

MONDI

Movimenti simbolici e sociali dell'uomo

1 / 2024



MONDI

Movimenti Simbolici e Sociali dell'Uomo

Anno 7 numero 1 aprile 2024

<i>Premessa. Mondi altri, altri mondi</i>	PAG. 3
Francesco Coniglione, <i>Mondi in guerra. L'inevitabile e necessaria inimicizia tra ragione e anti-ragione</i>	5
Emanuele Fadda, <i>Un mondo senza significato è Un mondo senza senso? Riflessioni sull'a-semantica a partire da L'impero dei segni di Roland Barthes</i>	33
Fabrizio Sciacca, <i>Mondi contigui o paralleli? Sul concetto di cultura</i>	47
Salvatore Vasta, <i>«Fortuita cosa di tempo, ch'è materia fuggitiva». Io, Tempo e Infinito nella filosofia di Jorge Luis Borges</i>	59
Alberto Giovanni Biuso, <i>Dioniso, la follia, la gloria</i>	71
Giancarlo Germanà, <i>La caccia al leone come rituale iniziatico nel mondo antico</i>	85
RECENSIONI	
Francesco Galofaro, <i>Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein (Emanuele Fadda)</i>	107
Roberto Escobar, <i>I volti della paura (Fabrizio Sciacca)</i>	110

Mondi

Movimenti simbolici e sociali dell'uomo

Mondi aspira a riavvicinare aspetti del patrimonio culturale umano a lungo tenuti rigorosamente separati, quasi appartenessero a sfere incomunicabili a causa di una radicale cesura epistemologica che ha comportato la frammentazione di un sapere da molti studiosi e molte culture avvertito invece come unitario. La rivista, dotata di un sistema double-blind peer review, si propone in particolare di trattare la relazione simbolica tra l'uomo e la realtà attraverso una sensibilità capace di raccogliere le prospettive dell'antropologia, della filosofia, della sociologia, delle religioni e dell'esoterismo. La rivista accetta articoli in italiano, inglese, francese e spagnolo.

Amministrazione

Edizioni Tipheret Srl
corso Sicilia, 33 - 95024 Acireale (CT)

Direttore responsabile

Roberto Escobar

Direttore scientifico

Fabrizio Sciacca

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alfieri (Università di Urbino), Paolo Bellini (Università dell'Insubria), Claudio Bonvecchio (Università dell'Insubria), Francesco Coniglione (Università di Catania), Allison Coudert (University of California, Davis), Joscelyn Godwin (Colgate University, New York), Cathy Gutierrez (Sweet Briar College, Virginia), Wouter J. Hanegraaff (University of Amsterdam), Glenn A. Magee (Long Island University, New York), Bernardo Nante (Universidad del Salvador, Buenos Aires), Mauro Ruggiero (Univerzita Karlova, Praha), Claudio Saporetti (Università di Pisa), Randall Styers (Chapel Hill University, North Carolina), Jean-Jacques Wunenburger (Université Lyon III Jean Moulin)

Redazione

Emanuele Fadda, Salvatore Vasta

Stampa

Creative 3.0 - Reggio Calabria

Autorizzazione del Tribunale di Catania n. 12/2017 del 12 luglio 2017

Periodicità annuale

ISSN 2533-1450

ISBN 978-88-6496-744-8

Finito di stampare nel mese di maggio 2024

Proprietà artistiche e letterarie riservate

Il costo di ogni singola copia è di euro 12,00

DIONISO, LA FOLLIA, LA GLORIA

Alberto Giovanni Biuso

Abstract

*Dionysus is the god in whom joy and destruction, glory and death reach their maximum tension. The paper outlines some traits also starting from the studies that Walter Friedrich Otto and Karl Kerényi dedicated to this figure. On this philological basis, the theoretical meaning of the Dionysian cult emerges very evident in Nietzsche's *Wahnbriefe*, as well as obviously in the *Geburt der Tragödie*, and in the dynamics between life and death expressed by Hegel and Heidegger. The text ends with a brief analysis of Euripides' Βάκχαι. A "total tragedy" that brings classical drama to completion, bringing it back to where it began, bringing it back to Dionysus, to Thebes, to the smile of the god.*

Keywords: Dionysus, glory, death

ἡ γείσθω δὲ Διόνυσος αὐτὸς, ᾧ χορεύσαι δεῖ
E tu Dioniso, per il quale dobbiamo danzare
(Elio Aristide 2022, 4,28)

71

1. Teofania

Il mito è conoscenza ma non è soltanto conoscenza. Il mito è teologia ma non è solo teologia. Il mito è specialmente racconto, è l'arte del racconto, è il racconto che produce mondi, credenze, significati. Anche per questo «qualsiasi esposizione della mitologia è una interpretazione» (Kerényi 1963: 18), poiché è il mito in se stesso – e non soltanto nei suoi lettori e inventori – un oggetto cangiante, metamorfico, ermeneutico. Di ogni dio si raccontano storie diverse, anche molto diverse. Di ogni nome del dio si danno differenti origini, interpretazioni, significati. Di ogni racconto esistono una molteplicità di versioni, contenuti, soluzioni. I Greci erano dei politeisti semantici, credevano che nulla potesse avere un solo volto, diventare verità uguale per sempre, dogma.

Il politeismo narrativo, le continue metamorfosi, le trasformazioni, il divenire e il tempo generano racconti vorticosi, producono nomi, celebrano matrimoni, fioriscono figli, si trasfor-

mano in stelle, nel continuo catasterismo della religione greca che colloca nella notte stellata molti personaggi rendendoli così immortali e insieme visibili. La più bella delle costellazioni invernali, Orione, è un catasterismo che raffigura il cacciatore primordiale insieme al suo cane, allo scorpione che lo ha punto, agli altri animali dei quali va sempre all'inseguimento, ogni notte. Il politeismo narrativo permea anche la vicenda dell'unione di Zeus con Persefone, figlia sua e di sua madre Rea o forse di Demetra (Diodoro Siculo, 3, 64. 1); unendosi alla figlia, Zeus generò Dioniso, nella prima delle tre nascite del dio.

I racconti di Dioniso che rende vani gli sforzi dei pirati di rapirlo, trasformando la loro nave in una vite e loro in delfini; di Dioniso che punisce Penteo facendolo sbranare dalla sua stessa madre; di Dioniso che nasce ancora due volte da Semele e dal proprio cuore/fallo bollito, tutto questo è la meraviglia ironica, serissima e cosmologica che fa del mito greco un disvelamento profondo e cangiante del mondo profondo e cangiante nel quale abitiamo e che siamo.

72 E tuttavia per quanto secolare sia la scienza filologica, per quanto molto sappiamo dei Greci, per quanto ci sforziamo di intuire, conoscere, capire la loro esistenza, in realtà da essi ci separa qualcosa di simile a un abisso. È come se ci fosse quasi precluso *sentire* ciò che essi sentivano, la loro forza, il loro sorriso, il loro modo di vivere e concepire la morte, il sacro, gli dèi, la festa.

Il significato e il valore dell'itinerario di Karl Kerényi e di Walter Otto nel mondo greco risiede anche nel tentativo di varcare tale distanza, di riandare alle radici di quel mondo, al suo impulso originario, poiché le origini di un fenomeno così vasto e fecondo rimangono l'essenziale, ciò che è da cogliere se vogliamo comprendere i Greci e tra i Greci Dioniso. Al di là quindi dello storicismo, della psicologia, della sociologia, per Otto e Kerényi il lavoro filologico è strumento di incontro con il mito, poiché – come scrive Salustio - «Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ» 'queste cose mai avvennero e sempre sono' (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *Sugli dèi e il mondo*, 4, 8, 26).

2. Otto

Contro lo scetticismo aprioristico dei moderni, Walter Otto ritiene che bisogna partire dalla teofania, dall'apparizione del

divino nelle forme più diverse ma tutte reali, una realtà dimostrata dagli effetti di questo incontro tra gli dèi e gli umani. La presenza del divino era sentita in modo immediato nel culto e nei miti, due elementi inseparabili che sempre si rafforzano a vicenda. E invece noi moderni se dei Greci accogliamo con interesse, condivisione o critica quasi tutto, c'è una dimensione per la quale li consideriamo una sorta di bambini ingenui e dediti al gioco. E tuttavia si tratta della dimensione che fonda tutto il resto, si tratta della realtà racchiusa in questa semplice domanda: «Com'è possibile che le opere della loro arte, della loro filosofia e della loro scienza rappresentino per noi qualcosa di supremo mentre i loro dèi e i loro culti non significhino nulla?» (Otto 2021: 45). E questo nonostante sappiamo bene che per i Greci gli dèi sono compagni di vita, costituiscono una quotidiana manifestazione del sacro che si manifesta in modo aperto, plurale, molteplice, concorde, per nulla esclusivo ed escludente. Rispetto ai monoteismi, gli dèi non sono onnipotenti ma onnipresenti. All'opposto di ogni distanza del divino nel «totalmente altro' in cui si rifugiano coloro per i quali la realtà del mondo è priva del divino» (Ivi, 88) – Rudolf Otto e i teologi che lo hanno seguito, come Karl Barth –, «la beata lontananza degli dèi non esclude ciò che per noi è molto familiare, la loro *onnipresenza*. Al contrario: si tratta di un esser presente avvertibile in maniera talmente immediata che non ne troviamo traccia in nessun'altra delle antiche religioni» (Ivi, 65).

73

Il divino è la sacralità ctonia, immanente, mondana, che splende e respira nel tessuto dei giorni, nella tensione verso la differenza, nell'accoglimento dell'identità del qui e dell'ora. Esso è ovunque. Ecco perché, ed è una delle formule riassuntive dell'intera fenomenologia del divino di Walter Otto, «gli dèi non sono frutto di invenzioni, elucubrazioni o rappresentazioni, ma possono soltanto essere sperimentati» (Ivi, 16), possono soltanto essere vissuti nel limite che caratterizza la materia, nel rifiuto di ogni pretesa di dettare le regole agli eventi, nell'assenza di ogni culto narcisistico e borghese verso l'io, la sua volontà, la sua pretesa interiorità abissale di soggetto, in una parola possono essere vissuti nell'affrancamento dal «fatale narcisismo dell'uomo moderno» (Ivi, 31).

Sta qui una delle differenze principali tra la religione greca e quella cristiana «nella quale la *volontà* e l'*obbedienza* giocano un ruolo che era del tutto estraneo allo spirito greco. Non a caso

la lingua greca non possiede neppure il termine per designare quel che l'uomo intende con volontà. Il Greco [...] è sempre realista là dove l'epoca moderna pensa soggettivamente» (Ivi, 125). Il paganesimo è dunque un'ontologia che riconosce pienamente la realtà autonoma del mondo, il quale non è un'invenzione gnoseologica, non è una costruzione della mente umana o il frutto di una decisione divina ma è semplicemente l'essere e il darsi degli enti, degli eventi e dei processi.

Il gioco del mondo, il gioco dell'essere, assume nell'esperienza greca una molteplicità di nomi. Due di essi lo rappresentano in modo plurale e insieme coerente: Apollo e Dioniso. In un modo diverso da Nietzsche ma alla fine con Nietzsche convergente, Otto evidenzia in termini assai chiari e a volte commoventi la potenza solare dell'apollineo e la potenza totale del dionisiaco. I due fratelli abitano insieme a Delfi, entrambi riconciliano le potenze oscure delle Erinni con il mondo della luce e dominano sulle passioni dei mortali. Dioniso è «διαφερόντως θεῶν, non è simile a nessun altro fra gli dèi» (Elio Aristide 2022, 4,29), egli è il signore dei vivi e dei morti, in lui ogni essere e ogni potenza arriva a sintesi e compimento. Alla fine come all'inizio, «l'intera misura del mondo consiste in Apollo con Dioniso, l'ebbra guida della circolarità terrena» (Otto 2021: 174).

74

Il manifestarsi del divino ha infatti un significato e una forza del tutto particolari quando ad apparire è Dioniso. Presente nel mondo ellenico già dalla fine del secondo millennio, Dioniso è un dio molteplice, «ὥσπερ γὰρ δίδυμος πάντη αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἔστι, 'che è sempre doppio rispetto a se stesso» (Elio Aristide 2022, 4, 29), la cui potenza consiste nel coniugare gli opposti e quindi nel rappresentare il tutto dell'essere e l'intero dell'esperienza umana.

Esiodo lo chiama πολυγηθέα (*Theog*, 941), il ricco di gioia che là dove arriva trionfa. E tuttavia Dioniso è anche un dio sofferente, morente, dispensatore di tormenti e tormentato egli stesso, con il quale «la vita si trasforma in ebbrezza di beatitudine ma anche [...] in ubriacatura di terrore» in una mistura inseparabile di «pienezza di vita e violenza di morte» (Otto 2002: 84 e 149). È anche per questo che Dioniso può essere insieme il sacrificatore, il sacrificio e il dio al quale si sacrifica: «κεῖρε, κάκιστε, γναθμοῖς ἡμέτερον κλημα τὸ καρποφόρον· ρίζα γὰρ ἔμπεδος οὔσα πάλιν γλυκὺ νέκταρ ἀνήσει ὅσσον ἐπισπεῖσαι σοί, τράγε, θυομένω» 'Divorami soltanto i tralci ricchi di frutti: le radici produrranno

ancora abbastanza vino per irrorarti, quando verrai sacrificato!» (Leonida di Taranto, *Anthologia palatina*, IX, 99).

È che Dioniso appartiene ai due regni dell'umano e del divino, lui nato più volte, lui dallo sguardo estatico e dal sorriso che sconcerza, maschera enigmatica che «lo insedia potentemente, ineluttabilmente, nella presenza, ma al tempo stesso lo sottrae in una lontananza indicibile» (Otto 2002: 97), lui che quando appare scatena il frastuono più frenetico e poi, di colpo, il più impietrito silenzio. Coloro che gli stanno vicino – le Menadi, i fedeli, il toro, il capro, l'asino – condividono il duplice destino di euforia e di spasimo. Ma più di tutti è Arianna a farsi una sola cosa con lui, vivendo la massima felicità e i più strazianti dolori.

Arianna è l'amata del dio, la più bella; Dioniso è sempre circondato da donne, da compagne fidate, da nutrici, da Menadi frementi, da coloro che danno la vita e la tolgono nella brama di sangue, nella potenza sconfinata dei cicli temporali. È lo stesso dio a soffrire per primo la propria implacabilità, a essere vittima di se stesso e a portare con sé distruzione, sin da quando Zeus incenerì Semele che lo portava in grembo, sin da quando nella forma taurina venne sbranato dai Titani. Uno dei suoi segreti è quindi un duplice legame. Il primo con Ade, come testimonia l'antica e decisiva parola di Eraclito. Il secondo legame è l'unione profonda con Apollo, suo fratello, è l'identità enigmatica con il dio della misura e della luce.

75

3. Kerényi

Le testimonianze archeologiche e letterarie raccolte da Kerényi confermano che a Delfi il culto ctonio precede l'arrivo del dio della luce e sempre rimane ad accompagnarlo. Plutarco afferma che Delfi appartiene tanto a Dioniso quanto ad Apollo (*De E apud Delphos*, IX, 388 F), che all'inizio dell'inverno nel santuario tacevano i peana apollinei e per tre mesi erano i ditirambi dionisiaci a risuonare. I due fratelli regnano insieme a Delfi e dominano insieme sul mondo poiché in Apollo convergono «tutto lo sfolgorio del mondo olimpico e i regni contrapposti dell'eterno trascorrere e dell'eterno divenire: Apollo con Dioniso, con l'ebbra guida delle ridde del mondo terrestre – avremmo così la dimensione totale dell'universo!» (Otto 2002: 217). La tragedia attica è il luogo in cui

questa intuizione vive ancora, è la forma che rende esplicita la ragione per la quale «alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso» e in tal modo «è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell'arte in genere» (Nietzsche 1972, 145).

Nella cultura contemporanea Dioniso è anche un'invenzione di Friedrich Nietzsche che ne ha fatto uno dei paradigmi cosmici e teologici del mondo. Da Nietzsche in poi abbiamo meglio compreso che ogni conoscenza del mondo antico, delle civiltà, culture, testi e riti mediterranei; ogni sapienza dell'umano, dell'intero e del mondo, vanno oltre inesistenti dualismi tra lo spirito e la materia, tra l'anima e il corpo; vanno oltre il pur necessario rigore storico e filologico, per «procedere alla ricerca di un pensiero vivente, che crea e riplasma incessantemente i mondi» (Susanetti 2020: 12); vanno oltre le illusioni di un bene e di un male assoluti; vanno oltre il presente e la sua banale potenza d'esserci, per cercare di attingere invece le radici e le forme del sempre. Del sempre come tempo nel quale ogni comprensione è anche azione, ogni teoria è anche un fare; come molteplicità di strade, itinerari e credenze; come ricchezza incompressibile di principi, luoghi, simboli.

76

Tra questi, nel mondo antico, Delfi. Uno spazio dove agiscono forze impalpabili, sottili ma evidenti. Dove «tutto diviene suprema unità e presenza assoluta. Là cielo e terra, uomini e dei, storia e natura, passato, presente e futuro paiono coagularsi, con inatteso e sorprendente prodigio, in un unico magico punto che offre, alle anime ricettive, la percezione del principio di ogni cosa. Un punto in cui due linee invisibili s'intersecano: il tracciato orizzontale del divenire e la verticale luminosa dell'essere» (Ivi: 13). Essere e divenire che non sono, ancora una volta, *due* ma costituiscono l'*unità molteplice* della materia dalla quale tutto sgorga, nella quale tutto *sta* e tutto insieme *diviene*.

Dentro questa materia che cosa gli umani temono più di tutto? Il dolore, la morte, il nulla. Sono queste le forme di annientamento della vita universale e di quel grumo d'essere che ogni ente rappresenta. Ciascuna forma nella quale il mondo si sostanzia cerca i mezzi e adotta le strategie più efficaci allo scopo di perpetuarsi. I minerali oppongono resistenza e attrito a tutto ciò che lentamente ma inesorabilmente li consuma. I viventi trasmettono il proprio codice genetico a enti simili a sé. La vita si riproduce così in una catena forse insensata e certamente tenace. I Greci avevano due parole per definire la forza dell'essere che

non muore. Due parole assai diverse. ζωή è la nuda vita, la vita senza altre caratterizzazioni, il puro esistere. βίος è la singolarità della forma, l'unicità effimera di ogni ente. Una delle condizioni affinché la ζωή si perpetui è che il βίος si annienti. Sta anche qui l'inoltrpassabile tragicità dell'esistenza. Da tale consapevolezza è nato il pensiero greco con Anassimandro:

Ἄναξιμανδρος...ἀρχήν...εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...
ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα
γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν
ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Per Anassimandro principio degli enti è l'infinito (l'energia/campo il suo divenire...) Da dove gli enti hanno origine, là hanno anche la dissoluzione in modo necessario: le cose sono tutte transeunti e subiscono l'una dall'altra la pena della fine; al sorgere dell'una l'altra deve infatti tramontare. E questo accade per la struttura stessa del Tempo.

(Anassimandro, in Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24, 13; DK, 12 B 1)

Il Tempo è la forma che fa del βίος un anello nella catena della ζωή. Lo Spazio è ciò che resiste alla distruzione accogliendo in sé le trasformazioni della materia. Nel primo istante in cui i viventi si staccano dalla ζωή diventando vita caratterizzata, identità distinta e tempo separato, in quell'istante è già cominciato il processo della fine: «Das Seyn der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichseyen zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes; L'essere delle cose finite in quanto tale è quello di avere come proprio in sé il germe del trapassare, l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte» (Hegel 1965: 147).

Il non esserci più è l'inevitabile conseguenza dell'esserci stato. La finitudine non è una delle tante possibili tonalità emotive della vita, la finitudine è la struttura costitutiva di ogni forma che emerge dal tutto indistinto dell'essere. L'umano è il luogo in cui la dialettica dell'esistere come *vita che è mentre muore* diventa consapevole di sé:

So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist

eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. L'Esserci, allo stesso modo che, fin che è, è già costantemente il suo "non ancora", è anche già sempre la propria fine. Il finire della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *esser-per-la-fine* che è proprio a questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci riceve da quando c'è (Heidegger 1977: § 48, 326).

È dalla piena accettazione di queste dinamiche che scaturisce il mito greco e con esso Dioniso, il nome della vita indistruttibile. Nessun altro dio è presente come lui nelle figure della plastica greca e nella testimonianza letteraria più caratteristica dell'Ellade, la tragedia. Dioniso è infatti genesi e distruzione, piacere e furia, erotismo e annientamento. Si tratta di un dio archetipo, nato nell'enigma di antiche culture mediterranee e arrivato in Grecia tramite il fondamentale passaggio minoico.

78 L'origine cretese e non tracia del culto è una delle più importanti intuizioni di Otto e di Kerényi, confermata dalle successive testimonianze archeologiche. I palazzi di Cnosso, le figure dell'arte minoica pulsano di vita vegetale e animale, di apparizioni divine nel cuore della natura. La luce mediterranea, il miele fermentato, la vite e il vino hanno cercato un nome sacro per esprimere la forza della Terra. Questo nome è Dioniso e i miti che lo cantano sono un'«epifania degli dèi per mezzo del linguaggio» (Kerényi 1998: 34).

4. Nietzsche / Dioniso

I *Wahnbriefe*, i cosiddetti 'biglietti della follia' redatti da Nietzsche a Torino tra il dicembre 1888 e il gennaio 1889 si pongono in continuità con l'intera opera nietzscheana. Ma non, come a volte si ritiene, nel senso di una costanza della "follia" ma – al contrario – come dimostrazione che anche le estreme righe di Nietzsche sono ancora filosofia, sono ancora quell'intreccio radicale di esistenza e teoresi che costituisce una delle cifre del suo pensare.

Il dionisismo di Nietzsche trova nei *Wahnbriefe* una sua struggente e definitiva manifestazione, in particolare nei più cosmici tra i biglietti inviati da Torino, gli ultimi, quelli in cui si alternano i nomi del Gekreuzigte e di Dionysos, del Cro-

cifisso e di Dioniso, e dove la persona di Friedrich Nietzsche si è finalmente dissolta nel dolore e nella gloria del mondo. Ascoltiamo questo crescendo musicale:

Alla principessa Arianna, mia amata. È un pregiudizio che io sia un uomo. Ma io ho già vissuto spesso fra gli uomini e conosco tutto ciò che gli uomini possono provare e vivere, da ciò che c'è di più basso fino al più alto. Sono stato Buddha tra gli indiani, Dioniso in Grecia, – Alessandro e Cesare sono mie incarnazioni, come pure il poeta di Shakespeare Lord Bacon. Infine sono stato ancora Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner...Ma questa volta vengo come il trionfatore Dioniso, che trasformerà la terra in una giornata di festa...Non avrei molto tempo...I cieli gioiscono che io sia qui...Sono stato anche appeso alla croce...

(Nietzsche 1984: lettera 1241 del 3.1.1889, pp. 572-573).¹

Non c'è firma sotto questa lettera. Assenza del tutto logica, visto che non può avere un nome chi ha assunto tanti nomi così diversi nello spazio e nel tempo: «ciò che è spiacevole e nuoce alla mia modestia, è che io sono, in fondo, ogni nome della storia», come scrive a Burckhardt (Ivi: lettera 1256 del 6.1.1889, p. 578).

79

Il nome che qui vibra è quello del dio vittorioso, sempre rinato, “archetipo di una vita indistruttibile”. Nella sua prima opera filosofica, la persona che adesso è diventata *tutti-i-nomi* aveva scritto che se la tragedia greca rappresenta un «coro dionisiaco, che sempre di nuovo si scarica in un mondo apollineo di immagini», se «dal sorriso di questo Dioniso sono nati gli dèi olimpici» è perché «il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dovette porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici» (Nietzsche 1972: 61, 72, 32).

Uno degli elementi essenziali del culto dionisiaco è la morte del dio e la sua costante rinascita in una molteplicità di nomi, di figure e di forme. Il cerchio si chiude e lo scopritore di Dioniso diventato infine Dioniso può con venerante ironia rivolgersi a uno degli umani suoi maestri con parole di apollineo equilibrio:

Questo è il piccolo scherzo, mediante il quale cerco di dimenticare la noia di aver creato il mondo. Ora Lei è – tu sei – il nostro

¹ Le traduzioni dei *Wahnbriefe* sono mie.

grande più grande Maestro: poiché io – insieme con Arianna – ho da essere l'aureo equilibrio di tutte le cose, ovunque c'è chi sta sopra di noi...

Dioniso

(Nietzsche 1984: lettera 1245 del 4.I.1889, 574).

Infine, nella sua ultima lettera con la quale Nietzsche chiude il proprio scrivere del mondo, Dioniso si mostra nella maschera di un docente a riposo. Non è Nietzsche che simula di essere il dio ma è il dio che finge di essere stato l'uomo Nietzsche, il professore dalla vita assai modesta che si prepara il tè, che fa la spesa e che indossa dei vecchi stivali. È questa, probabilmente, la ragione dell'impressione di forza, di salute e di paradossale ma sicuro equilibrio che i *Wahnbriefe* trasmettono a chi sappia guardare almeno un poco al di là della banale lettura patologizzante di questi testi, che costituiscono invece il più logico e lucido degli esiti ai quali la necessità nietzscheana potesse pervenire:

80

Caro signor professore,
alla fine sarei stato molto più volentieri professore basileese che Dio; ma non ho osato spingere così lontano il mio egoismo privato da tralasciare, per causa sua, la creazione del mondo. Lei vede, bisogna fare sacrifici, come e dove si viva. – Tuttavia, mi sono riservata una piccola camera da studente che si trova di fronte a Palazzo Carignano (– nel quale sono nato come Vittorio Emanuele) e che permette inoltre di ascoltare dalla propria scrivania la magnifica musica nella Galleria Subalpina. Pago 25 franchi con servizio, preparo il mio tè e faccio tutti gli acquisti da solo, soffro di stivali rotti e ringrazio ogni momento il cielo per il vecchio mondo, per il quale gli uomini non sono stati abbastanza semplici e silenziosi.
(Ivi: lettera 1256 del 6.I.1889, 577-578).

Klossowski interpreta questa dissoluzione del soggetto come una mescolanza di realtà e finzione: «mai Nietzsche sembra perdere la nozione del proprio stato: egli *simula* Dioniso o il Crocifisso e si compiace di questa enormità. Ed è appunto in questo compiacimento che consiste la sua follia: nessuno può dire fino a che punto *la simulazione è perfetta, assoluta*; il suo criterio sta nell'intensità che egli prova nel simulare, fino all'estasi» (Klossowski 1981: 346).

L'ultimo testo spedito a Burckhardt il 6 gennaio 1889 in-

forma il suo anziano amico del fatto che va in giro chiedendo (in italiano nel testo): «siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...» (Nietzsche 1984: lettera 1256, 579) ammettendo in tal modo una duplice finzione: quella di Dioniso che ha fatto una caricatura di se stesso nel professor Nietzsche e quella di Nietzsche che ha reso se stesso il “buffone” del quale si parla in *Ecce homo*.

Questo significa forse la vera e ultima formula della benedizione: «Io sono troppo pieno: così dimentico me stesso, e tutte le cose sono dentro di me, e non vi è null’altro che tutte le cose. Dove sono finito *io?*» (Nietzsche 1979: variante al § 4 della Prefazione, 423). L’io è finito in quel mondo trasfigurato e in quei cieli esultanti nei quali il nomade e ormai *folle* Nietzsche in una mattina di gennaio guardava l’esistenza e finalmente la benediceva, la volgeva in gloria:

Meinem maëstro Pietro.

Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich.

Der Gekreuzigte.

Al mio maestro Pietro.

Cantami un nuovo canto: il mondo è trasfigurato e tutti i cieli gioiscono.

Il Crocifisso

(Nietzsche 1984: lettera 1247 del 4.1.1889, 575).

81

5. *Evoé!*

Βάκχαι, *Baccanti*, è il sigillo della gloria dionisiaca. Una «tragedia totale» (Beltrametti, in Euripide 2002: 937). che chiude la drammaturgia classica riportandola là dove era iniziata, riportandola a Dioniso, a Tebe. La città, i suoi abitanti, le sue donne, riconoscono il dio nel momento della catastrofe prodotta dall’aver essi rifiutato la sua gloria e la sua festa, la festa della vita, il coraggio d’esserci e di abitare nella luce. Adesso Tebe sa che «δέ τὸν Διὸς / Διόνυσον, ὃς πέφυκεν ἐν τέλει θεός, / δεινότατος, ἀνθρώποισι δ’ ἠπιώτατος», «il figliolo di Zeus, Dioniso, è dio nel pieno senso, ed è terribile [δεινότατος], ma più d’ogni altro con gli uomini è mite [ἠπιώτατος]», come egli stesso tiene a dichiarare (vv. 859-861, Euripide 2002: 978).

Nei confronti di chi lo respinge, il dio ha la sapienza che le sue donne per due volte cantano: «τί τὸ σοφόν; ἢ τί τὸ κάλλιον / παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς / ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς / τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;», «Sapienza cos'è? Che splendido / dono divino fra gli uomini / c'è mai, che valga di più / d'un nemico in nostra balia?» (vv. 877-881 e 897-901; Ivi: 979). Μῆνις, il rancore, la furia, la vendetta, è *parte* costitutiva della vita, delle relazioni, del divenire, è parte dell'intero, è parte del sacro. Dioniso c'è sempre. Dioniso è la gioia, «questi sono i pregi suoi: / le corali danze, e poi / musicale ilarità / e la tregua degli affanni» (Ivi: 958-959); «se l'aveste capito quando vi rifiutaste alla saggezza, avreste adesso la felicità» (Ivi, 996).

Dioniso è la misura (sì, è la misura) poiché «βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος», «stare nei limiti: questo la gioia dà» (v. 1004, ivi: 984; con una traduzione un poco più letterale: 'accettare d'essere mortali rende il vivere meno doloroso').

82 Dioniso è un dio orfico, Dioniso è lo gnostico che condanna l'ignoranza di Penteo: «οὐκ οἶσθ' ὅ τι ζῆς, οὐδ' ὁ δρᾶς, οὐδ' ὅστις εἶ», «Non sai che cosa vuoi, che fai, chi sei» (v. 506, ivi: 964). Dioniso non somiglia a nessuno tra gli altri dèi, «Διόνυσος ἡσων οὐδενὸς θεῶν ἔφυ», «non è inferiore a nessun dio, Dioniso» (v. 777; ivi: 974).

La gloria dionisiaca pervade la teoresi greca e il pensiero di Platone, che nascono dalla luce e dalla furia del divino; i filosofi della *Repubblica* sono infatti «una specie nuova di sciamani razionalizzati» (Dodds 1978: 248). «εὐάζω ξένα μέλεσι βαρβάρους: / οὐκέτι γὰρ δεσμῶν ὑπὸ φόβῳ πτήσσω», «Grida evoè la mia voce di barbara: / ora i terribili ceppi non temo più» (Euripide 2002, vv. 1034-1035, 985), ora che il dio mi ha liberato.

Dioniso è «una gioia di vivere priva di scopo» (Kerényi 1998: 167), una gioia fine a se stessa, intima e insieme cosmica.

Bibliografia

- Dodds, Eric R. (1978). *I Greci e l'irrazionale* (1950). Trad. di V. Vacca De Bosis. Firenze: La Nuova Italia.
- Elio Aristide (2022). *Inno a Dioniso (Orationes, 4)*. Trad. di M. Centanni (plaquette privata).
- Euripide (2002). *Baccanti* in *Le Tragedie*, a cura di A. Beltrametti. Trad. di F. M. Pontani. Torino: Einaudi.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965). *Logik*, in «Sämtliche

- Werke», vol. IV, Stuttgart: Fromman.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit* (1927), in «Gesamtausgabe», vol. 2, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2009). *Das Ereignis* (1941-42), in «Gesamtausgabe», vol. 71, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kerényi, Karl (1963). *Gli dei e gli eroi della Grecia* (1951). Trad. di V. Tedeschi. Milano: il Saggiatore.
- Kerényi, Karl (1998). *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (1976). Trad. di L. Del Corno, a cura di M. Kerényi. Milano: Adelphi.
- Klossowski, Pierre (1981). *Nietzsche e il circolo vizioso* (1969). Trad. di E. Turolla. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1972). *La nascita della tragedia* (1872), in «Opere», vol. III/1, a cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1979). *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), trad. di F. Masini, in «Opere», vol. VI/1. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1984). *Briefe. Januar 1887 – Januar 1889*, in «Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe», vol. III/5, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York: de Gruyter.
- Otto, Walter Friedrich (2002). *Dioniso. Mito e culto* (1933). Trad. di A. Ferretti Calenda. Genova: il Melangolo.
- Otto, Walter Friedrich (2021). *Teofania. Lo spirito della religione greca antica* (1956). A cura di G. Moretti. Milano: Adelphi.
- Susanetti, Davide (2020). *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*. Roma: Carocci.