

L'altra Eleusi e i molti volti di Demetra

Silvia Acerbi

La prima Eleusi e l'imperatore galileo

«Lo único que puedo decirte es que necesito estar seguro de que cada gesto que hago tiene un sentido sagrado» (Fernando Savater, *Giuliano en Eleusis*. Misterio dramático en un prólogo y dos retablos, 1981)

Per lo studioso del cristianesimo tardoantico Eleusi evoca istintivamente un episodio che sintetizza e suggella il clima spirituale di crisi e trasformazione vissuto nel IV secolo: nel 355 Flavio Claudio Giuliano, non ancora insignito della porpora imperiale (la solenne proclamazione avverrà a Costantinopoli nel 361), viene iniziato ai Misteri¹. È una fase di passaggio storicamente unica, sbrigativamente affrontata per molto tempo nella prospettiva di una battaglia ideologica fra due sistemi religiosi in competizione, il più antico dei quali aveva esaurito la sua forza vitale². *Age of anxiety*, la definì uno storico (DODDS 1965);

¹ Resta dubbiosa l'identificazione dei riti misterici a cui si allude nella cerimonia iniziatica descritta da Gregorio. KURMANN 1988, pp. 186-187, riassume i termini della discussione. È doveroso aggiungere che Giuliano, nei suoi numerosi scritti, non parla esplicitamente della propria esperienza misterica (CIVILETTI 2007, p. 359, n. 462), a cui allude solo attraverso la formula μετὰ τῆς Ἀθῆνης Ἑλπίδος che, secondo ATHANASSIADI FOWDEN 1984, p. 301, n. 25, è da Giuliano ripetuta in varie occasioni, oltre che pronunciata nel momento della morte.

² «Il diffondersi del cristianesimo nella società romana non provocò -come un tempo si credeva- uno scontro epocale tra due mondi diversi e in profondo contrasto, ma interazioni sottili, reazioni a volte minimali che favorirono l'osmosi, conflitti e scontri che in alcuni casi resero più rapida la conversione [...]» (LIZZI TESTA 2007, p. 13). Come ha recentemente reiterato Ramón Teja - maestro, collega ed amico verso il quale sono debitrice della visione di un cristianesimo che si romanizza, e non certo di un impero che si cristianizza - in un articolo in corso di stampa ("Roma, onde Cristo è romano: la cristalización de una romana christianaque religio", in *Pagani e cristiani: conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*, Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Roma), fu il cristianesimo costituitosi come *religio* a far sì che i 'pagani' cominciassero a avvertire se stessi, per reazione, nei termini di identità religiosa. «The pagans, before their competition with Christianity, had no religion at all in the sense in which that word

senz'altro un tempo di resistenze e cambiamenti, la cui contraddittoria dialettica si rispecchia anche in una fluttuante problematizzazione storiografica.

Durante i due anni 'imperdonabilmente' brevi del suo principato, Giuliano, figura di acuta penetrazione intellettuale e tormentata introspezione, votò sè stesso alla inconcussa utopia di ripristinare i culti ancestrali puntando specialmente alla 'riconquista' degli spazi politici sottratti dalle autorità ecclesiastiche cristiane alla ormai eclissata religione degli avi, e all'impresa di rinforzarne le fondamenta attraverso la purificazione e la resignificazione pagana di molti simboli cristiani: "a me gli Dei ordinarono di purificare ogni cosa per quanto posso, e io ubbidisco loro di tutto cuore" (Greg. Naz., *ep.* 26).

Dopo una complessa *Bildungsreise* interiore che, fra lucidità e incertezze, lo aveva ricondotto, pur battezzato, alla *paideia* ellenica, "l'imperatore galileo", come lo definì Ibsen, volle vivere l'esperienza forse più emblematica della sua impresa di restaurazione: una solenne iniziazione misterica avvertita come passaggio obbligato, sacramentale. Secondo la *Oratio* IV,55 di Gregorio di Nazianzo, scritta chiaramente in prospettiva denigratoria, venne introdotto all'interno del santuario da uno ἱεροφάντης che avrebbe invocato i demoni pagani: all'apparire di questi nelle loro forme consuete, Giuliano sarebbe stato colto da terrore e si sarebbe fatto istintivamente il segno della croce, causandone l'immediata evanescenza. Il suo interlocutore tentò di tranquillizzarlo. Fu inutile: uscì dal tempio con l'occhio sfocato, vagante, quasi lo sguardo di un folle. Secondo il Nazianzeno gli Dei non erano fuggiti a causa del *signum crucis*, ma – questa è la mia lettura di un passo che si presta a non univoche traduzioni³ – nauseati dal(la pusillanimità del) *basileus*. L'episodio è stato oggetto di numerose rivisitazioni letterarie (Ibsen, Merežkovskij, Swinburne, Gore Vidal, Savater). Desidero soffermarmi brevemente sulla versione di Konstantinos P. Kavafis, che dedica ben dodici poesie all'imperatore Apostata, figura che lo attrae magneticamente ma verso la quale non riesce a non sentire un'ostile riluttanza. In "Giuliano nei misteri" il principe, «ritrovatosi nel buio, negli abissi tremendi della terra» riconosce in presenza degli astanti, gli Elleni, a modo di *obsecratio*, il terrore provato dentro al santuario («Miei cari compagni, ho paura. Amici, voglio andarmene»), terrore che secondo il poeta nasce dalla pervicacia nel voler a tutti i costi recidere l'ὁμφαλοεσσα con un cristianesimo meritoriamente trionfante. Senza dubbio la volontà di Giuliano di instaurare un 'dogma ellenico' filosoficamente fondato

is normally used today [...] we should look on paganism quite simply as a religion invented in the course of the second to third centuries AD, in competition and interaction with Christians, Jews and others» (NORTH 1992, pp. 187-188). Glen Bowersock a proposito dell'imperatore Giuliano, scrive che «divenne proprio quel tipo di pagano che i cristiani avevano inventato con la loro immaginazione» (BOWERSOCK 1992, p. 18).

³ Il passo greco riporta solamente che il mistagogo disse a Giuliano che 'aveva vinto il peggio', ovvero che il segno della croce non allontanò i demoni, ma gli dei, vd. LUGARESÌ 1993, p. 303.

venne accolta con indifferenza dalle classi dirigenti dell'impero che ne avvertirono forse la velleità e l'anacronismo, così come Kavafis racconta in un'altra poesia («*To, constatando molta negligenza / in noi verso gli dei...*» – dice con tono grave – / «Negligenza. Ma dunque, che sperava?»»). A me piace immaginare, borgesianamente, che varcato il numinoso *limes* del *temenos*, fu forse la precognizzata rivelazione di una indecifrabile contiguità fra misteri cristiani e pagani a suscitare sbigottimento nel *basileus*.

Il sofista Eunapio, per rispetto verso il segreto iniziatico, oblitera il nome dell'ultimo eminente, legittimo rappresentante del clero eleusino che fu accanto a Giuliano nella iniziazione e a cui il *basileus* aveva affidato la *θεραπείαν πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς Ἑλλάδος ἱερῶν*, la tutela dei luoghi sacri della Grecia (Eun. *Vit. soph.* VII,3,9). Veniamo a sapere da Zosimo (*Hist.* IV,18,2) che si chiamava Nestorio⁴ e che il suo ruolo sacerdotale era destinato in breve tempo a estinguersi. La crisi del sistema religioso tradizionale si paleserà proprio nell'indempienza da parte del suo successore dei requisiti prescritti: nascita ateniese e consacrazione previo il culto delle due dee. Il nuovo ierofante, originario della Beozia, non aveva svolto il suo ministero nell'ambito del rito eleusino ma di quello mitraico. Per tali impietà non tardarono ad avverarsi le sinistre profezie di Nestorio: la distruzione degli edifici sacri di Eleusi e il loro saccheggio; la morte ignominiosa del sacerdote indegno e la fine del culto di Demetra. All'invasione di Alarico, giunto in Attica nel 395 attraverso le Termopili, il cui passo gli era stato facilitato dagli "uomini vestiti di nero" (gli stessi monaci fanatici e violenti descritti da Eunapio in un *locus* precedente alle prese con la brutale distruzione del *Serapeion* di Alessandria⁵), seguì una violenta opera di devastazione: i templi furono smantellati, deturpati i simulacri degli Dei.

Se Eleusi non fosse stata abbattuta e depredata dai barbari (e forse anche dai *gyrovagi* nerovestiti), le autorità cristiane avrebbero avuto la forza o la volontà di canalizzare i riti misterici verso forme di prassi culturale funzionali alla teologia cristiana? Apparentemente al clamore della distruzione e dell'esauurazione, i cristiani non affiancarono ad Eleusi una ben più influente azione ricodificatoria, come fecero in altri luoghi privilegiati di ierofanie pagane. Ma egualmente si verificò un graduale e irreversibile processo di assorbimento e osmosi di codici mitopoietici che si rifletterà, come vedremo, in differenti tempi, luoghi, paradigmi e vettori simbolico-culturali. Nella patria di Eschilo, fiorente nella pianura di Thria coi suoi grandi campi di grano a ovest del monte Aigaleo, i Misteri di Demetra e Kore muoiono forse al tramontare del IV secolo, ma han-

⁴ PLRE I 626, *Nestorius* 2 amico personale di Giuliano (CLINTON 1974, 43, n. 36).

⁵ Eun. *Vit. soph.* VI, 38-39: "Costoro [...] devastarono il Serapeum, e fecero guerra alle offerte votive, vincendo una guerra senza avversari e senza battaglie [...] Del Serapeum, solo il pavimento non portarono via, perché le pietre erano troppo pesanti. Quindi introdussero nei luoghi santi i cosiddetti 'monaci'". La versione cristiana in Rufino, 11, 27; 14-18.

no ormai piantato il loro seme. Il loro potere attrattivo/evocativo, la cangiante e poliedrica identità dei loro protagonisti mitici, e soprattutto il loro complesso (o forse semplicissimo) messaggio escatologico non erano destinati a andare distrutti o a dileguarsi, ma a mutare, ibridarsi, trasfigurarsi in mitemi e iconemi di una ricca ed enigmatica partitura rituale che risuonerà nella tenacia di motivi filosofici, religiosi, letterari, teologico-liturgici, iconografici in seno alla memoria culturale.

È noto che per gli illustri specialisti della *religionsgeschichtliche Schule*, i Misteri – e i mitologemi su cui si basavano (*in primis* il mito della morte e del ritorno in vita di un dio salvatore) – ebbero un ruolo fondamentale nel plasmare vari aspetti del primo cristianesimo. Senza pretendere di entrare qui in una diatriba che ha coinvolto numerosi studiosi perpetuandosi tutt'oggi con forti implicazioni ideologiche latenti nel fondo opaco del dibattito, nessuno osa negare che dal punto di vista ermeneutico la religione cristiana ha operato una risemantizzazione di archetipi che si celavano nel rituale eleusino o nelle sue molteplici possibilità esegetiche. Mi piace ricordare le appassionante intuizioni di una giovanissima Simone Weil che nella *Lettera a un religioso* (WEIL 1996, pp. 19 ss.) scrive che, veri e propri riti sacramentali⁶, i Misteri racchiudono in sé vari aspetti della liturgia cristiana con i quali hanno una attinenza non solo formale (basti pensare alla catechesi pre-iniziativa, battesimo, le celebrazioni notturne che culminano nell'accensione della luce della rivelazione come accade nella veglia pasquale, il concetto degli adepti come ri-nati). In altri scritti la Weil sottolinea come Demetra e Persefone richiamino il mito cristiano del Dio che si manifesta attraverso suo Unigenito, che si metamorfoserà nel pane demetriaco e nel vino dionisiaco.

Ben sapeva Simone che era stato San Paolo – senza dubbio l'apostolo più impregnato di sincretismo, assorbito nella Tarso natale – il primo giudeo-cristiano a individuare il fulcro e l'essenza della nuova *religio* nella partecipazione alla morte e alla risurrezione di un Cristo *Soter*: nella prima lettera ai Corinzi, l'immagine del seme che *non vivificatur, nisi prius moriatur* in analogia con l'uomo che *seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale*, e che da *homo terrenus* si muta e si trasfigura, prospetta un cammino di vivificazione e rinascita dalla morte, un percorso di sacrificio, catarsi e palingenesi. Eppure pochissimi furono gli autori cristiani antichi che guardarono ai Misteri senza pregiudizi o che utilizzarono espressioni di rispetto nei confronti del cammino degli adepti e della loro esperienza spirituale. La maggior parte dei Padri della Chiesa ci ha trasmesso informazioni volte a squalificare o a ridicolizzare l'esperienza iniziatica. Fra le numerose critiche mi limito a ricordare la sprezzante menzione di Gregorio di Nazianzo de "i Triptolemi, i Celei e i serpenti mistici" (*Or.*, V 31),

⁶ Non dimentichiamo che *sacramentum* è la versione latina di *mysterion*.

onnipresenti quest'ultimi in una sinistra associazione con il serpente genesiaco, e soprattutto il *Protrepticum* di Clemente di Alessandria (che un'errata convinzione wilamowitziana ha indicato come testimone autoptico se non addirittura iniziato nel rito di Eleusi). Su una base concettuale metaforica l'Alessandrino costruisce l'antagonismo fra paganesimo e cristianesimo stigmatizzando il primo quasi fosse il risultato di una conversione inversa, una deviazione dalla verità originaria. I misteri sono "pietà bastarda", riti profani e sacrileghi; l'illusione di veracità è ciò che li rende ancora più subdoli, più pericolosi: per questo è necessario abbandonare il *Logos* di Orfeo e seguire il canto nuovo dell'unico vero mistero, quello cristiano.

L'altra Eleusi

Ti vidi, Alessandria, / Friabile sulle tue basi spettrali / Diventarmi ricordo / In un abbraccio sospeso di lumi (Giuseppe Ungaretti, 1931)

Per lo studioso del cristianesimo antico Eleusi è anche un piccolo sobborgo della città di Alessandria, cresciuto su un ramo canopico del Delta, la cui coincidenza toponimica con l'Eleusi ellenica non fu senz'altro casuale (*P.Oxy.* 2465 fr. 3. col II, 4-11; FRASER 1976, II, n. 85). La questione è se questa duplicazione simbolica (che ce ne riecheggia immediatamente un'altra, altrettanto suggestiva, egualmente «assimilatrice e produttrice di metafore»: quella fra Costantinopoli e la prima Roma) implicasse anche il realizzarsi del celebre evento religioso che coinvolgeva la popolazione attica: i misteri di Demetra, una delle poche divinità greche che furono 'maternamente' adottate dagli egiziani forse per la similitudine con Iside e con la sua erratica ricerca dell'amato, sia pur all'interno di un paradigma mitologico diverso. I Lagidi volevano fondare ad Alessandria un santuario simile a quello attico (*Tac. Hist.* 4.83), e per questo Tolomeo Sotere chiamò come esperto delle sacre cerimonie eleusine l'eumolpida Timoteo, un teologo-sacerdote itinerante, molto eclettico nelle sue molteplici sfere di competenza⁷, per trasmettere ad Alessandria alcuni riti ellenici.

Tra le altre indicazioni a favore di una Eleusi alessandrina spiccano le inequivocabili allusioni alla esistenza di un *Thesmophorion*, a dimostrazione del fatto che altre feste di Demetra venivano effettivamente celebrate. Vi sono poi diversi indizi che confermano un culto alessandrino della fertilità incentrato sul Trittolemo. Il suo carattere misterico è evidente nell'invocazione contenuta

⁷ Tac. *Hist.* IV,83: *Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caeremoniarum Eleusine exciverat*; anche Plut. *De Is.* 28, 362 lo mette in relazione con il sacerdote egiziano Manetone. Timoteo è probabilmente il "teologo eccezionale" che Arnobio (*Avv. Nat.* 5.5-7) cita come autorità sul mito di Attis e Cibeles.

nel *Papiro Ant.* 18: “Trittolemo!... Non sono stato iniziato in tuo onore, né ho visto rapire Kore o Demetra nel dolore, ma ho visto re vittoriosi!”) (BURKERT 1993, p. 269). Se possiamo ipotizzare un contesto egiziano per le iniziazioni di Trittolemo, forse possiamo farlo anche per quelle di Demetra e Kore. Giunge a conferma di tale ipotesi un *locus* di Porfirio (*Peri agalm.* 10.71,184): “Nei misteri di Eleusi, lo ierofante si veste a immagine del demiurgo, il daduco a immagine del sole, l’altare a immagine della luna, l’araldo a quella di Hermes” (Ἐν δὲ τοῖς κατ’ Ἐλευσίνα μυστερίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δαδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου, καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῷ εἰς τὴν σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ).

Questa descrizione, inserita in una serie di rituali egiziani (*para Aigyptiosis*), in una sezione trasmessa nella *Praeparatio Evangelica* III,1145 di Eusebio di Cesarea con la frase “e si dice che questi siano i simboli degli egiziani”, senza dubbio calza a pennello con l’atmosfera sincretistica incline a metafore magico-astronomiche presente nel clima spirituale egizio; per quanto figurato sia il suo linguaggio, sembra poter riferirsi a situazioni rituali reali, come confermano anche i titoli di funzione dei partecipanti. In questo processo di prestiti più o meno volontari, al di là del ruolo che il sacerdote Timoteo ebbe modo di adempiere come mediatore, fu la figura mitica di Orfeo e la sua tradizione, già integrata nell’Eleusi ateniese, a fungere da veicolo di trasmissione e connessione fra la prima e la seconda Eleusi.

Genuinamente ellenico (anche se poi risultò una tentazione irresistibile conferirgli l’alone di antichità e prestigio di quella che era considerata la terra dei misteri e della magia!), l’orfismo si era inserito nello schema ideologico di Eleusi già in epoca classica (GRAF 1974). Senza entrare, qui, nella complessità del pensiero orfico, mi limito a ricordare che Orfeo e i suoi *hieroi logoi* fungevano da *legomena*, testi di spiegazione e propaganda, dei riti eleusini che costituivano i *dromena* (“ciò che si praticava”). L’espansione della corrente orfica nell’Ellade sembra aver integrato elementi egiziani, così come diverse altre influenze orientali, sia in epoca arcaica che ellenistica; sarà durante quest’ultima quando troverà nell’Egitto ellenizzato un humus fertile ove si integrerà al dionisismo, alla magia così come al giudaismo e allo gnosticismo, in una atmosfera culturale e religiosa permeabile, sfumata, ricca di implicazioni filosofiche. La versione orfica della leggenda eleusina di cui disponiamo è contenuta in fonti del IV-III secolo a.C., ma proviene da altre considerate da alcuni studiosi ancor più antiche di quella attica (RICHARDSON 1976, p. 81; GRAF 1974, p.158).

Fra le fonti papirologiche che mettono a confronto la tradizione orfica su Eleusi con quella consueta cantata nell’Inno pseudo-omerico a Demetra disponiamo di un commento in prosa di un inno a Demetra attribuito a Orfeo. I versi coincidono con quelli dell’Inno omerico, ma il poeta introduce alcune varianti:

da un lato, la morte di Demofonte («Demophon qui doit devenir Triptolème», come dice la Persèphone di André Gide...) a conseguenza del battesimo di fuoco, mentre nell'Inno a Demetra la dea si adopera verso il bambino in una tensione curotrofica che ha lo scopo di divinizzarlo, non certo di ucciderlo; dall'altro, la presenza di Baubo, che sostituisce quella di Yambe (O'HIGGINS 2001, pp. 139 ss.). Le parole oscene (l'*aischrologia* o insulto ritualizzato) di quest'ultima per far ridere la dea addolorata, distrarla dal suo lutto e farle bere il *kykeon* sono sostituite nella fonte orfica da un gesto, l'*anasyrma* (Baubo solleva il suo peplo fino a mostrare il suo sesso), ovvero da una drammatizzazione di quel *logos*, da parte di una figura in cui la tradizione ravvisa la balia di Demetra, ma anche una sorta di *Doppelgänger* della dea stessa (VOHRYZKOVÁ 2005). Ebbene, quel gesto secondo Erodoto, *Hist.* II.59-60 ha paralleli nei gesti rituali delle donne di Bubastis. In Grecia non si trova niente di simile (salvo nella letteratura bizantina, che ha accolto e metabolizzato la versione letteraria orfica). Anche la iconografia di Baubo conferma la sua origine alessandrina. Il *Lexicon Iconographicum Mytologiae Graecae* mostra piccole figurette di Baubo provenienti dall'Egitto, in cui appare seduta o accovacciata mostrando allegramente i suoi *genitalia*; a volte è un volto in forma di vagina (*khoiros* è chiamata la vulva femminile, ma il termine greco significa maiale; e il maiale è l'animale sacrificale di Demetra, presente in diverse prassi rituali⁸). L'associazione resta viva nel *Faust* di Goethe che dal Blocksberg durante la *Walpurgsnacht* riconosce fra le streghe "la vecchia Baubo" che "vien sola soletta, sur una scrofa ella monta alla vetta"). Scrofe o porcellini al margine, una minuziosa *Quellenforschung* condotta sul *Protrepticum* di Clemente da un collega della Complutense, conferma che il teologo alessandrino costruì la sua opera a partire da un trattato orfico sui misteri del III secolo in forma enciclopedica che si rifaceva a una fonte seniore, una sorta di trattato cosmogonico ove i fondatori dei vari culti misterici sono trattati in ordine alfabetico con istruzioni per la celebrazione di un culto sincretico di vari Misteri (dionisiaci, orfici, eleusini, ed altri minori); l'origine di entrambi è inconfutabilmente alessandrina. Clemente poi, usando anche altri materiali, rese più dettagliata la parte dedicata ai Misteri Eleusini (II.22.6-7) in cui vedeva rappresentati ed estremizzati tutti i vizi dei miti greci (HERRERO DE JÁUREGUI 2007 e 2010).

Nell'Egitto imperiale l'orfismo raggiunse un enorme prestigio che forse rafforzò l'idea che il paese ne fosse la culla. Per la ricchezza della documentazione papiracea lo scenario alessandrino consente di osservare meglio che in qualsiasi

⁸ Evidente eziologia mitica di un rito; l'unica testimonianza iconografica non egiziana fu trovata nel tempio ellenistico di Demetra e Kore a Priene (Asia Minore) dove appaiono alcune statuette con volto e genitali femminili ibridati, che fanno supporre la stessa base antropologica, anche se non vi si può identificare con assoluta certezza Baubo (O'HIGGINS 2001, p. 44).

altra regione la molteplicità di direzioni in cui il movimento proiettò la sua influenza. La letteratura orfica alessandrina sui misteri di Demetra-Kore costituì la base popolare di molti testi di scongiuri magici attestati in papiri e in lamine orfiche, ma in un piano intellettualmente più elevato servì da ispirazione poetica per le speculazioni gnostiche, le falsificazioni giudaiche, per la poesia di un Nonno di Panopoli, e finse soprattutto da base allegorica per la filosofia neopitagorica e neoplatonica.

Possiamo dunque pensare che l'Alessandria tolemaica, oltre alle Tesmoforie, accogliesse altre ritualità di ispirazione ateniese e che la versione orfica della leggenda eleusina abbia messo radici in Egitto proprio per la celebrazione dei "Misteri" dell'Eleusi canopica. Attribuendo le fonti di Clemente ai dintorni di Alessandria si risolve perfettamente il problema del rapporto ambiguo tra i testi, anche quello tra l'Eleusi attica e quella di Alessandria, in una dinamica permanente di rispondenza e alterità, di somiglianza e differenziazione. I misteri eleusini dovettero configurarsi come elementi di grande rilievo nel panorama religioso egiziano dei primi secoli dell'era cristiana con cui i padri alessandrini – Clemente e Origene *in primis* – dovettero confrontarsi intellettualmente.

Nonostante i riscontri filologici, la refrattarietà ad ammettere la pratica dei Misteri nella Eleusi alessandrina resta tenace⁹, forse proprio in reazione alla tesi che sosteneva la nascita dell'eleusinismo in Egitto. Leggendo l'*Atena Nera* di Bernal (1987) che suggeriva che il culto demetriaco fosse stato importato in Grecia dalle egizie danaidi, con certo comprensibile scetticismo Elémire Zolla si interrogava sulla possibilità di ricondurre a fonti egiziane l'intero complesso dei Misteri attici: «Non so quanto sia vero, so però che nell'antichità ci si lasciava andare a queste ipotesi, come risulta da Diodoro Siculo, ma mi basta leggere il trattato su Iside e Osiride di Plutarco *dove i miti sono capovolti, fatti proliferare ricomposti incessantemente* e via via si rivela che Plutone è Serapide, anzi Osiride, che Persefone è Iside, che Serapide proverrebbe da *saírein* ed è colui che rimette in ordine il cosmo, perché *saírein* vuol dire spazzare, ordinare e abbellire, che infine a Sais la statua di Atena è di fatto una figura di Iside. Altrettanti spunti di rimeditazione e rinarrazione» (ZOLLA 1994, pp. 191-192).

Multas per gentes et multa per aequora vecta

«Peregrino del mare, se da lungi tra i flutti vedi brillare il fuoco dell'Etna, i lini tutti spalanca al vento, e corri!» (Ettore Romagnoli, *Poesie*)

Come sensibilissimi sismografi, miti e riti registrano il riattivarsi e rimodularsi degli archetipi nel grembo accogliente del Mediterraneo ancor prima

⁹ NILSSON 1957, p. 66: «The Eleusinian Mysteries were not transferred to Alexandria, but the cult of Demeter in this city was influenced by them».

che avvengano. Movimenti piccoli e grandi ridisegnano le mappe religiose. Una prerogativa riconosciuta al mito delle due dee è proprio la capacità ad aprirsi a incontri nuovi e a localizzazioni sempre diverse «configurando una cartografia senza confini, capace di abbracciare molteplici sedi di comunità umane» (SFAMENI GASPARRO 2006, p. 82). Così questo mio periplo demetriaco, condotto senza bussola e senza mappe sul filo di letture disordinate fuori dal mio habitat di ricerca, non può non proseguire in *Trinakria* ove numerosi studi – *in primis* quelli sapientemente condotti da Giulia Sfameni Gasparro – sottolineano lo spazio privilegiato occupato da culti della dea approdati nell'isola in epoca tolemaica grazie ai *negotiatores* sicelioti e italici e alle interazioni culturali-religiose da questi propiziati (SFAMENI GASPARRO 1986, 1998, 2000, 2008).

Ma in Sicilia Demetra era da tempo immemorabile la dea arcaica dell'agricoltura, forse sotto diverso nome ancor da prima dell'arrivo dei greci – di cui ci parlano, tra gli altri, Erodoto, Aristofane, Pausania e le tracce dei templi a lei dedicati rinvenuti a Enna, Morgantina, Agrigento, Gela – e della possibile espansione dell'eleusinismo. Moltissimo prima di ipostatizzarsi nella romana Cerere, cui secondo Cicerone era stata consacrata l'isola intera, era una matura divinità rusticana destinataria di riti propiziatori per la semina e il raccolto. Nella Magna Grecia, specialmente la siceliota, ove il tempo sacro era scandito dall'avvicinarsi delle stagioni in armonia con il lavoro dei campi, a Demetra portatrice di frutti (*Malophoros*) si consacrano feste agrarie con un marcato protagonismo femminile (NILSSON 1957, pp. 313-328; BURKERT 2003, pp. 444-450). Polieno ricorda rituali simili alle Tesmoforie ateniesi ad Agrigento (Polyaen. VI,1,1); Platone (*Ep.* VII, 39 c-d) e poi Plutarco (*Dio.* 56) li situano nell'acropoli di Siracusa, come Diodoro Siculo che li definisce *demetriai*, aggiungendo che si svolgevano nel periodo della semina, duravano dieci giorni ed erano “splendidi per il magnifico allestimento” (V,4). L'epiteto *thesmophoros*, adoperato per indicare la dea, dimostrava un vincolo inequivoco con le feste ateniesi (SFAMENI GASPARRO 1986), con varianti rituali locali in direzione di una ancora più accentuata esaltazione della fertilità umana e naturale, come indicano per esempio i dolci di sesamo e miele con forma di genitali femminili chiamati *mylloi* esibiti nelle processioni, o le chiavi rituali connesse con il ruolo della dea come protettrice della fecondità e del parto, cui le donne si rivolgevano con la supplica di dare alla luce senza dolore. A Demetra si consacrava il potere del grembo femminile che, come le viscere della terra, incubava il mistero della germinazione. Demetra era la terra che produce le messi (*Xanthe*, *Chloe*), adorna della più ricca vegetazione (*Euchloos*, *Helegerys*), e quindi dell'agricoltura, ma la grande fecondatrice, la *pammator*, era come Iside una legislatrice perché è l'agricoltura ciò che affeziona il pastore errante a una terra, a un *genos*, a una *polis* e ai suoi *nomoi*. Attraverso vari momenti di transizione rituale, le Tesmoforie ripercorrevano i passaggi della *via crucis* fatta di misteri dolorosi e misteri gaudiosi – *Ano-*

*dos, Nesteia, Kalligeneia, Nekya*¹⁰ – della «dea digiuna e affamatrice della terra, in cerca della figlia Kore misteriosamente rapita» giunta ad Eleusi alla corte di Celeo e Deianira nei panni di una «vecchia grama e luttuosa raminga e disperata» (ZOLLA 1994, p. 192). Alle sue peripezie si richiamavano momenti precisi della festa, come nelle Tesmoforie attiche¹¹.

È probabile che, in seno alle Tesmoforie, in onore delle dee si svolgessero anche cerimonie dal carattere iniziatico, la *Katagoge*, legata alla discesa di Kore agli Inferi, l'*Anakalypteria*, in ricordo delle nozze tra Kore e Ade, l'*Anagoge*, per celebrare il ritorno di Kore dalla madre. A Enna e nella vicina Pergusa dovevano essere vissute con particolare enfasi le ritualità legate al ratto di Persefone da parte del dio degli inferi, poiché in questi luoghi si era appunto svolto tale evento secondo fonti interessate a sostenere la primogenitura siciliana dell'episodio mitico¹²: mentre raccoglieva fiori – il giacinto azzurro che più volte appare nella *imagerie* di Cristina Campo – ai piedi dell'Etna, la fanciulla era stata rapita da Aidoneo che l'aveva condotta nel suo regno tenebrico. Possibilmente il mito veniva riproposto attraverso un apporto scenografico, un *drama mystikon* – un "dramma iniziatico", come lo definisce Clemente Alessandrino – che consisteva in una pantomima accompagnata da canti sacri e da formule votive che inscenava la storia del rapimento della figlia, la ricerca della madre e, dopo molte peripezie, il ricongiungimento di entrambe (ROHDE 1970, p. 292).

In un'immensa spirale di secoli l'archeologia ha restituito molteplici testimonianze della fiducia dei nostri avi del Sud nelle due dee in forma di oggetti

¹⁰ «Sull'isola la dea era venerata principalmente nella sua accezione tesmoforica, dunque con una ritualità incentrata sulla fertilità, certo non solo agraria, ma anche e soprattutto con una chiara funzione 'regolatrice' dell'elemento femminile all'interno della compagine poliade» (NATALE, p.193).

¹¹ Il primo giorno si celebrava l'*Anodos*, quando si recuperavano dai *megara* sotterranei i resti dei maialini sacrificati – *choiros* è immagine del sesso femminile – insieme alle pagnotte con forma di genitali maschili, che si mescolavano con rami di pino, e da questo composto si attingeva una sorta di concime per fertilizzare i terreni; il secondo giorno è quello della *Nesteia*, celebrazione del lutto e della sterilità (umana e naturale), dell'assenza di rapporti sessuali, giorno di alterità, di morte, in cui si drammatizza la necessaria scomparsa del seme e della giovane donna (Kore), che scende nel mondo sotterraneo e sposa Ade, unione inevitabile, in ogni caso, per tornare alla normalità e per ottenere la fertilità, sia a livello della terra (dove è sepolto il seme), sia a livello della donna, che passa nella cultura greca, necessariamente, attraverso l'inversione della *parthenos* – nel suo allontanamento e morte rituale – alla fertilità attraverso il matrimonio. In questo giorno forse si drammatizza il ritorno periodico della *gyne* a quella morte infertile (quella di Kore), necessaria per raggiungere la fertilità, ma si ricorda anche il *hieros gamos* della dea. Nella *Kalligeneia*, il terzo giorno, e nelle Tesmoforie in generale, la gioia viene dalle possibilità di "questa bella generazione" unita a quella della fertilità della terra.

¹² Si tratta ovviamente della versione che sostiene l'ambientazione siciliana, suggerita già in Pindaro (*N. I.* 13-14), ripresa da Pausania (8, 37, 9). Diodoro (5, 3, 2), centro della Sicilia, come Cicerone (*Verrine* 2, 4, 106-111), poi ripresa, oltre che da Ovidio, da Hyg. *fab.* 146, e da altri autori fino a Claudiano (*Rapt. Pros.* 2, 18-35).

votivi a carattere mimetico e metonimico riconducibili a un ampio ventaglio temporale che dall'età arcaica giunge alla romana: terrecotte votive di divinità femminili con il capo sormontato dal *polos* (il copricapo cilindrico tipico delle dee madri), una cospicua quantità di *ex voto* in cui le dee reggevano una fiaccola e il porcellino, statuette dedaliche nella Lucania, ove la spiga d'orzo è tema numismatico già nel VI a.C., statuette in terracotta di Demetra stante o delle due dee sedute in trono. In sostanza la coroplastica rappresenta divinità femminili connesse con il mondo tellurico e della fertilità identificabili tanto con Demetra come con Persefone. Sappiamo che in un rapido dinamismo evolutivo, mito e rito passarono al contesto punico e le dee furono inserite nel pantheon cartaginese dal quale trasmigrarono all'Occidente fenicio, specialmente in Sardegna, sincretizzandosi con elementi pertinenti a culti agricoli nuragici: lo testimoniano in particolare terrecotte figurate femminili con fiaccola e porcellino, *thymiateria* a testa femminile, *ex voto* fittili, statuine di *kernophoroi*, lampade. I manufatti che riflettono l'ideologia demetriaca sono oggetti con funzione evocativo-talismanica, gratulatoria, apotropaica, ma anche amuleti o lamine con testi magici.

La dimensione di una religiosità ancora imbrigliata, dopo secoli, nella ritualistica pagana affiora anche negli aspetti magico-superstiziosi di alcune manifestazioni del folklore meridionale. Tradizioni popolari che si avvalgono della divinazione e guarigione (in connessione con l'indole *kourotrophos* della dea presente nel mito) ci trasmettono pratiche che erano/sono? esercitate dalle donne nella Sicilia rurale ma risultano comuni a tutto il sud, alla Calabria e soprattutto alla Basilicata ove ancor oggi in ambito contadino si mantengono vive prassi assai peculiari ricollegabili ai culti demetriaci. In vecchie foto in bianco e nero guardo i volti austeri di queste anziane infascinatrici messapiche, che appaiono trasfigurate dalla fede veemente di una sapienza arcaica mentre toccano la fronte di adolescenti vittime di malocchio o altri sortilegi (molte di loro, ancora negli anni '60, si chiamavano Core), e le liberano da *lu' nfascinu*, o le *masciare*, che come Demetra con Demofonte/Trittolemo con semi di papavero a oppio preparano la *papagna* o il *pupiddu* per calmare o curare i bambini irrequieti o deboli, e ripetono cantilene e scongiuri (forse per questo Cicerone raccontava che le sacerdotesse romane di Cerere nell'Aventino provenivano esclusivamente dal sud). Queste memorie di un meridione pagano che non conosco mi affasciano come il sud del mio paese di adozione dove vecchie gitane avvolte di nero sbucano all'improvviso porgendo ai passanti i loro rametti di rosmarino mentre biasciano parole incomprensibili (e come Demetra non lesinano in maledizioni!).

Vergine e madre, figlia di sua figlia

«Oh tutta pura, Davide, tuo progenitore, ti chiamava nei suoi canti 'fertilissima montagna coagulata'; il divino Salomone, nel Cantico, senza dubbio chiama te 'letto'; Isaia, 'virgulto', Giacobbe ti ha visto come scala, un altro come 'porta dalla quale Dio rinnova l'umana argilla'» (da un *Theotokion dell'Orthros* del 3 settembre).

La cristianizzazione di Demetra, «la divinità che dona come una madre» (WEIL, Q. III, p. 396), e della sua poliedrica fisionomia, implicò un processo iconotropico attraverso modalità di appropriazione che, nell'apparente continuità del motivo iconico, implicarono una trasformazione semantica profonda. Nella trama complessa di una serie di contaminazioni, prima di metamorfosarsi in santa, la dea patrona dell'agricoltura venne assimilata, come tante divinità femminili di numerosi altri panteon, a Maria¹³.

Alcuni tentativi di mitizzazione/divinizzazione della Vergine si erano già realizzati in seno all'eresia montanista che la qualificava 'divina' (*diva*); un'altra eterodossia mariologica fu quella dei Colliridiani, una peculiare setta di cui ci parla Epifanio di Salamina nel suo *Panarium* nata forse in Tracia e poi diffusasi in Arabia, adoratrice di Maria *Regina coeli* cui offriva piccole ciambelle rituali (in greco *kollyris*). Epifanio accusava acerbamente i Colliridiani di onorare Maria 'al di là del lecito', richiamandoli alla ipostasi creaturale della madre di Gesù, consustanziale a noi ma non a Dio. Ci troviamo alla vigilia di intensi dibattiti dottrinali che precedettero la celebrazione dei concili ecumenici del V secolo. La Chiesa ufficiale, impegnata nell'ardua formulazione dei *dogmi* trinitari e cristologici, cercò in ogni modo di scoraggiare per i santi e per Maria ritualità devozionali simili a quelle che si tributavano a divinità pagane: curiosamente il concilio ecumenico del 431 dedicato al mistero teandrico della incarnazione di Cristo e alla legittimazione dell'appellativo *Theotokos* per la *Μήτηρ του Θεού* fu

¹³ Molto pertinenti le riflessioni di EVOLA 2009, p.159: «È cosa abbastanza evidente che gli attributi teologici di Maria Vergine nel cristianesimo sono una assurdità se ci si riferisce alla parte che la madre di Gesù ha nei Vangeli; essi sono comprensibili solo come una trasposizione ad essa di quelli che furono già propri alla Grande Dea paleocristiana. Perfino alcuni attributi delle litanie canoniche come "madre inviolata", "verGINE possente" hanno una tinta 'durgica' ma non meno quelli di "giardino chiuso e di fonte suggellata". Non mancano tratti amazzonici nelle antiche invocazioni così per es. nell'Inno Acatista: la "sposa inviolata" viene detta "generatrice della luce indicibile", "maestra che supera ogni insegnamento", "illuminatrice dello spirito dei credenti", "entrata alla porta del paradiso", "scienza radiosa della grazia", "lampo che illumina l'anima", "fulmine che atterrisce i nemici", ecc.». Fra le *epiklesis* che l'eucologia liturgica ha assegnato a Maria, c'è anche quello di *Regina coeli* (probabile ascendenza della Regina del Cielo Ishtar-Inanna menzionata in Ger. 7:18, alla quale circa nel VII sec. a.C. si sacrificavano pani e vino, «frutto della terra e del lavoro dell'uomo») cui si collegano i riti di incoronazione regale dei simulacri mariani ed una iconografia assai significativa. Per una connessione misteriosofica fra Maria e le vergini seminatrici, vd. la dedica a Maria di KREMMERZ 1954, pp. 215-217.

celebrato ad Efeso, dominio della *potnia* Artemis anagogicamente ipostatizzata nella Vergine.

Il culto mariano si sviluppò secondo direttrici teologico-canonistiche e sincretico-popolari: binari che a volte si sovrapposero, altre si divaricarono sino a perdersi di vista. Nelle prime rientrava l'estensione alla madre di Gesù di una triade di epifanie del divino femminile – verginità, maternità e sapienza – che già si intrecciavano nella figura di Demetra. Nelle *Dionisiache* Nonno di Panopoli esplorava la relazione fra Persefone e Demetra, la loro mutua fusione e il sincretismo che sperimentavano rispetto ad altre dee come Rea, Gea e Cibeles: Rea se identifica con Demetra, e Demetra e sua figlia, l'ineffabile Kore, apparivano come due versioni della stessa dea, con varianti minime. Questa ibrida identità si rifletteva anche a livello morfo-lessicale: le dee appaiono menzionate al duale – troviamo riferimenti a τὸ θέω o τὴν θεομορφῶν, o, incluso, alle Demetre (BERNABÉ, 1978, p. 45) – con un significato intensamente simbolico. La verginità nella religione greca e in generale mediterranea si coniugava senza ambiguità con la fecondità e la maternità; la *potnia*-Grande Madre primigenia, la *Mater Matuta*, sommava l'una all'altra come Maria che è Vergine ma anche madre. Verginità feconda, maternità vergine. Demetra è madre, ma è anche *kore*, intendendo che non ha uno sposo, pur avendo una figlia; al contrario Kore-Persefone ha uno sposo con il quale tuttavia non genera figliolanza. Non dimentichiamo che Kore non è solo la 'fanciulla' ma anche la linfa germinatrice del virgulto (*koros*). Ed è anche la terra, non quella della superficie, che appartiene a sua madre, ma quella interna e profonda, il suo nocciolo oscuro¹⁴. Il fatto poi che Zeus si unisca all'una come all'altra svela in Proserpina il carattere di unità fra medesimezza e alterità che la fa coincidere con Demetra. Questa sovrapposizione fra madre e figlia è stata anche messa in luce da Agamben (AGAMBEN, FERRANDO 2010, pp. 8-9). L'interscambiabilità fra l'una e l'altra, o la identificazione dell'una nell'altra ravvisabile appunto anche nell'assimilazione di entrambe alla Vergine, ha un bel riflesso in ambito letterario-etnografico: Carlo Levi, l'autore dell'indimenticabile *Cristo si è fermato a Eboli*, rintracciava nella sapienza arcaica dell'aspra Basilicata l'*outillage* di un "paganesimo perenne"; ma la Madonna nera venerata in quelle terre non gli evocava Demetra, bensì la

¹⁴ «“La dea tutta bionda” – solo essa stessa – Demetra la grande madre, venne a contrarre nozze attraverso sua figlia, poiché lei non poteva arrivare a quel re al centro della terra. Ma non era anche lei la terra? La terra luminosa di quando il sole ha trovato il modo di fissarsi su di essa, e che all'interno è nera. E così Demetra la Nera, quando entra in lutto per sua figlia, mostra la condizione stessa della terra, in sé stessa e nel suo rapporto con il sole. E la condizione stessa della madre che solo al buio concepisce il frutto che darà alla luce. Mentre Persefone, la ragazza che si inchina per tagliare il fiore, fiore lei stessa, soffre mentre viene divorata dalla terra la sua passione di figlia. [...] Persefone è la figlia della madre, e loro due, madre e figlia, sono sorelle come se fossero due fasi dello stesso astro, sono le “Dee di Eleusi”, le uniche che li regnano» (ZAMBRANO 1993, pp. 359-360).

sposa del dio Ade («La Madonna dal viso nero, tra il grano e gli animali, tra gli spari e le trombe, non era la pietosa Madre di Dio, ma una divinità sotterranea, nera, delle ombre del grembo della terra, una Persefone contadina, una dea infernale delle messi»).

In Spagna Demetra si risemantizza nelle numerose *Señoras del Prado*, festeggiate nelle feste patronali di molte città di chiara vocazione agricola (Cáceres, Madrid, Toledo, Guadalajara, Cuenca, Ciudad Real, Lerida, Albacete, Murcia). L'antropologo Caro Baroja dedica interessanti riflessioni alla *Señora del Prado*, patrona agricola con precisi attributi vegetali: agghindata come una Cerere riceve offerte di cereali (frumento e orzo), fiori colorati, frutti e ortaggi di dimensioni inusitate ma soprattutto grandi pani. Le si chiede aiuto contro penurie e carestie (CARO BAROJA 1974, p. 69). Nelle nicchie lungo le strade polverose della campagna del centro peninsulare capita di trovare Vergini che come la *Demeter Hennaia* sorreggono con in braccio sinistro il Bambino e con la destra un mazzetto di spighe. Sincretismi, assimilazioni, contaminazioni: le feste popolari spagnole, le amatissime feste patronali che spingono gli abitanti della città a tornare al 'natio borgo selvaggio' per la consueta celebrazione liturgica ma soprattutto per la gioiosa e catartica *fiesta* vespertina, attingono alle arterie segrete e ammalianti di un passato paganeggiante che in Italia sopravvive – ma meno numinoso, spensierato e magico che nel paese iberico – specialmente nel Sud: la kermesse processionale di S. Agata che fonde l'elemento demetriaco con il dionisiaco, ha qualcosa di drammatico e grave. Buttita mette in relazione, *mutatis mutandis*, 'los pasos' delle processioni mariane e pasquali tanto nel nostro Meridione come in Andalusia, con quelli degli iniziati, e l'analogia mi sembra calzante (BUTTITA 2017).

Di ritorno alla prima Eleusi

«Avari i tuoi figli, oh Dea, non esibirono il tuo onore per le strade e i mercati, ma lo conservarono nel segreto santuario del loro cuore» (G. W. F. Hegel, *Eleusi*, 1796)

L'esistenza di una comunità cristiana ad Eleusi è documentata dalla basilica – esterna al santuario – dedicata a S. Zaccaria, fondata probabilmente a metà del V sec. d.C. e interamente costruita con materiali di riutilizzo non lontano dal pozzo chiamato *kallichoron*, dove, secondo Pausania (I,38,6), le donne danzavano per Demetra (BURKERT 1981, p. 200). Prima di allora non si ravvisano testimonianze archeologiche di edifici di culto cristiani né all'esterno né all'interno del *temenos* pagano. La pratica dei rituali misterici persiste verosimilmente almeno fino alla seconda metà del IV sec., logicamente con una maggiore intensità durante il regno di Giuliano: in questo periodo scelgono di essere ini-

ziati, forse imitando il *basileus*, alcuni membri dell'aristocrazia tardoantica. Fra i riscontri prosopografici risulta interessante il caso di *Vettius Agorius Praetextatus*, proconsole di Acaia nel 362-364, che si oppose alle disposizioni del 364 concernenti la proibizione dei sacrifici notturni in Grecia proprio perché tale divieto non avrebbe permesso la celebrazione dei Misteri. Sappiamo che l'alto funzionario provinciale decise di iniziarsi insieme con la moglie *Aconia Flavia Paulina* (BALDINI LIPPOLIS 2006, pp. 287-288). Negli stessi anni è attestata dalle fonti l'iniziazione del retore e filosofo Eunapio di Sardi per mano di uno ierofante discendente dalla illustre famiglia degli Eumolpidi. Come già ho detto, lo storico pagano Zosimo identifica questo personaggio con Nestorio, celebre per aver salvato Atene dalla distruzione durante il terremoto del 375, a cui Giuliano aveva affidato la restaurazione del culto in processo di forte decadenza. Non pare sensato ipotizzare che, dopo la risemantizzazione cristiana del santuario, il cammino di Eleusi possa aver continuato ad essere percorso e celebrati i Misteri della dea come spesso avvenne nel caso, ben studiato (TEJA 2007, CANETTI 2010), dei culti taumaturgici-incubatori pagani soppiantati da omologhi di segno cristiano senza variazioni morfologiche significative. Le prassi rituali originarie in quei casi a volte sopravvivevano e, tollerate dai vescovi, si svolgevano simultaneamente alle cristiane in modo clandestino, confermando l'equilibrio omeostatico raggiunto dai due sistemi religiosi. Le autorità ecclesiastiche cristiane conoscevano l'emblematicità di Eleusi: nell'antica area del santuario le ricerche archeologiche, che hanno registrato un numero abbastanza alto - in percentuale sicuramente maggiore rispetto ad altre zone dell'impero - di croci rozzamente scalpellate sulle fronti degli *agalmata*, confermano l'esistenza di un insediamento ecclesiastico nel bel mezzo del tracciato della *hiera hodos*, quasi si volesse esorcizzare il pericolo che il cammino dei *mistai* fra Atene ed Eleusi potesse di nuovo essere percorso (BALDINI LIPPOLIS 2006).

Sebbene Eunapio scrivesse nella Vita del filosofo Massimo che Demetra e Persefone erano sparite per sempre, nel trascolorare dei secoli i cristiani ortodossi non permisero che le dee disertassero il luogo della loro teofania più densa di significati. La dea non morì ma sopravvisse nella codificazione dei miti cristiani di *haghia Dimitra* / *haghios Dimitri di Elefsina*, venerati nel paese come protettori della fecondità dei campi, e del lavoro contadini.

Patrick Leigh Fermor, nel romanzo *Mani. Viaggi nel Peloponneso*, descrive con brillante *verve* narrativa le sue errabonde latitanze nell'ultima propaggine del Peloponneso, selvaggia, quasi inaccessibile abitata da entità numinose di cui l'autore sembra voler intercettare l'alito divino. L'intrepido esploratore inglese, ammalato dal suo fitto patrimonio di leggende, in una bella pagina del suo diario odeiporico racconta come la pietà polare cristiana era andata in soccorso dell'«*ancien regime* soprannaturale» quando accadde ciò che l'imperatore Giu-

liano non era riuscito a scongiurare, ovvero che le antiche divinità non venissero private delle loro dimore: «Gli dèi furono catturati, battezzati e mimetizzati; le loro sedi furono distrutte o riconvertite, e su di esse si innalzò, per così dire, una bandiera vittoriosa. Alcuni degli spodestati riuscirono a mantenere i piedi su due stazze. Altri – insignificanti come possibili capi di una controrivoluzione o del tutto inaccettabili – furono messi fuori legge in blocco [...] Si lasciò che una mitologia al bando si rintanasse e vagasse per i monti, per morire prima o poi – si sperava – di inedia. Ma per un misto di antica reverenza e forse di carità cristiana, i paesani soccorsero quegli esseri, ed essi sono ancora con noi!» (LEIGH FERMOR 1958).

Se appassionante era stato il processo di assimilazione e sincretismo avvenuti nel Mediterraneo antico fra le religiosità di popoli che erano entrati in comunicazione con greci e romani, ancor più ricco di fascino fu questo suo dilatato prolungarsi nel mondo cristiano, specialmente nell'ortodosso bizantino. Percorsi a volte labirintici che oltre alle dimensioni dello spazio, del tempo, dei riti e delle tradizioni ibridizzavano alcune figure del panteon politeista le cui ascendenze non sempre erano riconducibili a matrici mitologiche precise. Il santorale straripa di risemantizzazioni agiografiche, curiosi furti di identità che interessano la *Pars Orientis* ma in minor misura anche la *Occidentis*. Il campionario è enorme e fantasmagorico: l'*anargyro* San Ciro è una cristianizzazione della *Kyra* egiziana, Iside; Santa Barbara del *basileus ton Theon*, San Mercurio, uccisore dell'Apostata, è una continuazione del suo omonimo pagano, S. Cosma e Damiano perpetuano i Dioscuri; nel bel saggio intitolato "Persistenze greche e corse" Zolla spiega come il dionisismo persiste in San Dionigi (ZOLLA 2016).

La *despoina* Demetra non sparì dalla Grecia quando arrivarono le turbe dei barbari né le tuniche funeste dei fanatici monaci cristiani. A Eleusi un suo *agalma* marmoreo, sfuggito al feroce zelo iconoclasta – permase segreto il luogo in cui trovò ricetto – continuava a ricevere attenzioni culturali a principio del XIX secolo: adornato di ghirlande florali, il grande busto femminile con una *cista mystica* sulla testa, sotterrato fino a mezzo petto, contemplava benevolo folle rusticane implorargli la prosperità dei campi, l'abbondanza dei raccolti e la fecondità delle spose¹⁵. Per il popolo contadino non era la dea ma una sua ipostasi inesistente, Santa Demetra, mai canonizzata e perciò priva di *dies natalis* nel martirologio della chiesa bizantina. Queste pervivenze, secondo me, sebbene rare ed eccezionali, non sono fenomeni pertinenti esclusivamente all'ambito della laografia (PONTANI 2006-2007, p. 199, n. 48): Χριστιανοὶ γεγαῶτες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες ἐνθάδε ναιετάουσιν ἀπήμονες, come conferma anche il poeta bizantino Pallada (APIX, 528).

¹⁵ In realtà non si trattava nemmeno di Demetra. L'*agalma* rappresenta una delle due sacerdosse *cistophorai* che nel cammino della grande cerimonia recavano gli oggetti sacri, e che erano state collocate come cariatidi nel *Telesterion*.

Trasformata in santa patrona dell'agricoltura e protettrice dei contadini attici, Santa Demetra ricevette secoli di attenzioni culturali, fino a quando arrivarono un paio di accademici inglesi (Edward Daniel Clarke accompagnato dal pupillo *Cripps*): comprate le autorità turche con la *eulogia* di un telescopio, rapirono la statua come Ade fece con Persefone per portarla all'Università di Cambridge. L'imbarcazione su cui viaggiavano subì un naufragio: si parlò di una fallita nemesi divina. Il simulacro dell'esule dea che probabilmente era stato oggetto di culto più a lungo di qualsiasi altra al mondo, finì nel Fitzwilliam Museum¹⁶, umiliato e ignorato da tutti. Ma anche a distanza la sua *dynamis* causò l'inaridimento della pianura: la santa, mimema marmoreo della vendicativa dea, si era incollerita. La sua epifanica sacralità, non troppo rassicurante, si rivelò poi occasionalmente sotto mentite spoglie – come Demetra nella reggia di Celeo – : così accade in una storia resa popolare dall'archeologo francese François Lenormant; assorbita dalla letteratura scientifica per mediazione di Charles Picard (PICARD 1940, p. 118), fu resa poi celebre da Mircea Eliade in una pagina deliziosa intitolata *The bus that stops in Eleusi*: «L'episodio più commovente della mitologia cristiana di Demetra avvenne all'inizio del febbraio 1940 e fu ampiamente riferito e discusso dalla stampa ateniese: a una fermata dell'autobus Atene-Corinto salì una anziana, "magra e rinsecchita, ma con grandi occhi molto vivaci"; poiché non aveva denaro per pagare il biglietto, il controllore la fece scendere alla stazione seguente, quella di Eleusi, appunto. Ma il conducente non riuscì più a mettere in moto l'autobus e, alla fine, i viaggiatori decisero di fare una colletta per pagare il biglietto della vecchia. Questa risalì sull'autobus, che ora poté ripartire. Allora la vecchia disse: «Avreste dovuto farlo subito, ma siete degli egoisti; e già che sono qui, vi voglio dire ancora una cosa: sarete castigati per il modo in cui vivete; vi saranno tolte persino l'erba, e l'acqua!». «Non aveva ancora finito la sua minaccia» – continua l'autore dell'articolo pubblicato su *Hestia* – «ed era scomparsa [...] Nessuno l'aveva vista scendere. E si andò a riguardare il blocchetto dei biglietti per convincersi che era veramente stato staccato un biglietto» (ELIADE 1982, pp. 415-416). I greci, popolo immaginoso e affabilmente irrazionale, non fecero fatica a convincersi che si trattava di una epifania della madre di Kore, che come nell'Inno pseudo-omerico aveva annunciato terribili catastrofi nella dimora dei sovrani di Eleusi, così vaticinava un'imminente

¹⁶ Un tentativo interessante di armonizzazione della sapienza antica con la visione cristiana della storia lo rintracciamo nell'invenzione cristiana di testi oracolari pagani ex post che dovevano dimostrare come già in epoche remotissime gli elleni avessero profetizzato la *Parousia* del Cristo. Dopo la conquista di Cizico, gli Argonauti fondarono un tempio; in seguito alla loro richiesta all'oracolo di rivelare a chi dovesse essere consacrato, esso annunciò loro che doveva essere dedicato a Maria. Gli eroi pagani non compresero il messaggio e pensarono a Rea, madre degli dei; ma sotto il regno di Zenone l'antico luogo di culto venne finalmente dedicato alla madre di Dio (Malala IV,8). Sull'importanza della tradizione di Malala per la ricostruzione del primo libro della Teosofia di Tubinga, cf. BEATRICE 2001, p. XVII.

disgrazia: i testimoni dell'epoca lo interpretarono come una funesta previsione della seconda guerra mondiale che cominciò nel paese un anno dopo. Circa ottant'anni prima, un anziano sacerdote macedone aveva raccontato a Lenormant un'altra storia di Santa Demetra: in essa si manifestava come caritatevole e ricchissima signora di Atene, cui un pascià turco aveva rapito la bellissima figlia, portandola poi a Souli. Alla fanciulla venne concesso di trascorrere alcuni periodi con la madre in coincidenza dei quali i campi tornavano felici e la natura rigogliosa. Nonostante le ambagi dal sapore politico-ideologico, la trasposizione narrativa garantì a Santa Demetra una calda devozione popolare. Non ha a che fare con turbanti, caffettani e turcofobie greche il fatto che le montagne di Souli nell'Epiro sovrastino la valle ove secondo un mito l'Acheronte si univa al Cocito in una geografia sacrale dalle molteplici vene sotterranee e segrete: è qui dove si ubicava uno dei tanti punti di entrata di Kore al regno di Ade. Tradizioni simili raccolte oralmente da Lenormant anche in Macedonia furono confermate da Lawson in Arcadia: sulle montagne che si aprono al fiume Lafone si trovavano le 'buche del diavolo', un altro ingresso al regno dell'Innominabile. In queste zone era vietato alimentarsi di maiale, un tabù che bisognava assolutamente rispettare (circostanza che Lawson attribuisce poco verosimilmente al fatto che i porcellini avessero relazione sacrificale con la dea; più che a un surrogato mitico in realtà credo si debba alla forte presenza ottomana in quei luoghi). Terre montuose, ricche di vegetazione, campi coltivati o lasciati alla pastorizia sono dominio della *despoina*, una *kyria* benevola come la Vergine perché è la Vergine, e vi avvengono epifanie stranianti o salvifiche, luminose o perturbanti. In Etolia dove si coltiva tabacco, le piante sono affidate alla sua protezione, con soddisfazione della *genos* ormai estinto dei fumatori.

Ho vissuto in prima persona questa *Mischung* fra l'elemento cristiano e il pagano: in un viaggio, anzi, una missione diplomatica in Grecia per restituire ad alcuni monasteri femminili perduti, corrucciati nel Peloponneso profondo, reliquie martiriali *illo tempore* sottratte da crociati veneziani, insieme con il mio caro amico Giorgio Vespignani ed Enrico Morini, studioso il primo di Storia Bizantina, il secondo delle Chiese Ortodosse e responsabile della spedizione con tanto di nomina e salvacondotto pontifici, accediamo alla salita di una impervia strada di montagna ove solo si vedono trattori e muli. Dopo scosciamenti di castagni, roverelle, curve tortuose ed erte, arriviamo al monastero dove le monache con i loro lunghi, demetriaci chitoni neri e un austero Pope ci accolgono festosamente tra quinte d'ombra e odore d'incenso. Alle porte del piccolo edificio c'è un personaggio che sembra Trofonio, ma ancor più un *theios aner* pagano. È avvolto in pelli, la barba lunghissima, gli occhi ardenti: un cartello scritto a mano, maldestramente, dice: βασιλιάς των μελισσών. Chiama le api che si aderiscono al suo corpo come in un volo leggero e armonioso di farfalle e

poi a un suo cenno si spostano in una nube nera. Mentre all'interno delle mura si innalza il canto liturgico, fuori la gente sosta davanti al re delle api, stregata dallo sciame e dallo sciamano. Basta leggere le poesie di Angelos Sikelianos, di Costas Palamas, o di Odysseas Elytis, per avvertire quasi in modo epidermico la onnipresente contiguità, la *symphonia*, fra Ortodossia e *hellenikoteta* che da secoli si inalvea, con la sua inconfondibile impronta religiosa, nel suo passato mitologico e lo fonde con la spiritualità del cristianesimo d'Oriente. L'uso del termine *panagia* è spesso polisemico, rivolto alla Vergine, ma anche riverberato, rincarnato in divinità femminili classiche nella transignificazione di una venerazione verso la figura materna, quasi in una goethiana "discesa alle Madri".

La virilizzazione di un profilo agiografico

«*I rent the Veil where the Dead dwell:/When weary Man enters his Cave/He meets his Savior in the Grave / Some find a Female Garment there/And some a Male, woven with care*». (W. Blake, *The Key of the Gate*, 1804)

Sconcertante ma piena di fascino è la rimitificazione androgenizzante della santa in San Demetrio, identificabile con Άγιος Δημήτριος της Θεσσαλονίκης, conosciuto anche come Demetrio di Sermio, martire del siglo IV secolo la cui stilizzazione agiografica è quella di santo militare, sovente rappresentato in coppia con San Giorgio: entrambi raffigurati con volti di androgina indeterminatezza, imberbi, quasi femminei, sono giovani cavalieri che raggiungono la fisionomia agiografica di santi militari in epoca relativamente tarda (dopo l'ottavo secolo, in coincidenza con progressiva militarizzazione dell'impero). Mi sono chiesta se il rango equestre di S. Demetrio potesse avere un nesso con Demetra *Erinys* che appare insieme con Poseidone in forma di cavallo. Il contesto mitico-culturale di *Demeter Erinys / Melaina* è complesso: ha a che fare con la violenza subita dalla dea da parte di Poseidone ippomorfo, mentre era impegnata nella dolente ricerca della figlia. In seguito la dea aveva trovato un rifugio, quasi un luogo di letargo, in una grotta (è il mitologema della latenza divina come conseguenza di un lutto, seguita poi da una manifestazione/ritorno in connessione con i ritmi della fecondità naturale, vegetale e umana, presente anche nella mitologia dell'Oriente Prossimo almeno a partire dal II millennio a.C., con la sumero-accadica Inanna-Istar). In altre versioni è, con Poseidone, madre del cavallo Arione di una *Despoina* assimilabile a Persefone. A Colono, al nord est di Atene, si venerava *Poseidon Hippios* con le Erenni e Demetra in un culto che Clinton mette in relazione con il rituale di Eleusi, forse per la *agelastos petra* attestata nella grotta che era considerata una delle entrate naturali nel mondo sotterraneo (CLINTON 1992, SFAMENI GASPARRO 2006, pp. 95-98). Il già citato Patrick Leigh Fermor, nel

suo avventuroso *Mani*. *Viaggi nel Peloponneso*, ricorda che, non lontano da Figaleia, Demetra era venerata dentro una grotta come *epipetra*. Anche in questo luogo impregnato di antica sacralità (ereditata forse dalla tradizione micenica) nel cuore del boscoso del monte Eleo, Demetra-Melaina era rappresentata con una arcaica fisionomia teriomorfica (un corpo muliebre cui si univa una testa con una folta capigliatura equina, un possibile riflesso della sua identità tellurica). Pausania, il tuttologo periegeta, scrive: «La statua fu realizzata in questo modo: era seduta su una roccia ed aveva l'aspetto di una donna tranne la testa che, dotata di criniera, era quella di un cavallo, e da questa testa uscivano serpenti ed altri animali. Il suo chitone era lungo fino ai piedi, in una mano teneva un delfino, nell'altra una colomba (Pausania 8,25,5-7)». Quando gli abitanti del luogo trascurarono il suo culto e disattesero i sacrifici in suo nome, la *nemesis* della dea non tardò a manifestarsi: «i loro campi divennero sterili». È certamente affascinante – ma poco realista – pensare che la testa equina di Demetra sia il nesso con la santità equestre di San Demetrio e con l'edificazione di un modello agiologico in cui ciò che interessa è il nesso con il mondo agricolo e la sua fertilità; forse la coincidenza onomastica permetteva di ricorrere a un santo presente nel santorale, provvisto di certa autorevolezza, e da qualcosa che lo rendeva più rispettabile del modello di santità femminile incarnato dalla incanonica Santa Demetra: il 'carisma' della virilità. San Demetrio apostrofato *stereanos* ("che appartiene alla terra arida") in molti luoghi dell'Ellade è il patrono del lavoro dei campi e in ambito rurale gli spozalizi erano benedetti da lui: prassi votiva che ha perdurato fino ad epoca recente. Qualsiasi dubbio – io ne ho avuti molti – sulla identificazione del Demetrio *stereanos* con il tessalonicense si è dissipato scoprendo che in un contesto slavo/balcanico le festività relative ai cicli agrari sono presiedute da *agios Dimitri* (26 ottobre) e *agios Georges* (23 aprile), in date ripartite pressoché ad uguale distanza nell'anno, equinoziali, che richiamano il ritmo delle stagioni e delle attività agricole-pastorizie: in primavera, in occasione della festa prossima alla Pasqua di San Giorgio, era quando i pastori stabilivano le condizioni per l'utilizzo dei pascoli di montagna; in autunno, in prossimità della festa di San Demetrio, avveniva il ritorno del bestiame in montagna, l'inizio della seminagione, la degustazione del vino nuovo. Nel Sud d'Italia, ci sono varie feste patronali del Grano e del Pane dedicate al santo, come a San Demetrio Corone, in provincia di Cosenza, con la processione marcata da elementi contadini, o nell'abruzzese San Demetrio ne' Vestini dove i pani sfilano in processione; il culto di Santo è talvolta messo in connessione con opifici agricoli e botanici. A Specchia, in provincia di Lecce, nei pressi dell'omonima chiesa bizantina, San Demetrio è una nota azienda agricola che ha riscoperto con successo la coltivazione biologica di spezie e erbe officinali per tisane e infusi le cui profumate virtù farmacologiche sono in vendita persino nelle 'tiendas naturales' della mia città sull'Atlantico.

And when all that story's finished, what's the news?(William B. Yeats, *The Choice*)

Cosa provavano i *mystoi*? Cosa vedevano gli *epoptai*? In cosa consisteva la *Telete*? Quando il pronao del tempio si apriva un alternarsi di lumi e tenebre, bagliori e ombre, quando in quello stato di stupore ed incertezza che Plutarco paragona all'agonia del moribondo che lotta per la vita, gli iniziati accorrevano come falene verso la luce che veniva dall'*adyton* dove gli *agalmata* lavati e strofinati d'olio emanavano riflessi che facevano presagire la presenza dei numi, qual era la visione finale che si consegnava alla promessa del silenzio? In un passo che evoca alla mia memoria il tempo lontano delle vendemmie nel podere di Celincordia, un buon conoscitore dei ritmi contadini, Ignazio Buttita, riporta in questi termini la sua esegesi del rito eleusino: «L'uomo ai misteri eleusini, una volta morto, apprendeva d'avere un destino analogo a quello dei chicchi e dei grappoli: i primi, ridotti in farina, erano abburrattati e i grappoli ridotti a vinaccia si tramutavano in mosto; seguiva poi la metamorfosi, quando la farina inumidita e impastata si infornava e cominciava a lievitare; il mosto si infornava per ispessirlo, poi s'imbottava in una cantina umida e cominciava a ribollire. Alla fine sia cereale che mosto cedevano secondo il parere degli antichi la loro parte più preziosa, lo spirito. Alla stessa maniera l'uomo attraverserà il mondo dei defunti, imboccherà la direzione giusta se è stato istruito ai misteri e sopravviverà come puro spirito». Una esegesi semplice, colloquiale, che coincide con quella di Cicerone (Cic. *de nat. deor.* 2.66-67), e della sobria concretezza di Cicerone generalmente mi fido, ancor più se collima con quanto scrive Simone Weil («I Misteri erano interamente fondati da espressioni simboliche della salvezza dell'anima tratte dalla vita dei campi»¹⁷).

Se non erro, inizialmente secondo Burkert nella dottrina eleusina il tema agricolo era predominante rispetto a quello escatologico, ma in ragione delle palmari contraddizioni tra il ciclo dei lavori agricoli e il periodo della *kathodos/anodos* di Kore, lo studioso tedesco disse poi anche che ogni assimilazione della fanciulla con il grano nuovo doveva essere subordinata al dramma della madre che perde la figlia. Certamente universale è la passione di Demetra, in sostanza quella di qualsiasi madre separata dalla sua creatura, perché – e non so trovare parole più belle di quelle di Euripide nella *Ifigenia in Aulide* per descriverla – «Tremenda cosa è l'esser madre; infonde in ognuna un gran incanto d'amore che spinge a soffrire tutto per i figli». Ma neanche dinnanzi al mistero della maternità (che nella religione eleusina io vedo secondario: l'istinto materno nelle

¹⁷ Simone Weil propone anche una interpretazione orfica dei Misteri quando annota nei *Quaderni* che «Demetra è la carne e Kore l'anima che vede un bel fiore ed è rapita contro la sua volontà nell'altro mondo rimpiangendo la carne».

dee greche è abbastanza incongruo, e si risveglia solo nel momento della privazione della prole), l'altrettanto ineludibile e inesorabile dimensione generativa, fecondante, unita indissolubilmente a quella escatologica della morte e rinascita, non può essere obliterata. La metafora del seme che, messe radici nella terra, fiorisce sul confine di inverno e primavera, fra il dentro e il fuori, richiama alla mente la contiguità fra mondo supero e infero, fra l'inizio e la fine, e ci ripete che la vita dell'uomo è dominata dalla legge delle spighe come quella di Osiride, un dio che muore per rinascere in un seme che deve morire affinché crescano rigogliose le messi in un succedersi di vita, morte e vita. «Il chicco di grano è l'anima che ritenta la resurrezione», scrive Kremmerz, e anche la Weil parla del «chicco di senape del Vangelo, che diventa un albero su cui si posano gli uccelli; l'atomo di bene puro che, una volta entrato nell'anima, cresce esponenzialmente, senza che nulla possa impedirlo [...]» (Q. III, p. 154). Ma fra gli altri Agamben ci mette in guardia contro questa ermeneusi che troppo facilmente riflette la sorte umana «nell'annuale perire e rinnovarsi della vegetazione», nello sparire per rivivere: «Questa interpretazione» – dice – è così tenace che «dopo esser stata ripresa da Frazer nel Ramo d'oro, appare in Kerényi, che parla, a proposito di Kore, di un “abisso del seme”, simbolo dell'incessante sorgere della vita dalla morte». Il filosofo sembra voler dire che vivere la vita è la vera iniziazione, che il mistero è la vita stessa e la sua assenza di mistero: «Questo abbiamo appreso, che non c'è alcun mistero, soltanto una ragazza indicibile» (AGAMBEN, FERRANDO 2010, p. 32). Certamente l'arcana esperienza della iniziazione ai Misteri non sembra avere un carattere dottrinale, né nascondere una *mathesis*, ma pare risiedere in una disponibilità/capacità ricettiva di ordine psicofisiologico-spirituale, in una sorta di autotrascendenza. Forse, guenonariamente, gli iniziati credevano che l'essenza e la verità della vita si sentissero e vedessero senza la necessità di dichiararne il segreto che si manifestava nella forma armonica e ordinata in cui vivevano. La filosofa spagnola María Zambrano scriveva che coloro che avevano già vissuto l'*autopsia* identificavano la saggezza con il parlar poco, o addirittura il tacere, oltre che con la onestà e la bellezza di mostrarsi agli altri solo se questo fosse necessario. Il mistero penetrava nella intimità di ciascuno che si sentiva guardato da dentro e da fuori: «E allora iniziava in lui la germinazione, il mistero della germinazione del suo essere individuale, in pace. In questa pace che ancora oggi simboleggia la spiga di grano. Il grano che dopo essersi disfatto nell'oscurità della terra, come morto, attraversa la terra vittorioso, terra che lo fa uscire con gioia, per potersi dare moltiplicato nella forma perfetta, adatta ad essere consumata da tutti come cibo per la vita. Non sarebbero stati così grandi e silenziosi i Misteri di Eleusi se solo avessero rivelato la germinazione del grano, e allo stesso tempo inseparabilmente, non si fosse dato il medesimo evento decisivo per l'essere umano, in cui sente, già senza peso e senza angos-

scia, di esistere. *Esistere, essere già in grado di continuare a crescere da sé stessi all'infinito, attraversando tutti gli strati della realtà che li contengono, continuare vittoriosamente a vivere, già pacificata la natura e la storia*» (ZAMBRANO 1996, pp. 357-359). Ma se il simbolo davvero rivela una realtà superiore (FLORENSKIJ 1977, p. 60), allora dobbiamo chiederci quale sia per noi questa realtà – cui rimanda la vicenda demetriaca con i suoi mitemi ed iconemi ricorrenti (la semina, la fecondazione, la spiga, il pane, il pasto simbolico con la divinità, la verginità/maternità ecc.) – attingibile nei Misteri d'Eleusi non come un sapere, bensì come nuda esperienza. È tale esperienza accessibile anche all'uomo contemporaneo che ha smarrito la *dynamis* psichica in grado di percepire in termini archetipali i principi di una natura *vissuta*, e non solo *pensata*, come «corpo animato e sacro», come «espressione visibile dell'invisibile»? Come si possono riattualizzare e revitalizzare i Misteri nell'era della coscienza soggettiva? Il compito del nuovo iniziato, forse, come scrive Scaligero, consiste nel «ritrovare la Luce originaria mediante le forze attuali della coscienza di veglia. Questa normalmente sorge dove la Luce perde il suo potere di Vita in quanto riflessa, ma le sue forze sono la Luce medesima alla quale normalmente essa come coscienza dialettica si oppone»¹⁸. Solo attraverso una adesione profonda a un percorso di reintegrazione, lo spirito può spiccare il salto ἀπὸ ζόφου ἡερόεντος / ἐς φάος, “dalla nebbiosa tenebra alla luce” (*Inn. Omer.*, vv. 337) e ritrovare la speranza, la giulianea Ἐλπίς Ἀθήνης, o almeno coglierne il senso.

Bibliografia

AGAMBEN, FERRANDO 2010

Agamben Giorgio, Ferrando Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano 2010.

ATHANASSIADI FOWDEN 1984

Athanassiadi Fowden Polymnia, “L'Imperatore Giuliano”, in A. Guida (ed.), *Giuliano e l'Ellenismo: una biografia intellettuale*, Milano 1984.

BALDINI LIPPOLIS 2006

Baldini Lippolis Isabella, “La fine del santuario e la cristianizzazione”, in E. Lippolis (ed.), *Mysteria, Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Torino 2006, pp. 287-300.

BEATRICE 1995

Beatrice Pier Franco, “Pagan Wisdom and Christian Theology According to the

¹⁸ La bella citazione di SCALIGERO 1975, p. 31, continua così: «Il risalire dalla coscienza riflessa è un compito eccezionale ma cosmicamente previsto: esso è atteso dalla umanità come processo di reintegrazione, che deve avere inizio ad opera di moderni sperimentatori del Sovrasensibile, capaci di sdrammatizzare il mito e l'anti-mito della modernità».

- Tübingen Theosophy”, in *International Journal of the Classical Tradition* 3, 1995, pp. 403-418.
- BERNABÉ 1997
- Bernabé Alberto, *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid 1997.
- BERNABÉ 2008
- Bernabé Alberto, *Orfeo y Eleusis [in rete]*. *Synthesis*, 15, 2008, disponibile in: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3580/pr.3580.pdf
- BOWERSOCK 1992
- Bowersock Glenn Warren, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1999, trad. it. Roma-Bari 1992.
- BREMMER 2014
- Bremmer Jan N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston 2014.
- BURKERT 1983
- Burkert Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
- BURKERT 1985
- Burkert Walter, *Greek religion*, Cambridge 1985.
- BURKERT 1993
- Burkert Walter, “Bacchic Teletai in The Hellenistic Age”, in J. Carpenter, C. Faraone (edd.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London 1993, pp. 259-275.
- BUTTITA 2006
- Buttita Ignazio, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma 2006.
- BUTTITA 2017
- Buttita Ignazio, *Pasos de Misterio. La Settimana Santa in Sicilia e in Andalusia*, Palermo 2017.
- CANETTI 2010
- Canetti Luigi, “L’incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7.1, 2010, pp. 149-180.
- CARO BAROJA 1974
- Caro Baroja Julio, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid 1974.
- CIVILETTI 2007
- Civiletti Maurizio, *Eunapio. Vite di filosofi e di sofisti*, Milano 2007.
- CLINTON 1974
- Clinton Kevin, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.
- CLINTON 1992
- Clinton Kevin, *Myth and Cult. The Iconography of Eleusinian Mysteries*, Stockholm 1992.

- DE MIRO 2008
 De Miro Ernesto, "Thesmophoria di Sicilia", in C. A. Di Stefano (ed.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, pp. 47-92.
- DI SIMONE 2018
 Di Simone Leo, "Il culto di Demetra e i suoi possibili influssi sul culto mariano", *Dialoghi Mediterranei* 34, 2018, pp. 1-6.
- DODDS 1968
 Dodds Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1968.
- ELIADE 1982
 Eliade Mircea, *History of Religious Ideas and Beliefs. Vol. II*, London-Chicago 1982.
- EVOLA 2009
 Evola Julius, *Metafisica del sesso*, Roma 2009 (prima ed. 1969).
- FLORENSKIJ 1977
 Florenskij Pàvel, *Le porte regali*, Milano 1977.
- FRASER 1972
 Fraser Peter Marshall, *Ptolemaic Alexandria. Voll. I-III*, Oxford 1972.
- GRAF 1974
 Graf Fritz, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974.
- HERRERO DE JÁUREGUI 2007
 Herrero De Jáuregui Miguel, "Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12-22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica", *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 75.1, 2007, pp. 19-50.
- HERRERO DE JÁUREGUI 2010
 Herrero de Jáuregui Miguel, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin 2010.
- KERÉNYI 1967
 Kerényi Karl, *Eleusis: archetypal image of mother and daughter*, London 1967.
- KREMMERZ 1954
 Kremmerz Giuliano, "Dedica a Maria. La porta ermetica", in *Opera Omnia*, vol. II, Roma 1954.
- LAWSON 1910
 Lawson John Cuthbert, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
- LEIGH FERMOR 1958
 Leigh Fermor Patrick, *Mani. Travels in the Southern Peloponnese*, London 1958.
- LENORMANT 1864
 Lenormant Francois, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, Paris 1864.

LIZZI TESTA 2011

Lizzi Testa Rita, "Prefazione", in P. Brown, R. Lizzi Testa (edd.), *Pagan and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – VIth Century A.D.)*, Zürich-Berlin 2011, pp. 12-23.

LUGARESI 1993

Lugaresi Leonardo, *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata. Orazione IV*, Firenze 1993.

MARTORANA 1976

Martorana Giuseppe, "Recenti studi storico-religiosi sulla Sicilia antica", *Kokalos* 21-22, 1976-1977, pp. 299-312.

NILSSON 1957

Nilsson Martin Persson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 2 voll., München 1957.

NORTH 1992

North John, "The development of Religious Pluralism", in J. North, J. Lieu, T. Rajak (edd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, 1992, pp. 187-188.

O'HIGGINS 2001

O'Higgins D. M., "Women's Cultic Joking and Mockery: Some Perspectives", in A. Lardinois, L. Mc Clure (edd.), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001, pp. 137-160.

OLENDER 1985

Olender M., "Aspects de Baubo", *RHR* 102, 1985, pp. 3-55.

ORSELLI 1993

Orselli Alba Maria, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei romani tra V e X secolo*, Bologna 1993.

PACE 2018

Pace Alessandro, "Gli attributi vegetali di Demetra in Sicilia dove tutto nasce inseminato e inarato", in G. Arrigoni (ed.), *Dei e Piante. Fiori, alberi e figure divine nell'antica Grecia*, Bergamo 2018, pp. 189-218.

PICARD 1940

Picard Charles, "Déméter, puissance oraculaire", *Rev. Histoire des Religions* 122, 1940, pp. 102-124.

PONTANI 2006-2007

Pontani Anna, "Ancora su Pallada, *APIX* 528, ovvero il bilinguismo alla prova", *Incontri triestini di filologia classica* 6, 2006-2007, pp. 175-210.

RICHARDSON 1976

Richardson Nicholas, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1976.

ROHDE 1970

Rohde Erwin, *Psyche. Seelen cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*,

- Freiburg im Brisgau 1890-1894 (trad. it., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, vol. I, Bari 1970).
- SCALIGERO 1975
- Scaligero Massimo, *Tecniche della concentrazione interiore*, Roma 1975.
- SFAMENI GASPARRO 1986
- Sfameni Gasparro Giulia, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- SFAMENI GASPARRO 1995
- Sfameni Gasparro Giulia, *Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali*, in M. Caccamo Caltabiano (ed.), *La Sicilia tra l'Egitto e Roma: la monetazione siracusana dell'età di Gerone II*, Messina 1995, pp. 79-149.
- SFAMENI GASPARRO 2006
- Sfameni Gasparro Giulia, *Miti e Misteri. La fondazione mitica del rituale iniziatico in Grecia: il caso di Eleusi*, in R. Ortoleva e F. Testa (edd.), *Il mito e il nuovo millennio*, Bergamo 2006.
- SFAMENI GASPARRO 2008
- Sfameni Gasparro Giulia, "Demetra in Sicilia: panellenica e connotazioni locali", in C. A. Di Stefano (ed.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda* (Atti del I congresso internazionale, Enna 2004), Pisa-Roma 2008, pp. 25-40.
- SUSANETTI 2017
- Susanetti Davide, *La via degli Dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma 2017.
- TEJA 2007
- Teja Ramón, "De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)", *'Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones* 2007, pp. 99-114.
- WEIL 1982-1993
- Weil Simone, *Quaderni*, IV voll., (G. Gaeta ed.), Milano 1982-1993.
- WEIL 1996
- Weil Simone, *Lettera a un religioso*, Milano 1996 (ed. orig. 1956).
- WALTER 2014
- Walter Philippe, *Christian Mythology: revelations of Pagan Origins*, New York 2014.
- VOHRYZKOVA 2005
- Vohryzkova Tereza, *The Laughter of Women. The Meaning and Function of the Ludicrous in a Greek Female Ritual*, Praha 2005.
- ZAMBRANO 1993
- Zambrano Maria, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid 1993 (prima ed. 1955).
- ZOLLA 1992
- Zolla Elémire, *Uscite dal mondo*, Milano 1992.

ZOLLA 1994

Zolla Elémire, *Lo stupore infantile*, Milano 1994.

ZOLLA 2016

Zolla Elémire, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante: Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Venezia 2016.