

Anne-Françoise JACCOTTET

In che misura il contesto associativo condiziona il culto dionisiaco?  
In che misura il culto dionisiaco condiziona il contesto associativo?\*

#### ABSTRACT

The numerical importance and the wide geographical and temporal distribution of Dionysiac associations allow cross-analyzes between associative form and type of worship. Each Dionysian association responds directly to the needs of those who meet and is a tailor-made creation, whether in the chosen form, the number of members and the distribution of men and women, the rhythm of the meetings, the references of all kinds which are summoned. The catalog of functions is composed in each individual case on the basis of various sources of inspiration (imaginary, Bacchic ritual reference, processional model, associative hierarchy, Eleusinian model). The cults rendered in these associations are as plural as the forms taken by each group. Even the mysteries take on multiple forms and expressions in the Dionysian associations. The practice of mysteries within the associative framework also requires a resumption of the notion of initiation compared to that of mysteries, in particular in groups of mysteries which meet very regularly, involving always the same members. The flexibility of the associative framework joined to the multiplicity, very naturally 'polytheistic' of the religious manifestations explains the fruitful adequacy during more than 6 centuries between Dionysiac cults and associative forms as well as the smooth evolution on a human scale of the Dionysian religious manifestations through the centuries. The associations allow us access to an unknown part of a religious and social life which is declined on a daily basis. They represent an expression as well as a laboratory of what we call polytheism.

#### KEYWORDS

Dionysos, Associations, Dionysiac Cult, Mysteries, Boukoloi, Polytheism

Il titolo proposto può sembrare presuntuoso. Per sapere in effetti in che modo la forma associativa condiziona il culto dionisiaco e viceversa, occorrerebbe sapere con precisione cosa sia il culto dionisiaco. È possibile definire con certezza *il* culto dionisiaco? Si può parallelamente definire cos'è un'associazione dionisiaca, anche se ristretta come nel nostro caso all'accezione di «voluntary association»<sup>1</sup>? Si potrebbe giungere persino a chiedersi se una definizione generica, che adotta un singolare inglobante, abbia un senso sia per quanto riguarda il culto sia per quanto riguarda la forma associativa dionisiaca. Lo studio della documentazione epigrafica lascia in effetti intravedere sia una pluralità di espressioni culturali sia una diversità di strutture formali. Non incomincerò pertanto dalle definizioni, ma piuttosto dalle constatazioni che possono essere fatte 'sul terreno', attraverso lo studio del materiale epigrafico<sup>2</sup>.

La prima constatazione che si impone è l'onnipresenza di Dioniso nel quadro associativo. Dioniso è il dio più frequentemente onorato in un quadro associativo – e di gran lunga, come ha riconosciuto Franz Poland<sup>3</sup>. Questo successo si estende sia nel tempo sia nello spazio perché si possono seguire le associazioni dionisiache dal III secolo a.C. al IV secolo d.C. La loro diffusione geografica (fig. 1) si allarga a tutto il

---

\* Desidero qui esprimere la mia profonda gratitudine a Doralice Fabiano, che ha tradotto questo testo in italiano e che è riuscita ad avere ragione di tutte le espressioni francesi che mi sono abituali.

<sup>1</sup> Indichiamo qui qualche pietra miliare tra i primi studi sull'argomento: FOUcart 1873, ZIEBARTH 1896, POLAND 1909. Più recentemente, cfr. ad esempio WILSON 1995; KLOPPENBORG 1995; *Groupes et associations* 2013, in particolare l'introduzione. D'altro canto, gli editori e gli autori de *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes* hanno scelto una definizione meno precisa e più ampia di «associazione dionisiaca» includendo ogni pratica comunitaria che riconosce Dioniso come istanza unificatrice (CAZANOVE 1986). Per quanto ci riguarda, ci atterremo alla definizione più ristretta e giuridica proposta dai primi autori citati in questa nota («Geschlossene Vereine», POLAND 1909, p. 7, nt. 3).

<sup>2</sup> La scelta di concentrarsi sulle associazioni riconosciute come entità indipendenti, giuridicamente formalizzate, implica un ricorso esclusivo alle fonti epigrafiche (JACCOTTET 2003, I, pp. 10-12). Sul plurale d'obbligo sia per quanto riguarda le forme associative sia per quanto riguarda i culti cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 54-58 («L'association sur mesure») e 59-64 («L'association dionysiaque: chimère moderne ou réalité antique?»).

<sup>3</sup> POLAND 1909, p. 196: «Kein Gott beherrscht in dem Masse das griechische Vereinsleben wie er (= Dionysos). Besonders in den nachchristlichen Jahrhunderten ist er unter den einheimischen Gottheiten [...] der fast ausschliessliche Vereingott, und wo er nicht im Mittelpunkt steht wird er doch oft nebenbei gefeiert». Louis Gernet e Henri Jeanmaire riprendono questa constatazione, anche se l'uso del termine «tiaso» nel loro discorso introduce un'ambiguità rispetto alle vere e proprie associazioni quali sono definite ad esempio da Poland (sull'uso autenticamente associativo del termine tiaso cfr. *infra* nt. 10). GERNET, BOULANGER 1932, p. 106: «La réalité capitale dans la religion nouvelle (= la religion dionysiaque), c'est le thiaso»; JEANMAIRE 1951, p. 421: «Parmi les divinités helléniques, Dionysos était celle dont le culte prenait le plus naturellement la forme d'un thiaso».

bacino egeo (Grecia continentale, isole e costa anatolica), alla riva orientale del Mar Nero, alla costa mediterranea dell'Italia e alla costa africana, con attestazioni che arrivano a Madaura e Timgad (fuori dai confini della carta). Si può quindi osservare un adattamento reciproco che ha funzionato eccezionalmente bene tra le forme culturali dionisiache e le forme associative su più di sei secoli e che si è ampiamente diffuso nei quadri culturali greco e romano.

Questa prima constatazione potrebbe essere sorprendente, se si ha in mente l'immagine abitualmente associata a Dioniso, divinità concepita come espressione del movimento, del cambiamento, del passaggio tra gli stati, le identità, gli statuti sociali<sup>4</sup>; un «dio che arriva»<sup>5</sup>, sempre impegnato a giungere e ripartire senza sosta, un dio che percorre i margini del territorio, anche se è installato nel cuore della città<sup>6</sup>; un dio, dunque, che può essere percepito come un modo di significare l'instabilità, tanto positiva quanto negativa. Si sarebbe potuto pensare che quest'etichetta di dio del movimento da tutti i punti di vista, di modello dell'Alterità, sarebbe stata di ostacolo a penetrare in queste strutture, questi microcosmi organizzati ad immagine della società e ancorati in quel tessuto urbano costituito dalle associazioni. Questa sensazione di 'sorpresa' è ovviamente anacronistica e non è che il frutto delle immagini precostituite e totalizzanti che si proiettano sia sull'universo dionisiaco sia sul mondo associativo. Il vantaggio della documentazione epigrafica che concerne le associazioni dionisiache è proprio quello di farci conoscere la pratica del culto dionisiaco nel mondo quotidiano, lontano dalle essenzializzazioni che, pur essendo legittime e pertinenti in un'analisi antropologica e strutturalista, possono offuscare lo sguardo quando questo si posa su una realtà culturale e sociale considerata in un contesto preciso e in una 'banalità' che è tuttavia illuminante. È opportuno quindi considerare le cose dall'interno ed entrare nell'aspetto più concreto della vita di queste associazioni dionisiache, che sono più di duecento<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> GERNET 1995a; GERNET 1995b; DARAKI 1985, p. 11; VERNANT 1986, p. 291. Sull'alterità di Dioniso e sul suo violare i limiti e le definizioni, cfr. *Different God* 2011, e soprattutto i contributi seguenti: BURKERT 2011; GEORGOUDI 2011; GÖDDE 2011; HENRICH 2011; WILDBERG 2011. Una sintesi in ILDEFONSE 2014.

<sup>5</sup> DETIENNE 1986a, p. 58; cfr. *idem* «Épiphanie itinérante, Dionysos organise l'espace en fonction de son activité déambulatoire. On le rencontre partout et il n'est nulle part chez lui» (p. 55). L'ultima frase è citata da JEANMAIRE 1951, p. 193, ripresa in DETIENNE 1986b, p. 14.

<sup>6</sup> DARAKI 1985, p. 13: «Le véritable problème est celui de l'insertion du dionysisme dans la religion civique; il et celui de l'installation officielle d'une hétérodoxie au cœur même de l'orthodoxie qu'elle contredit».

<sup>7</sup> I criteri giuridici e formali della definizione di associazione escludono sia le associazioni (*synodoi*) di *technitai* dionisiaci, in quanto professionisti dello spettacolo, sia i gruppi che si potrebbero supporre dietro le lamelle dette orfico-bacchiche. Cfr. JACCOTTET 2003, II, pp. 14-18. Dal catalogo proposto nel 2003, altre associazioni dionisiache sono venute alla luce o sono state prese in considerazione dai ricercatori: per esempio ROBU 2016; HORSTER 2011; CHIEKOVA 2008; MAILLOT 2007.

Cominceremo dalla più celebre delle associazioni dionisiache, la cui iscrizione è stata scoperta negli anni Trenta a Torre Nova, nel Lazio<sup>8</sup>. Sin dalla sua pubblicazione ad opera di Vogliano e Cumont<sup>9</sup>, si è presa la cattiva abitudine di chiamarla il «tiaso di *Agrippinilla*», mentre, se si resta alla sua denominazione associativa formale non si tratta di un tiaso<sup>10</sup>, ma di un'associazione di *mystai* che, inoltre, non si presentano come riuniti intorno alla personalità di *Agrippinilla*, come può succedere invece nel caso di alcune strutture associative che si definiscono riferendosi al nome del loro fondatore o del loro responsabile in un preciso momento<sup>11</sup>.

Abbiamo dunque in questo documento 'solo' la lista dei membri di una enorme associazione di circa cinquecento membri, che onorano una statua della sacerdotessa *Agrippinilla*, la quale ha molto probabilmente elargito all'associazione una donazione di natura imprecisata, con la quale si è meritata una tale onorificenza<sup>12</sup>. Questa associazione, come ha dimostrato Scheid<sup>13</sup>, è una associazione su base familiare che raggruppa tutti i membri di due *familiae*, nel senso più ampio e antico del termine, cioè la gens dei *Pompeii* e quella dei *Gavii*, che sono state rese più vicine dal matrimo-

<sup>8</sup> VOGLIANO 1933, *IGUR* 160; JACCOTTET 2003, II, n.188.

<sup>9</sup> Nelle loro pubblicazioni, contemporanee, Vogliano e Cumont mettono in rapporto iscrizione e tiaso bacchico: «L'iscrizione ci offre la dedica, e, sotto, distribuiti nelle varie categorie, gli affiliati ad un tiaso bacchico, di cui *Agrippinilla* era una delle sacerdotesse» (VOGLIANO 1933, p. 216, cfr. anche p. 219 e p. 224); CUMONT 1933, pp. 235, 235, 237. Tuttavia, Cumont riconosce esplicitamente che non è nota la forma associativa scelta dai *mystai* dell'iscrizione (CUMONT 1933, p. 235). Cfr. per esempio le prime parole di SCHEID 1986: «Le thiasse de Torre Nova...» (p. 275).

<sup>10</sup> Nel quadro associativo, il tiaso è una forma di associazione che si affianca a un'altra quindicina. Il tiaso come forma associativa non è particolarmente legata a Dioniso se non a partire dall'epoca imperiale e più specificamente dal II secolo d.C. Per una analisi dell'uso di 'tiaso' tra letteratura, immaginario e forma associativa, cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 16-29.

<sup>11</sup> A Phycos, nel II secolo d.C., conosciamo in effetti un «tiaso d'Amantos» (JACCOTTET 2003, II, n. 153). Sulle ispirazioni letterarie che ispirano questo gruppo, cfr. JACCOTTET 2003, I, p. 69 e pp. 138-139. Si vedano anche le associazioni il cui nome è formato su quello del suo fondatore o benefattore (JACCOTTET 2003, II, nn. 1-3 e, I, pp. 163-171), e le associazioni che si definiscono come «quelli che stanno intorno (*περι*) / con (*σύν*) un tale» nel contesto dionisiaco, cfr. JACCOTTET 2003, II, n. 30 (Philippos); n. 59 (Callatis); n. 157 (Rhodes). Il raggruppamento poteva farsi anche «attorno» al dio stesso, cfr. JACCOTTET 2003, II, n. 63 (Istria), n. 113 (Filadelfia); nn. 118, 121-122 (Smirne).

<sup>12</sup> Cfr. JACCOTTET 2003, I, p. 31 e nt. 12.

<sup>13</sup> Cfr. SCHEID 1986 (che precisa, corregge e approfondisce VOGLIANO 1933); JACCOTTET 2003, I, pp. 35-38). Non occorre quindi pensare che tutti i *mystai* elencati sulla base della statua di *Agrippinilla* siano «frères spirituels» (CUMONT 1933, p. 238; BRUHL 1953, p. 275) solo in base al fatto che compare solo il loro *cognomen*. Al contrario, «les mystes sont enregistrés sous leur *cognomen* parce qu'ils portent tous le ou les mêmes gentilices (pour les esclaves le problème ne se pose pas), bref, appartenaient à un milieu fermé, dans lequel il n'était pas besoin de donner les noms de famille parce qu'ils allaient de soi» (SCHEID 1986, p. 282).

nio tra *M. Gavius Squilla Gallicanus* e *Pompeia Agrippinilla*. Se passiamo in rivista in modo sintetico questo lungo documento ne ricaveremo (in una tabella, per maggiore facilità di lettura), le ventisette funzioni che vi appaiono e tra cui sono ripartiti i quasi cinquecento membri (fig. 2).

La ripartizione dei membri e in particolare il numero e la ‘qualità’ prosopografica delle persone per funzione permettono di distinguere in questa associazione due registri: le prime diciannove funzioni riguardano ciascuna solo pochi membri e raggruppano l’*élite* delle due *familiae*<sup>14</sup>, mentre le otto funzioni che seguono raggruppano ‘il grosso’, cioè manifestamente le persone inferiori nelle gerarchie familiari, compresi gli schiavi. Questo documento è eccezionalmente ricco per quanto riguarda il numero di funzioni differenti che ci attesta, ma questa abbondanza quantitativa non trova il suo equivalente nella qualità delle informazioni che ne possiamo ricavare. Restiamo infatti con dei titoli di funzioni che non ci forniscono alcuna precisazione esplicita sul rituale o sull’organizzazione delle riunioni, sulla loro periodicità, sull’orizzonte pratico di questa struttura di natura processionale, com’è suggerito dalle numerose funzioni che terminano con il suffisso *-phoros*. Da questo punto di vista, questa iscrizione fuori dal comune è comparabile a una iscrizione estremamente succinta come quella che segue, che si colloca all’estremità opposta della scala in termini di grandezza:

Θεόδο[τ]ος ἀρχιβούκολος  
Σωσιπάτραν τὴν ἱέρην<sup>15</sup>

Quest’iscrizione permette di conoscere, come a Torre Nova, l’attribuzione a una sacerdotessa dell’onore di una statua, insieme al nome e alla funzione del dedicante. A livello della qualità delle informazioni e della loro tipologia, le tre facce dell’iscrizione di Torre Nova, con le sue quattrocentocinquanta righe, non valgono né più né meno delle due linee dell’iscrizione di Pergamo. L’iscrizione di Torre Nova si distingue tra i documenti delle associazioni dionisiache unicamente per la sua lunghezza e per il numero di funzioni differenti che vi appaiono. Una tale ricchezza ha fatto dire a Cumont<sup>16</sup> che questa associazione dionisiaca era di gran lunga la più *completa* tra quelle di cui noi possediamo attestazione. Questa idea di completezza, che è stata influente sin dalla pubblicazione dell’iscrizione non è senza conseguenze, perché sottintende l’esistenza di un

<sup>14</sup> JACCOTTET 2003, I, pp. 40-45.

<sup>15</sup> *I. Pergamon* 488; JACCOTTET 2003, II, p. 96.

<sup>16</sup> CUMONT 1933, p. 233.

modello ideale di associazione dionisiaca di cui la documentazione che noi possediamo non presenterebbe che versioni più o meno perfette rispetto a questo modello, a seconda dei mezzi in possesso di ciascun gruppo. Ora, proprio l'esame dei documenti smentisce assolutamente questa concezione implicita.

Una rapida indagine delle attestazioni lasciate dalle associazioni e di quello che se ne può ricavare in merito alla loro composizione, alla loro forma e al rito, rivela una diversità assoluta. Non si trovano mai due associazioni identiche, che sia per la forma scelta, per la loro composizione, per le loro funzioni, per la periodicità delle riunioni o per l'orientamento culturale, quanto questo può essere determinato. Ogni associazione è unica, ogni raggruppamento è una creazione autonoma a tutti i livelli. Quei pochi punti in comune che si possono scovare riguardano delle funzioni molto generali, come sacerdote o sacerdotessa, o ancora *mystes*, che si diffonde, a partire dalla fine del I secolo d.C., come sotto l'effetto di una moda, in tutte le associazioni e non solo in quelle dionisiache; si vedono i *mystai* sostituire quasi automaticamente *thiasitai*<sup>17</sup>, soprattutto sulla costa anatolica e sulla riva sinistra del Ponto<sup>18</sup>. Si potrebbe ancora menzionare, come punto potenzialmente comune, la nuova funzione di 'bovaro' (*boukolos*), che si diffonderà a partire da Pergamo in un gioco di influenza regionale, come mostra la carta (fig. 3), e che diventerà una specificità dionisiaca<sup>19</sup>. Si può notare, inoltre, che le associazioni che raggruppano dei 'bovari' sono comunque straordinariamente diverse le une dalle altre. La diffusione di una funzione non implica l'adozione di una forma e di un contenuto associativo e culturale predefinito, né vi è sotteso un modello ideale e comune di associazione dionisiaca<sup>20</sup>.

Se gettiamo uno sguardo d'insieme alle diverse e molteplici funzioni create dai gruppi che scelgono Dioniso come riferimento culturale – e culturale, ci ritorneremo – nel momento di definire la forma e l'orientamento della loro associazione, possiamo riconoscere quattro principali sfere di ispirazione che operano in queste 'creazioni su misura'.

<sup>17</sup> Non dimentichiamo che i *thiasitai* non rinviano in modo particolare a Dioniso, cfr. *supra* nt. 10.

<sup>18</sup> POLAND 1909, pp. 36-41; JACCOTTET 2003, I, pp. 128-129 e 2006, 220-221.

<sup>19</sup> Cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 102-122 e JACCOTTET 2003, II, pp. 182-189; JACCOTTET, MASSA 2014, pp. 292-299). Iscrizioni: JACCOTTET 2003, II, nn. 35, 36, 46, 47, 69, 86 (?), 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 106 (?), 114, 138, 139, 153, 188, 192-194 (in latino), 198-200 (in latino).

<sup>20</sup> JACCOTTET 2021a.

Il terreno immaginario e il riferimento rituale bacchico producono innanzitutto, come ci si poteva facilmente attendere, numerosi *bakkhoi*<sup>21</sup> o *bakkhai*<sup>22</sup>, sileni<sup>23</sup>, o «cavalli», *hippoi*, metafore dei satiri nel regolamento degli *Iobakkhoi* ateniesi<sup>24</sup>.

Possiamo supporre anche delle influenze più direttamente letterarie nel caso di alcune associazioni, come per esempio a Phycos, il cui tiaso conta delle menadi (termine d'uso poetico e letterario, al contrario di *bakkhai*, di uso più rituale), e che pratica nel III secolo d.C. delle uscite «verso i monti», riprendendo la formula εἰς ὄρος resa popolare soprattutto dalle *Baccanti* di Euripide<sup>25</sup>.

È il caso anche della rappresentazione dell'introduzione dei tiasi a Magnesia del Meandro, conosciuta grazie a un'iscrizione dell'epoca di Adriano, che si presenta come una risposta oracolare di epoca ellenistica. Tale iscrizione fornisce il «manuale di istruzioni» per la fondazione del culto e dei tiasi di Dioniso *Bakkhos* in questa città<sup>26</sup>. I Magneti dovranno andare a cercare a Tebe delle «menadi della stirpe di Ino, la figlia di Cadmo», le quali «trasmetteranno gli *orgia* e le buone tradizioni e fonderanno dei tiasi di *Bakkhos* nella città»<sup>27</sup>. Nella stessa dinamica di riferimenti, il caso delle associazioni bacchiche di *Asianoi* è interessante in questo senso. Si potrebbe pensare che questi «Asiatici» che vantano un'origine geografica nel loro stesso nome, siano effettivamente persone emigrate dall'Anatolia, che si riuniscono nella loro città d'adozione (Tessalonica, Lete, Perinto, Dionysopolis, Kutlovica, Napoca/Cluj) per celebrare dei riti dionisiaci che hanno importato dalla loro terra di provenienza. Tuttavia, lo studio prosopografico rivela, al contrario di quanto ci si attende, una composizione assolutamente locale di questi gruppi<sup>28</sup>. Questa qualificazione di *Asianoi* non si giustifica dunque se non presuppone

<sup>21</sup> La presenza di *bakkhoi* al maschile, che rinvia a una partecipazione attiva degli uomini nei rituali bacchici, non deve essere letta come una «creazione» ellenistica, che interferisce, approfittando di cambiamenti rituali, in una concezione fino ad allora tutta femminile dei rituali orgiastici femminili. Sull'esistenza di partecipanti maschili alle oribasie e ad altre *transe* bacchiche e sulle ragioni dell'estrema discrezione dei testi antichi a questo riguardo cfr. JACCOTTET 1998. Iscrizioni: JACCOTTET 2003, II, nn. 4, 62, 75, 79, 87, 91, 121, 148, 154, 188; si noteranno anche i derivati come ad esempio *bakkhistail* *bakkheastai*, nn. 52, 155, 169.

<sup>22</sup> JACCOTTET 2003, II, nn. 47, 171, 188. Si aggiungano anche le *bassarai* nn. 46, 138, 188.

<sup>23</sup> JACCOTTET 2003, II, nn. 41, 94, 188.

<sup>24</sup> JACCOTTET 2003, II, nn. 4, l. 144 (= *IG* II<sup>2</sup> 1368).

<sup>25</sup> JACCOTTET 2003, II, nn. 153 (= *IG* IX, P<sup>2</sup> 670). Cfr. *supra* nt. 11.

<sup>26</sup> *I. Magn.* 215 (JACCOTTET 2003, II, n. 146).

<sup>27</sup> Su questa influenza dei *topoi* letterari e degli immaginari bacchici cfr. JACCOTTET, MASSA 2014, pp. 288-291 e JACCOTTET 2021a.

<sup>28</sup> DANA, ZAGREANU 2013.

nendo l'allusione alla tradizione che fa arrivare (o ritornare) Dioniso dall'Asia, come proclama con enfasi il coro delle donne lidie nelle *Baccanti* di Euripide: Ἀσιας ἀπὸ γᾶς... (v. 64). È quindi sfruttando la tradizione che queste associazioni di «Asiatici» cercano di imporre una legittimità e un prestigio sia culturali sia culturali<sup>29</sup>. Questa prima forma di ispirazione delle funzioni liturgiche associative attinge tanto a una tradizione rituale e cultuale che a una eredità che noi moderni chiameremmo culturale, trasmessa in gran copia dai testi e più ancora dalle immagini che fanno di questi *topoi* bacchici una vera e propria *koiné* culturale diffusa in tutti gli angoli più riposti del mondo greco e romano<sup>30</sup>.

Si può inoltre notare nei titoli delle funzioni un riferimento a un modello rituale che comporta una processione, grazie ai numerosi termini in *-phoros*. Che si porti il *narthex*<sup>31</sup>, il tirso<sup>32</sup>, la cista<sup>33</sup>, il *phallos*<sup>34</sup>, il *liknon*<sup>35</sup>, il fuoco<sup>36</sup>, la torcia<sup>37</sup>, l'insegna<sup>38</sup>, la quercia o il pino<sup>39</sup>, o il dio stesso<sup>40</sup>, questi termini evocano inequivocabilmente uno spostamento nel corso del rito. È difficile immaginare più concretamente la relazione di questa terminologia processionale con la realtà pratica del rituale. La questione si pone in modo particolarmente significativo per i già evocati *mystai* di Torre Nova, in ragione dell'importante numero di funzioni in *-phoros* presenti nel catalogo e del gran numero di membri<sup>41</sup>. Occorre immaginare dei cortei pubblici di associazioni? Ma davanti a chi

<sup>29</sup> JACCOTTET 2020.

<sup>30</sup> JACCOTTET 2003, I, pp. 195-196; JACCOTTET, MASSA 2014; JACCOTTET 2020, pp. 69-70.

<sup>31</sup> *Narthécophoros*: JACCOTTET 2003, II, nn. 47, 108, 185 (in latino).

<sup>32</sup> *Thyrsophoros*: JACCOTTET 2003, II, nn. 137, 138, 139. Per la menzione del tirso in sé, cfr. nn. 4, 141, 146 (aggettivo).

<sup>33</sup> *Kistaphoros*: JACCOTTET 2003, II, nn. 22bis, 29 (in latino), 46, 47, 188.

<sup>34</sup> *Phallophoros*: JACCOTTET 2003, II, n. 188.

<sup>35</sup> *Liknaphoros*: JACCOTTET 2003, II, nn. 46, 47, 188.

<sup>36</sup> *Pyrphoros*: JACCOTTET 2003, II, n. 188.

<sup>37</sup> *Dadouchos*: JACCOTTET 2003, II, nn. 176 (in latino), 188. Il termine di *dadouchos* non è formato sul suffisso *-phoros*. Tuttavia denota con altrettanta chiarezza l'azione di portare la torcia. La torcia distingue e identifica il *dadouchos* da un punto di vista tanto rituale che onorifico come tutti gli altri portatori di oggetti. La stessa logica si applica agli *stéphanéphoroi*.

<sup>38</sup> *Simiophoros*: JACCOTTET 2003, II, n. 47.

<sup>39</sup> *Prinophoros* (pino) e *driophoros* (quercia): JACCOTTET 2003, II, n. 22. Cfr. il tiaso dei *Platanistenai* a Magnesia del Meandro: JACCOTTET 2003, II, n. 146 e *supra* nt. 26. Il dio stesso porta l'epiclesi di *prinophoros* nell'iscrizione n. 22 ed è anche *Dendrites*. Sul legame di Dioniso con gli alberi e la natura vegetale in generale, cfr. JEANMAIRE 1951, pp. 12-18 e *passim*.

<sup>40</sup> *Théophoros*: JACCOTTET 2003, II, n. 188.

<sup>41</sup> Si noterà che la maggior parte di queste funzioni in *-phoros* sono presenti nell'iscrizione di Torre Nova (n. 188) e che molte sono rappresentate solo in quest'unica iscrizione (*phallophoros*, *pyrphoros* e



sfilavano, dove si dirigevano e in quali occasioni<sup>42</sup>? O dobbiamo al contrario restringere i movimenti dedotti da questa terminologia a un quadro strettamente privato, all'interno dei santuari delle associazioni o dei locali dove si tenevano le riunioni? Non si tratterebbe in tal caso che di portare, per esempio, all'altare gli utensili richiesti, senza che abbiano luogo spostamenti più rilevanti. O dobbiamo vedere in queste titolature solo dei titoli di distinzione, più onorifici che realmente collegati a una carica fortemente connotata dal punto di vista rituale? Manca purtroppo la documentazione necessaria a comprendere le implicazioni di questa scelta terminologica. Si può inoltre notare che questi riferimenti processionali non sono una caratteristica riservata ai gruppi bacchici e che il continuo movimento itinerante attribuito al dio stesso non è la causa diretta di questa tendenza.

Il vocabolario eleusino lascia anch'esso la sua impronta nelle associazioni, dionisiache e non, in particolare a partire dal I secolo d.C. La diffusione molto ampia del termine di *mystes* e dei suoi derivati (*symmustai etc.*) a partire da questo periodo suggerisce una moda<sup>43</sup> e rimette in questione una interpretazione autenticamente misterica di questo vocabolario. Tuttavia, dei prestiti molto meno automatici, come ierofante, daduco o mistagogo<sup>44</sup>, mostrano l'influenza del modello eleusino al momento di creare e organizzare un quadro liturgico di riferimento che legittima i riti di una associazione.

Infine, la forma associativa stessa, in virtù del suo radicamento soprattutto sociale provoca la creazione e la diffusione di un vocabolario gerarchico molteplice. L'uso generoso del suffisso *-arkhes*, o dei prefissi *arkhi-*, o *pro-* permette l'organizzazione di gerarchie di volta in volta differenti, in funzione dei bisogni e soprattutto della necessità di mettere in mostra personaggi dell'*élite* locale. Si noterà d'altra parte che queste funzioni gerarchiche si applicano sia alla sfera amministrativa delle associazioni (*speirarkhes*, *seistemarkhes*, *proarkhos*, *prostates*, *proedros etc.*<sup>45</sup>) sia alle funzioni che sembrano più direttamente implicate nel rituale, come, ad esempio, *arkhiboukolos*,

---

*théophoros*). Ciò non sottintende comunque che questa lista sia la più «completa». Cfr. *supra* nt. 16.

<sup>42</sup> A Mileto, Alcmeonide, «camminava alla testa di tutta la città (JACCOTTET 2003, II, n. 149) e conduceva il tiaso (ufficiale) «verso i monti». Costei era senza dubbio sacerdotessa di Dioniso istituita dalla città e a questo titolo presiedeva alle grandi processioni (soprattutto i *Katagogia*) alle quali partecipavano altri tiasi, come ci informa il contratto di vendita del sacerdozio (JACCOTTET 2003, II, n. 150).

<sup>43</sup> Cfr. *supra* nt. 17 e nt. 18.

<sup>44</sup> Ierofante: JACCOTTET 2003, II, nn. 33, 34, 64, 81, 83, 109, 110, 114, 136, 140, 141, 147, 161, 164, 183 (in latino), 188, 190, 191 (in latino). Daduco: JACCOTTET 2003, II, nn. 176, 188. Mistagogo: JACCOTTET 2003, II, n. 136 (Efeso). Cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 124-130.

<sup>45</sup> *Speirarkhès*: JACCOTTET 2003, II, nn. 36, 47, 71, 81 (latino), 176-177 (latino). *Seistèmarkhès*: JACCOTTET 2003, II, n. 47. *Proarkhos*: JACCOTTET 2003, II, n. 10. *Prostatès*: JACCOTTET 2003, II, nn. 4, 40, 64 (?), 65. *Proédros*: JACCOTTET 2003, II, n. 4.

arcibaccante, *arkhimystes*, *kraniarkhês*, *kratèriarkhos*<sup>46</sup>. Si noterà anche che le donne sono sistematicamente assenti dalle funzioni amministrative superiori e che, se esse hanno un ruolo di rilievo in seno a un'associazione, sarà sempre e esclusivamente sul piano religioso, soprattutto per quanto riguarda la competenza rituale, orgiastica e iniziatica; questa distinzione si crea attraverso un vocabolario che evita normalmente<sup>47</sup> i segni distintivi che si riferiscono chiaramente a una gerarchia, come, ad esempio, il prefisso *arkhi-* e il suffisso *-arkhes*<sup>48</sup>.

Questa enumerazione di fonti che riguardano la creazione di molteplici funzioni e sistemi di funzioni in seno alle associazioni dionisiache non fa che rinforzarne l'immagine di strutture associative che non si distinguono formalmente dalle altre associazioni, in materia di gerarchia e di esaltazione sociale o in materia di ricorso a sfere di riferimenti che hanno un valore ritualmente legittimante. Se le associazioni dionisiache sono delle associazioni normali a livello della loro modalità di creazione e di funzionamento, sarebbe allora una eventuale peculiarità rituale che conferirebbe loro un carattere specifico?

È sufficiente una rapida ricognizione delle associazioni dionisiache per vedere apparire un dio declinato sotto molteplici epiclesi di cui non possiamo qui fornire per ragioni di spazio che una lista in ordine alfabetico: *Bakkhos* (*Bakkeus*, *Bakkhios*), *Bassareus*, *Botrys*, *Breiseus*, *Bromios*, *Dasyllios*, *Dendrites*, *Dithyrambos*, *Erikepaios*, *Euastes*, *Eubouleus*, *Kallon*, *Kathegemón* (*prokathegemón*), *Lenaïos*, *Oreios*, *Parabolos*, *Patroos*, *Phleus*, *Prinophoros*, *Propator*, *Setaneios*, *Tauros*, *trietèrikós*... È forse sorprendente in un sistema religioso che noi definiamo politeista, nel quale ogni dio è molteplice e riceve un omaggio culturale di volta in volta specifico in un certo santuario o in un altro? Persino una epiclesi identica, quella di Dioniso *Bacchos* per esempio, non produce mai esattamente la stessa procedura rituale. L'epiclesi è sia il complemento essenziale sia l'antitesi dell'essenzializzazione della divinità.

Certo, una epiclesi rinvia spesso a una sfera di competenza particolare della divinità o più largamente a un sistema di riferimenti. Così Dioniso *kathègemón* sarà legato in un modo o nell'altro a Pergamo e, almeno all'inizio, agli Attalidi che avevano fatto di questo

<sup>46</sup> *Archiboukolos*: JACCOTTET 2003, II, nn. 35, 36, 46, 47, 69, 92-94, 97-99, 106 (?), 114, 188, 192-194 (latino). Archibaccante: JACCOTTET 2003, II, n. 4. *Archimystes*: JACCOTTET 2003, II, nn. 24, 36, 37, 46, 47, 48, 66, 68 (latino), 73bis, 105, 106 (?), 147, 151. *Kraniarkhês*: JACCOTTET 2003, II, n. 47. *Kratèriarkhos*: JACCOTTET 2003, II, n. 46.

<sup>47</sup> Gli *Archibassarai* di Torre Nova (JACCOTTET 2003, II, n. 188) formano in questo senso un'eccezione dovuta senza dubbio alla complessa gerarchia di questo collegio. Significativamente, a Napoca (Cluj), i membri della Spira sono elencati in due colonne, una per i membri femminili e una per i membri maschili: i due principali dignitari del collegio, menzionati in alto, sono lo spirarca maschile e la *mater* femminile (JACCOTTET 2003, II, n. 71).

<sup>48</sup> Sulla ripartizione delle funzioni e delle sfere di attività e di competenza tra uomini e donne in seno alle associazioni dionisiache, cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 65-100.

dio, con questa specifica epiclesi, il dio della propria dinastia<sup>49</sup>, questo Dioniso ancestrale del quale si ritenevano i discendenti. È d'altra parte significativo ritrovare questa epiclesi, oltre che nella sua patria d'origine, Pergamo, anche nelle città che intrattenevano con essa strette relazioni, quali ad esempio Akmonia, Sebasté, Philadelphia<sup>50</sup>. Questa diffusione reticolare ricorda quella dei bovari dionisiaci, i *boukoloi*, che si sono anch'essi diffusi proprio a partire da Pergamo<sup>51</sup>. Si noterà analogamente che le associazioni che ci sono note nella regione di Tessalonica hanno quasi tutte un legame con la vigna e/o il culto funerario<sup>52</sup>. Ma aldilà di queste parentele vaghe, e anche quando un legame sembra unire due associazioni, sia per l'epiclesi, sia per il luogo di installazione sia per la sfera di competenza della divinità invocata, ogni associazione resta un caso particolare, che non è comparabile a nessun altro.

Si sarebbe potuto pensare che la forma associativa adottata determinasse un quadro suscettibile di armonizzare tutti i gruppi che scelgono un tal tipo di struttura. Le associazioni che hanno scelto di chiamarsi *bakkheion* si assomigliano tra loro e sono differenti da quelle che hanno scelto di essere una *speira*, un *synodos*, un *tiaso*, dei *mystai* o di quelle che si raggruppano intorno a un 'capo', che si definiscono οἱ σὺν οἱ περὶ qualcuno? Tanto la composizione, quanto i titoli, la frequenza delle riunioni e i riferimenti rituali sono di volta in volta differenti. Certo, la nostra documentazione non ci permette di andare sempre fino in fondo. L'affastellarsi di indizi punta in una direzione tuttavia perfettamente univoca: ogni associazione è un caso a sé, una creazione su misura. Noi dobbiamo dunque parlare di associazioni dionisiache sempre al plurale, proprio come dobbiamo parlare lo stesso di culti dionisiaci multipli.

Queste costatazioni permettono di condurre due osservazioni. Le diverse forme associative che erano a disposizione nell'Antichità e di cui abbiamo sottolineato l'aderenza ai principi e agli ingranaggi della società nella quale esse si inseriscono, non sono in alcun caso degli stampi rigidi, tutt'altro. Al contrario si tratta di strutture malleabili, suscettibili di accogliere la diversità più estrema. Il contrario sarebbe stato sorprendente, se si fa lo sforzo di ricollocarsi all'interno di un sistema di pensiero e di riferimenti che non conosce né verità unica né conseguentemente, alcun dogma, a nessun livello.

<sup>49</sup> Cfr. per esempio MUSTI 1986.

<sup>50</sup> Cfr. OHLEMUTZ 1968, pp. 90-93; Akmonia (JACCOTTET 2003, II, n. 84), Sebasté (JACCOTTET 2003, II, n. 85), Philadelphia (JACCOTTET 2003, II, nn. 113-114); si ritrova a Filadelfia un arcibovaro, altro segnale di influenza pergamena, cfr. *supra* nt. 19. A Roma, un epitaffio in versi in greco per un bambino di 7 anni (*Aurelius Antoninus*) menziona il suo sacerdozio per Dioniso *Kathegemón* senza che sia possibile ritrovare il legame di questa famiglia con questa epiclesi in particolare (JACCOTTET 2003, II, n. 195).

<sup>51</sup> Cfr. *supra* nt. 19.

<sup>52</sup> JACCOTTET 2003, II, nn. 19-22 e commento pp. 56-57. JACCOTTET 2003, I, pp. 55-57, 85-87, 155-162, 177-82.

Tali strutture associative offrivano così un quadro sufficientemente modulabile perché la diversità dei culti e delle forme dionisiache possa esserne assorbita. Questo incontro tra le strutture associative e i culti dionisiaci ha permesso una urbanizzazione e una socializzazione amplificata delle diverse sfumature e tendenze dionisiache. Essa, per esempio, ha permesso alle *élites* di inserirsi nella scia di quell'aura di potere alla quale Dioniso è stato associato a partire da Alessandro, e che i diversi dinasti e imperatori hanno abbondantemente sfruttato in loro favore.

Far parte di un'associazione dionisiaca permetteva alle *élites* di mettersi in mostra in un registro che non poteva che incontrare il favore dei diversi poteri che giocavano più o meno direttamente la carta dionisiaca, se non altro in riferimento al trionfo, che questo dio e il suo corteo hanno ispirato. Citiamo come esempio l'accoglienza di Traiano come membro *honoris causa* di un'associazione di Efeso, o ancora lo scambio di lettere tra l'associazione dei *mystai* e *technitai* di Smirne e l'imperatore Antonino Pio in occasione della nascita di suo figlio<sup>53</sup>. In cambio, le associazioni guadagnavano in prestigio e visibilità, e anche in rispettabilità, se annoveravano membri eminenti della società. Si comprende facilmente che un tale movimento di amplificazione è una spirale nella quale ciascuno trova il suo interesse<sup>54</sup>.

In questo senso è tutto tranne che un caso se, nel mondo associativo, è Dioniso che incontra il successo più vasto. Se, dunque, sul piano sociale, entrare nelle strutture associative permette ai culti dionisiaci di radicarsi massivamente nella trama urbana e negli ingranaggi sociali, questo incontro permette anche alle diverse manifestazioni rituali dionisiache di evolvere a dimensione umana. La creazione di gruppi associativi che assecondano i bisogni degli individui e dei gruppi, pur con tutta la libertà e la duttilità che abbiamo visto, provoca naturalmente un adattamento costante delle forme di ritualità che aderiscono il più possibile all'evoluzione della società e alle attese degli individui. È questa dimensione dinamica che, pur essendo perfettamente integrata nella società, assicura un'evoluzione armoniosa al riparo da grandi crisi. Non è forse, – tra molti altri parametri– anche a causa dell'assenza di un tessuto associativo denso, variegato e ben integrato nella società che a Roma nel 186 a.C. si giunge a quella grande crisi sociale, politica e religiosa, passata sotto il nome di 'scandalo dei Baccanali'<sup>55</sup>?

<sup>53</sup> Traiano *thiasotes*: *I. Ephesos* 3329 (JACCOTTET 2003, II, n. 135), Marco Aurelio e Antonino Pio: *I. Smyrna* 600 (JACCOTTET 2003, II, n. 122). I termini *sebastophantes* e *philosebatoi*, frequenti, ci parlano anche della coltivazione di questo legame tra potere e associazioni, in particolare dionisiache.

<sup>54</sup> Certo, la nostra documentazione si concentra fatalmente sulle associazioni che hanno cercato di farsi pubblicità attraverso le iscrizioni e che hanno avuto i mezzi per farlo. Non potremo mai arrivare a valutare la questione delle associazioni dionisiache nella sua interezza.

<sup>55</sup> Si tratta qui solo di accennare alla questione e di porre una domanda il cui sviluppo ci porterebbe troppo lontano.

Per approfondire l'interazione tra strutture associative e rituali dionisiaci, pensiamo ora alla questione dei misteri dionisiaci nelle associazioni. Abbiamo già menzionato la 'moda' che, in una certa misura, presiede alla diffusione del titolo di *mystes* nelle associazioni, peraltro di ogni tipo<sup>56</sup>.

È attraverso la combinazione di diversi termini e parametri che noi arriviamo a identificare i gruppi che hanno effettivamente praticato ciò che noi moderni chiamiamo misteri<sup>57</sup>. Constatiamo così che la struttura associativa permette ai misteri dionisiaci di avere una esistenza formalmente definita, in un quadro eminentemente sociale, e che queste associazioni non evitano in alcun modo di mettersi in luce pubblicamente<sup>58</sup>.

Il numero di iscrizioni che dichiarano pubblicamente, direttamente o indirettamente, la celebrazione di misteri testimoniano del fatto che, se da un lato il segreto si conferma una componente dei rituali misterici, questa dimensione di segretezza tuttavia, non si applica all'associazione in sé. Attraverso le associazioni, i misteri dionisiaci acquisiscono un'esistenza pubblica, sociale e urbana. Tale dimensione è essenziale per una ritualità che non dipende da un santuario autorizzato che legittima una pratica unica, legata a un luogo preciso, come è il caso dei misteri di Eleusi o di altri misteri legati a un santuario<sup>59</sup>. I misteri dionisiaci devono inventarsi un quadro di riferimento per esistere, e le associazioni hanno senza dubbio giocato un grande ruolo nello sviluppo e nella diffusione delle pratiche misteriche dionisiache.

Ma come rappresentarsi questi rituali misterici nel quadro associativo? L'esame del *corpus* secondario delle associazioni che praticano dei misteri rivela tanta disparità quanta ne abbiamo constatata nelle associazioni dionisiache in generale. Nessuna uniformità nelle forme associative scelte, nella periodicità delle riunioni, nelle funzioni e nei titoli. Elemento ancora più interessante, le orientazioni rituali di queste associazioni misteriche, proprio come i riferimenti che esplicitano il senso dei rituali, sono anch'esse fondamentalmente differenti in ogni caso. Qualche esempio sarà sufficiente a chiarire il nostro proposito.

---

<sup>56</sup> Cfr. *supra* nt. 17 e nt. 18.

<sup>57</sup> Il termine di ierofante è interessante da prendere in conto come criterio, perché non conosce in effetti uno sviluppo così automatico e caratterizzato dalla dimensione regionale quanto *mystes*. Il binomio *mystes* e ierofante ha d'altra parte un'aura eleusina che non è sicuramente dovuta al caso. Termini come *teleté*, *orgia* e *trieteris* possono anch'essi essere presi in conto, in funzione dei contesti (JACCOTTET 2003, I, pp. 127-138).

<sup>58</sup> Cfr. le osservazioni *supra* nt. 54.

<sup>59</sup> Ciò non significa che le pratiche rituali di questi santuari non siano evolute con il tempo, anzi è vero il contrario.

I *thiasitai* di Dioniso *Bakkheus* a Callatis, la cui attività si può seguire su più di tre secoli attraverso otto iscrizioni ripartite tra il III secolo a.C. e il I secolo d.C.<sup>60</sup>, praticavano la loro iniziazione su un ritmo biennale (*trieteris*), in un antro artificiale sotterraneo secondo il modello delle tombe con camera a volta della regione<sup>61</sup>. Quest'associazione unicamente maschile sembra essere stata incaricata dalla città dell'iniziazione pubblica dei *neobakkhoi* al momento della festa di Dioniso *Dasyllios* celebrata a nome della città e in suo favore<sup>62</sup>. L'antro a forma di tomba che serve da scena iniziatica lascia supporre a buon diritto una simbologia funeraria dei riti iniziatici che vi venivano celebrati.

All'estremità opposta di questa dinamica sotterranea, un'associazione di Taso, che ci è nota dalla dedica in versi del santuario da parte di un medico della città<sup>63</sup>, sembra invece privilegiare un'altra lettura iniziatica. Anche in questo caso è Dioniso *Bakkheus* il dio sotto il quale si riuniscono questi *mystai*, un dio «che ritorna giovane ogni anno», come una divinità in relazione al ciclo vegetale. Se c'è davvero anche in questo caso un antro all'interno del santuario, che funziona come scena iniziatica per eccellenza<sup>64</sup>, questo è tutto tranne che sotterraneo. «L'antro sempre verde» di cui si tratta nell'iscrizione deve essere compreso come un pergolato di pampini che l'iscrizione qualifica persino come spazio a cielo aperto. I riti praticati si avvicinano all'orgiasmo tradizionale, poiché si parla di cantare l'*evohé*, e ciò malgrado il fatto che le montagne siano sostituite da un *oikos* venerabile<sup>65</sup>. Le tradizioni sanno adattarsi al bisogno di confort! Pur strutturandosi attorno al ricorso al medesimo elemento, quello dell'antro iniziatico, da Callatis a Taso, il quadro di riferimento e la natura dei rituali possono variare completamente, dal più profondo spazio sotterraneo a connotazione funeraria al più leggero ed efemerico pergolato a cielo aperto.

A Magnesia del Meandro, nel II secolo d.C., un'associazione mista precisa le donazioni fatte dai *mystai* per assicurare i rituali di commemorazione periodica dei defunti<sup>66</sup>. I titoli portati dai *mystai* menzionati dall'iscrizione lasciano chiaramente intravedere un rituale incentrato sulla messa in scena dell'infanzia del dio. Vi vediamo in effetti i titoli

<sup>60</sup> AVRAM 1999, nn. 35-6, 42-46, 80 (JACCOTTET 2003, II, nn. 54-61).

<sup>61</sup> Sull'*antron* a forma di tomba, cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 151-155 e JACCOTTET 2003, II, pp. 113-116. JACCOTTET, WYLER 2018, pp. 50-51.

<sup>62</sup> AVRAM 1999, n. 47.

<sup>63</sup> JACCOTTET 2003, II, n. 31. Di questa iscrizione non è apparsa che una traduzione francese nel 1967, per mano di J. Pouilloux, nel *Guide de Thasos*. Il testo originale non è stato ancora pubblicato.

<sup>64</sup> JACCOTTET, WYLER 2018, con bibliografia precedente.

<sup>65</sup> Non entriamo qui nel delicato dibattito sul rapporto che intercorre tra orgiasmo tradizionale e la nozione di misteri dionisiaci. Per una sintesi recente, si veda JACCOTTET 2016.

<sup>66</sup> *I. Magn.* 117 (JACCOTTET 2003, II, n. 147 e JACCOTTET 2003, I, pp. 88-89, 114-115, 129-130).

di «papà di Dioniso» (ἄππας Διονύσου) e di «nutrice subalterna» (ὑπότροφος). Ecco ancora un'altra dimensione rituale e altri legami simbolici che vengono attivati.

A Pergamo, i «bovari danzanti», tra la fine del I secolo d.C. e l'epoca di Adriano<sup>67</sup>, celebrano i «divini misteri» nel teatro, con tutto un apparato necessario alla messa in scena propriamente detta: sileni, bovari, insegnante di inni (ὑμνοδιδάσκαλος), regista (διαταξιαρχος). Se la trama di questi balletti sapientemente orchestrati – in senso proprio – ci sfugge, possiamo senza alcun dubbio affermare che le danze ispirate al contesto bacchico e alle produzioni pubbliche, in pieno teatro, fanno parte delle manifestazioni consuete di questo ricco gruppo cittadino, che sono riproposte anche in questo caso con cadenza biennale.

Si potrebbero moltiplicare gli esempi e le tipologie. I misteri praticati nelle associazioni dionisiache sono molteplici, variabili in tutte le loro dimensioni<sup>68</sup>. Si ritrova ancora questo perfetto adattamento tra l'assenza di unità rituale nella pratica dei misteri e la duttilità delle strutture associative. Ma questa disparità delle traduzioni rituali dei misteri può essere a prima vista sorprendente. I lavori di Matz e, sulle sue orme, quelli di Turcan<sup>69</sup>, ci hanno abituato a mettere in relazione lo svelamento del *liknon*, del «setaccio mistico»<sup>70</sup>, con il parossismo emotivo e performativo dell'iniziazione bacchica, sottintendendo una liturgia unificata e ripetuta in tutto l'impero romano. La testimonianza delle associazioni dionisiache sembra contraddire efficacemente questa idea di perfetta ritualità iniziatica. È invece opportuno guardare le cose più da vicino e interrogarsi su ciò che il quadro associativo ha indotto nella pratica dei misteri dionisiaci.

Se si cerca una liturgia incentrata sullo svelamento del *liknon*, per seguire il modello esegetico dominante, si resterà colpiti dal fatto di non trovare che tre scarse attestazioni – indirette – del setaccio per cereali nelle più di duecento associazioni dionisiache<sup>71</sup>. Certo, non tutte le associazioni praticano misteri e le formule epigrafiche non esplicitano gli elementi nel senso che sarebbe interessante per noi moderni. Ma le sole tre menzioni di *liknaphoroi*, e per di più solo all'interno di lunghi cataloghi di funzioni, che relegano le

<sup>67</sup> IGR IV, 386 e 396 (JACCOTTET 2003, II, nn. 98-99). Sul dossier dei bovari pergameni, cfr. JACCOTTET 2003, I, pp. 108-110 e JACCOTTET 2003, II, pp. 182-189.

<sup>68</sup> JACCOTTET 2006.

<sup>69</sup> MATZ 1964, TURCAN 2002.

<sup>70</sup> Espressione sviluppata a partire dal 1903 dai versi delle *Georgiche* di Virgilio (1.160-166: «Dicendum et quae sint duris agrestibus arma, / quis sine nec potuere seri nec surgere messes; / vomis et inflexi primum grave robur aratri, / tardaue Eleusinae matris volventia plaustra, / tribulaque traehaeque et iniquo pondere rastri; / virgea praeterea Celei vilisque supellex, / arbutae crates et mystica vannus Iacchi». Cfr. HARRISON 1903, JOHNSTON 2009.

<sup>71</sup> Torre Nova IGUR 160 (JACCOTTET 2003, II, n. 188) B 11, Apollonia Pontica IG Bulg. 401 (JACCOTTET 2003, II, n. 146) L. 3 Cirpan IG Bulg. 1517 (JACCOTTET 2003, II, n. 47) L. 32.

portatrici di setaccio<sup>72</sup> in una posizione gerarchica molto secondaria, sembrano rimettere in questione la centralità del rito dello svelamento del setaccio nell'iniziazione bacchica all'interno delle associazioni.

Se lo svelamento del *liknon* non è importante all'interno dei misteri celebrati dalle associazioni, bisogna per questo pensare che essi sono un caso particolare, che deroga alla 'regola' rituale? Ma in questo caso, dove e all'interno di quali strutture si troverebbero dei 'veri' misteri dionisiaci? Dei misteri che seguirebbero la 'corretta' ritualità iniziatica, quella dello svelamento del *liknon*? Non è forse più ovvio considerare che i misteri sono effettivamente plurali e che l'iniziazione attraverso il setaccio non è che una variante rituale tra molte altre? Ma in questo caso come spiegare che il *liknon* e il suo svelamento sono onnipresenti nell'iconografia? Si tratta – in modo metodologicamente corretto – di considerare le immagini per quel che esse sono: un costrutto linguistico basato su segni significativi o di per sé o se inseriti in una sintassi insieme ad altri segni, e che non hanno un rapporto che arbitrario con la realtà.

Se si considerano le immagini dello svelamento del *liknon* sotto quest'angolo puramente iconografico e non come delle testimonianze appositamente costruite per informare noi moderni di una pratica rituale, l'illusione ottica che ha accecato un Matz o un Turcan si dissipa. Il *liknon* velato è stato sviluppato come un segno iconico per dire metaforicamente l'iniziazione. Il contenuto, velato, di un oggetto dall'ampio potenziale simbolico<sup>73</sup> è un modo di dire, in negativo, l'indicibilità dell'iniziazione. Questo segno è stato costruito sulla base di un oggetto del tutto reale, il cui ruolo rituale ha potuto, in determinate occasioni, fare parte dei rituali iniziatici, e, peraltro, non per forza dionisiaci<sup>74</sup>. Ma il segno iconico così formato non ha che un rapporto lontano con una realtà rituale. Soprattutto, esso rappresenta, in maniera metaforica, il senso di un rituale che può prendere forme completamente differenti nella realtà culturale dei diversi gruppi. Succede d'altra parte la stessa cosa con la cista, anch'essa detta cesta 'mistica', che servirà da segno iconico per significare – per sineddoche e metaforicamente – il segreto del contenuto e, per estensione, per esprimere l'indicibilità del rito iniziatico<sup>75</sup>.

Se l'omogeneità del *corpus* iconografico costruito intorno allo svelamento del *liknon* ha potuto far credere a una omogeneità delle pratiche iniziatiche, la testimonianza delle associazioni giunge a smentire questa pretesa unità rituale. Le associazioni non sono un caso particolare che derogherebbe a una 'regola' rituale ben stabilita. Al contrario, esse

<sup>72</sup> I soli nomi che appaiono chiaramente sotto questa funzione sono femminili (a Torre Nova si tratta di tre donne – e a Cirpan di una), mentre a Apollonia Pontica il nome è frammentario.

<sup>73</sup> Cfr. JACCOTTET 2021b.

<sup>74</sup> JACCOTTET 2021b.

<sup>75</sup> VAN HAEPEREN 2021.



sono un'occasione per noi di ripensare secondo altri paradigmi la ritualità misterica, in una pluralità. È perfettamente illusorio cercare di ritrovare *il* rituale di iniziazione, perché non c'è mai stata una sola maniera di iniziare e di interpretare i misteri. Questa diversità dei rituali misterici, che si constata persino nelle associazioni della stessa tipologia, della stessa epoca o addirittura della stessa provenienza geografica, è stata molto probabilmente favorita dalle strutture associative che funzionano come altrettante entità indipendenti da ogni punto di visto. Ma, parallelamente, la pratica dei misteri ha certamente anche suscitato uno sviluppo delle associazioni nel senso che queste strutture offrivano il quadro ideale di una iscrizione nello spazio pubblico, permettendo allo stesso tempo una libertà strutturale e rituale quasi totale.

Ma occorre ancora fare un'ultima constatazione sul rapporto tra la forma associativa e il contenuto misterico. La periodicità degli incontri associativi ci suggerisce in effetti di ripensare la ritualità dei misteri. A fianco di associazioni che si ritrovano con cadenza biennale (*trieteris*), altre, altrettanto implicate in una pratica misterica, hanno delle riunioni mensili. Che cosa fanno dei *mystai* ogni mese? E che per di più si ritrovano insieme sempre tra le stesse persone? Di sicuro non ripetono mensilmente l'iniziazione. Occorre dare un senso differente a dei misteri che si ripetono con grande regolarità, nello stesso quadro, con gli stessi partecipanti. L'iniziazione è in qualche modo 'relativizzata'; essa non può essere un fine in sé, come succede nei santuari iniziatici di Eleusi o di Samotraccia. Se si può immaginare come un rito di entrata nell'associazione, il senso dell'associazione, la sua dimensione misterica non discende da questo rituale di passaggio, probabilmente unico, ma da riti regolari dell'associazione, ai quali questa iniziazione dà accesso<sup>76</sup>. Tale constatazione rende conto della divergenza delle interpretazioni date ai misteri, in direzioni molto individuali. Ciò implica una notevole conseguenza, il fatto cioè che si deve ammettere che non è lo scenario iniziatico che 'fa' i misteri<sup>77</sup>. Iniziazioni e misteri si sono sviluppati in entità di senso differenti. E questo non è potuto succedere se non nel quadro di misteri che non sono legati alla struttura fissa di un santuario. Proprio come nel caso delle associazioni, e in particolare delle associazioni dionisiache. Si tratta quindi di ripensare in modo diverso il rapporto tra iniziazione e pratica, regolare e ripetuta, dei misteri.

Le forme associative, offrendo un quadro ai misteri, ne rivelano ai nostri occhi l'estrema diversità e favoriscono probabilmente tale diversità. Il quadro associativo provoca, almeno parzialmente, un ridimensionamento religioso profondo, nel senso e nella ritualità, ripetuta, dei misteri. Si può notare che la complicità delle forme associative e delle forme rituali dionisiache, così differenti le une dalle altre, hanno permesso o suscitato

<sup>76</sup> JACCOTTET 2006 e JACCOTTET 2016.

<sup>77</sup> *Contra* BREMMER 2014, che basa la sua opera sull'iniziazione per analizzare i misteri in modo generale.

uno sviluppo fondamentale del dionisismo tra il microcosmo delle città e il macrocosmo dell'impero romano. Le associazioni sono esse stesse proliferate grazie all' 'investimento' da parte di un dio tanto onnipresente quanto popolare<sup>78</sup>. Un dio che è alla base di un sentimento di appartenenza, di una *koiné*. Le associazioni rappresentano un'espressione e al tempo stesso un laboratorio di quello che noi chiamiamo il politeismo. La diversità fondamentale vi è accolta e persino moltiplicata. Le associazioni hanno accolto e validato degli sviluppi culturali individualizzati.

Ma il fenomeno delle associazioni dionisiache gioca ancora un altro ruolo: quello di permetterci di accedere a una parte sconosciuta di una vita religiosa e sociale che si declina al quotidiano e si manifesta, per noi, come un segnale di allerta dal punto di vista metodologico. Lontano dalle grandi definizioni antropologiche, letterarie, iconografiche della figura di Dioniso, 'lo strano straniero', dai riti che derogano il consueto sacrificio codificato, il dio 'Altro', il dio che disturba e che si oppone all'ordine della città, pur essendone una componente centrale, le associazioni dionisiache ci fanno vedere una faccia banale delle diverse espressioni rituali e comunitarie che il dio ha potuto suscitare.

Guardando da vicino le associazioni – e le associazioni dionisiache in particolare, a causa dell'importante *corpus* che esse forniscono – siamo meglio in grado di comprendere in profondità, e nella sua feconda banalità, il sistema religioso che chiamiamo politeista.

---

<sup>78</sup> Sui limiti nei quali l'aggettivo 'popolare' può essere o no pertinente per il politeismo greco, cfr. PIRENNE 2008. Qui si parla di Dioniso in quanto di divinità popolare nel senso in cui la conoscenza di questo dio si diffonde molto ampiamente attraverso canali che chiameremmo tanto culturali quanto culturali.

BIBLIOGRAFIA

*Association dionysiaque*

*L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome, 24-25 mai 1984*, Rome 1986.

AVRAM 1999

A. AVRAM, *Inscriptions grecques et latine de Scythie Mineure III: Callatis et son territoire*, Bucarest.

BREMMER 2014

J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston.

BRUHL 1953

A. BRUHL, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris.

BURKERT 2011

W. BURKERT, *Dionysos – "Different" im Wandel der Zeiten. Eine Skizze*, in *Different God*, 15-22.

CAZANOVE 1986

O. DE CAZANOVE, *De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque*, in *Association dionysiaque*, 1-11.

CHIEKOVA 2008

D. CHIEKOVA, *Culte et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.)*, Bern-Frankfurt am Main.

CUMONT 1933

F. CUMONT, *La grande inscription bachique du Metropolitan Museum. II, Commentaire religieux de l'inscription*, «AJA» 37, 232-263.

DANA, ZAGRANU 2013

D. DANA, R. ZAGREANU, *Les indigènes en Dacie romaine ou la fin annoncée d'une exception: relecture de l'épithaphe CIL III 7635*, «Dacia» n. s. 57, 145-159.

DARAKI 1985

M. DARAKI, *Dionysos et la déesse terre*, Paris.

DETIENNE 1986a

M. DETIENNE, *Dionysos en ses parousies*, in *Association dionysiaque*, 53-83.

DETIENNE 1986b

M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris.

*Different God*

R. SCHLESIER (a cura di), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin 2011.

FOUCART 1873

P. FOUCART, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasés, éranes, orgéons*, Paris.

GEORGOU DI 2011

S. GEORGOU DI, *Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals*, in *Different God*, 47-60.

GERNET, BOULANGER 1932

L. GERNET, A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris.

GERNET 1995a

L. GERNET, *L'anthropologie de la religion grecque*, in L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 13-27.

GERNET 1995b

L. GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux*, in L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 83-118.

GÖDDE 2011

S. GÖDDE, "Fremde Nähe". Zur mythologischen Differenz des Dionysos, in *Different God*, 85-104.

*Groupes et associations*

P. FRÖHLICH, P. HAMON (a cura di), *Groupes et associations dans les cités grecques (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*. Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009, Genève 2013.

HORSTER 2011

M. HORSTER, *Cults of Dionysos: Economic Aspects*, in *Different God*, 61-84.

ILDEFONSE 2014

F. ILDEFONSE, *Identité et altérité. A partir des Bacchantes d'Euripide*, in R.-P. DROIT (a cura di), *Figures de l'Altérité*, Paris, 33-68.

HARRISON 1903.

J. HARRISON, *Mystica vannus Iacchi*, «Journal of Hellenic Studies» 23, 292-324

HENRICHS 2011

A. HENRICHS, *Göttliche Präsenz als Differenz: Dionysos als epiphanischer Gott*, in *Different God*, 105-117.

JACCOTTET 1998

A.-F. JACCOTTET, *L'impossible bacchant*, «Pallas» 48, 9-18.

JACCOTTET 2003

A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations ou la face cachée du dionysisme*, 2 voll., Kilchberg (Zürich).

JACCOTTET 2006

A.-F. JACCOTTET, *Un dieu, plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 219-230.

JACCOTTET 2016

A.-F. JACCOTTET, *Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques?*, in N. BELAYCHE, F. MASSA (a cura di), *Les «mystères»: questionner une catégorie, dossier «Mètis»* n. s. 14, 2016, 75-94.

JACCOTTET 2020

A.-F. JACCOTTET, *Les chemins de Dionysos: la construction culturelle du transfert culturel, entre textes, images et réalité rituelle*, in B. AMIRI (a cura di), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon, 55-73.

JACCOTTET 2021a

A.-F. JACCOTTET, «Νῦν πάντων πρώτοι τῶν βακχείων». *Les associations en «réseau»: compétition rituelle, sociale, politique?*, in J. DEMAILLE, G. LABARRE (a cura di), *Les associations culturelles en Grèce et en Asie Mineure. Compositions sociales, fonctions civiques et manifestations identitaires (époques hellénistique et impériale)*, Besançon, 17-39.

JACCOTTET 2021b

A.-F. JACCOTTET, *The Liknon and the Bundle: Does the Ritual "Initiatory" Object make the Mystery?*, in *Mystery Cults*, 173-193.

JACCOTTET, MASSA 2014

A.-F. JACCOTTET, F. MASSA, *Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse: des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes*, «Kernos» 27, 285-318.

JACCOTTET, WYLER 2018

A.-F. JACCOTTET, S. WYLER, «Le bel antre toujours vert»: *une architecture éphémère entre textes et imaginaire*, in G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, R. ROBERT (a cura di), *Architectures et espaces fictifs dans l'Antiquité: textes – images*, Bordeaux, 141-159.

JEANMAIRE 1951

H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.

JOHNSTON 2009

P. A. JOHNSTON, *The Mystery Cults and Vergil's Georgics*, in G. CASADIO, P. A. JOHNSTON (a cura di), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 251-271.

KLOPPENBORG 1995

J. S. KLOPPENBORG, *Collegia and thiasoi. Issues in Function, Taxonomy and Membership*, in *Voluntary Associations*, 16-30.

MAILLOT 2007

S. MAILLOT, *L'association des «Dionysiastai Neronianoï» à Lindos: la présence de Tibère dans l'île de Rhodes*, in Y. PERRIN (a cura di), *Neronia 7. Rome, l'Italie et la Grèce: hellénisme et philhellénisme au premier siècle ap. J.-C. Actes du VII<sup>e</sup> colloque international de la SIEN, Athènes, 21-23 octobre 2004*, Bruxelles, 170-182.

MATZ 1964

F. MATZ, Διονυσιακή τελετή. *Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Wiesbaden.

MUSTI 1986

D. MUSTI, *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi*, in *Association dionysiaque*, 105-128.

*Mystery Cults*

N. BELAYCHE, F. MASSA (a cura di), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden 2021.

OHLEMUTZ 1968

E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Darmstadt.

PIRENNE-DELFORGE 2008

V. PIRENNE-DELFORGE, *La notion de «populaire» est-elle applicable au polythéisme grec?*, in C. BOBAS, C. EVANGELIDIS, T. MILIONI, A. MULLER (a cura di), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Actes du colloque de Lille, 2-4 décembre 2004*, Athinai, 17-27.

POLAND 1909

F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig.

ROBU 2016

A. ROBU, *Associations dionysiaques, communautés rurales et cultes à Byzance à l'époque impériale*, in M. DANA, F. PRÊTEUX (a cura di), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Darnelles et du Bosphore (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, Besançon, 251-266.

SCHEID 1986

J. SCHEID, *Le thiasos du Metropolitan Museum*, in *Association dionysiaque*, 275-290.

TURCAN 2002

R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (LIBER). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris.

VAN HAEPEREN 2021

F. VAN HAEPEREN, *The Cista, a Hallmark of Mater Magna's Mysteries in the Roman World?*, in *Mystery Cults*, 194-217.

VERNANT 1986

J.-P. VERNANT, *Conclusion*, in *Association dionysiaque*, 291-303.

VOGLIANO 1933

A. VOGLIANO, *La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum*, I, «AJA» 37, 215-231.

*Voluntary Associations*

J. S. KLOPPENBORG, S. G. WILSON (a cura di), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London-New York 1995.

WILDBERG 2011

C. WILDBERG, *Dionysos in the Mirror of Philosophy. Heraclitus, Plato, and Plotinus*, in *Different God*, 205-232.

ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET

WILSON 1995

S. G. WILSON, *Voluntary Associations. An Overview*, in *Voluntary Associations*, 1-15.

ZIEBARTH 1896

E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, Stuttgart.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Distribuzione geografica delle associazioni dionisiache (Anne-Françoise Jaccottet).
- Fig. 2 Tabella riassuntiva delle funzioni e distribuzione dei membri nell'associazione di Torre Nova (Anne-Françoise Jaccottet).
- Fig. 3 Diffusione nel tempo e nello spazio della funzione dionisiaca di *boukolos* (Anne-Françoise Jaccottet).



1

Tabella riassuntiva delle funzioni e distribuzione dei membri nell'associazione di Torre Nova (Latium), 160-165 d.C.

(U = Uomini; D = Donne)

### A

ἥρωες	1 U
δαδούχος	1 D
ἱερεῖς	7 U
ἱέρειαι	2 D + Agripinilla
ἱεροφάντης	1 U
θεοφόροι	2 U
ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος	1 U
κισταφόροι	3 D
ἀρχιβουκόλοι	3 U
βουκόλοι ἱεροί	11 U
ἀρχιβάσσαροι	2 U
ἀμφιθαλεῖς	2 U
λικναφόροι	3 D
φαλλοφόρος	1 D
πυρφόροι	2 U
ἱερομνήμων	1 U

ἀρχινεάνισκοι	1 (!) U
ἀρχιβασσάροι	4 D
βουκόλοι	11 U
ἀπὸ καταζώσεως	89 U e D

### B

βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως	15 U
βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως	3 D
ἱεροὶ βάκχοι	πὺθ di 100 U
[βάκχοι]	mass. 75 U

### C

ἀντροφύλακες	2 U
βάκχοι	πὺθ di 44 D
σειγήται	23 U e D

2



IN CHE MISURA IL CONTESTO ASSOCIATIVO CONDIZIONA IL CULTO DIONISIACO?



3