

Capitolo 1

Culto e mito

1. Etimo e significato

Etimologicamente Diana è legata alla parola latina *dies*, ‘giorno’. *Djana* è dea del cielo, insieme al suo corrispettivo maschile, *Djovis* (Creuzer 1842, 585)¹. Si fa derivare Diana anche dalla contrazione di *diva* o *dia jana*, che presuppone una *Jana* come corrispettivo femminile di *Janus*, ‘Giano’ (Schelling 1856, 612)². Per la duplice natura di dea speculare al dio bifronte, Diana è detta «Urheberin der Zweiheit» (Schelling 1856, 612): creatrice della duplicità, che scinde Giano. Diana è quindi «colei che gode dell’arco» (Schelling 1990, 440-41), suo principale attributo, simbolo dell’armonia cosmica provocata dall’alternarsi della tensione e della dimensione. Anche James Frazer stabilisce un legame culturale tra Diana e Giano, che origina nel rito del re del bosco di Ariccia presso Roma: Giano, infatti, non sarebbe altri che Diano, il dio della quercia che si incarna nel re di Roma e nel *flamen dialis*, mentre Giana rappresenta Diana o Dione, dea dei boschi e sua compagna (2012, 199-205). Frazer fornisce, inoltre, una spiegazione etimologica su base fonetica simile a quella di Roscher, che indicava come identiche le coppie Giove-Giunone (*Juppiter-Juno*) e Giano-Giana (*Janus-Jana*; Roscher 1884-90,

¹ Friedrich Creuzer, *Alt-Italienische Religion*, in *Symbolik der Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 3. Aufl., 2. Bd., 3. Teil, 2. Heft (Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1842), 585; Reprint (Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1973).

² Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie*, in *Sämtliche Werke*, 2. Abteilung, 2. Bd., 612 (Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta’scher Verlag, 1856).

1002-3), derivando così tutti e quattro i nomi dalla stessa radice ariana *di-*, a conferma dell'identità tra nomi e rispettive funzioni.

Diana, dea di origini italiche, intrattiene dunque una forte relazione etimologica con la luce in quanto «Lichtgöttin» (Roscher 1884–90, 1002). L'attributo più importante della dea del giorno è la luce, il fuoco, che svolge un ruolo nei rituali che venivano consumati nelle calende di agosto attorno ai templi e luoghi di culto in onore di Diana, in cui per adempiere ai voti le si offrivano non solo tavolette votive, ma anche fiaccole accese. Tale festività confermerebbe il carattere di Diana come vestale. Stazio narra di una festa della pelle in onore della *dea nemorensis* che si celebrava la mattina del 13 agosto, giorno più caldo dell'anno, per salutare la luce del giorno, il *dies Dianae*, in una processione che avrebbe illuminato il lago, lo *speculum lympharum* di cui narra anche Virgilio nell'*Eneide* (VII, 151). Il mitologema associa la luce al principio femminile e della conoscenza e dell'amore, ed è attestato in tutte le culture universalmente (Schwarz 1994, 15-6). Inoltre, il fuoco di Diana è accostato al bagliore e al fulgore di Arianna, figlia del sole e vergine solare, che fu in grado di trarre Teseo fuori dell'oscurità del labirinto.

Artemis è la divinità corrispondente a Diana nella mitologia greca (Roscher 1884–90, 1002). Dea della natura, è accostata ad Apollo suo fratello e «Lichtgott» (Roscher 1884–90, 558). Il nome, tuttavia, è generico e rinvia a divinità plurime non identificabili univocamente. Artemis può essere accostata, tra le altre, a Tauro, Britomarte, Ecate e Diana efesina (Roscher 1884–90, 558). L'etimologia richiama il concetto di purezza e castità virginale, ma anche di guarigione e salute. Come per Diana, uno degli attributi di Artemis è la fiaccola. Artemis è anche considerata «Nachtgöttin», che presiede il principio della luce, nel giorno come nella notte. Roscher distingue quindi diverse emanazioni della dea Artemis: «Quelle- und Flußgöttin»; «Göttin vegetativer Fruchtbarkeit», «Pflegerin des Viehstandes und Wildbrut», «Geburts- und Mondgöttin», «Ephesische Artemis», «amazonenhaft» (1884–90, 559-602).

Con il significato dualistico di Artemis Efesia, divinità che presiede Eros e Thanatos, si confronta Galvano, il quale mette al vaglio prima le fonti archeologiche (Thiersch 1935), quindi filosofiche e psicanalitiche (Neumann, Freud, Jung, Eliade e Guénon), per concentrare il significato di Artemis nel concetto di *dea poliade* e nel politeismo. La Grande Dea adorata a Efeso in Anatolia avrebbe la prerogativa di riunire in sé molteplici divinità provenienti da numerose tradizioni e culti stratificatisi nella storia. Artemis Efesia è *dea polimammia*, dall'attributo della polimastia, quindi dea dell'abbondanza, della fertilità, della fecondità, della natura, delle fiere. Signora degli Animali (*Πόρνια θηρῶν*), è una figura *mandala* che la vede contornata da numerose immagini di animali, mammelle e simboli della vita che si rigenera – come l'ape – e della natura feconda: «La sua icona diviene dunque emblema della sua natura polisemica, Artemis è definita un pleroma figurale e estetico di elementi diversi che nella polimastia trova il suo accento più icastico» (Galvano 1967, 108). La forma dell'idolo è detta *xoanon*, che la connota nell'immaginario collettivo come dea severa, dura, rigida, inflessibile.

Se da un lato, infatti, questi aspetti richiamano il ruolo di protettrice delle fiere e della natura feconda, dall'altro collidono con le prerogative della madre accudente, protettiva e dispensatrice di vita. Per tale motivo Diana sarà sempre dea ambivalente, *transitiva* – che ha il carattere di dea protettrice e custode di schiavi, fuggitivi e animali che accoglie all'interno del suo tempio garantendo loro diritto d'asilo, così come li ha accolti nel suo grembo – e *intransitiva* – in ciò simile al carattere di Arianna dormiente in attesa dell'epifania di Dioniso nei culti misterici. Sempre nel suo aspetto ambivalente, Diana è *dea bianca*, ausiliatrice, Lucina; ma anche *nera*, punitrice e dispensatrice di morte. Questa duplicità trova un parallelo nello ying-yang taoista, che articola in un'unica immagine l'alternanza del principio attivo-maschile e passivo-femminile e del momento cosmogonico creativo e distruttivo. Tale dualismo simbolico-misteriosofico, secondo Galvano, non origina né nella Grecia antica – se non nella scissione e alternanza delle fasi lunari, né nel cristianesimo, nella contrapposizione tra Madonne bianche e nere – ma nello spiritualismo gnostico che sopravvisse fino all'Ottocento (Galvano 1967, 111). Il nero appartiene in particolare sia alla tradizione ebraica, sia a quella indiana che in Oriente ha avuto un sistematico sviluppo. Anche nella mitologia germanica, il principio della luce divina appare come contraltare a quello dell'oscurità delle dee femminili, associate alla notte primordiale e che il folklore accosta al demonio:

Viele namen beziehen sich auf die äußere gestalt des teufels. Der gegensatz zu der leuchtenden, weißen und reinen gottheit fordert hier dunkle, schwarze farbe, wie die schwarzen elbe den lichten gegenüber stehn [...] obgleich beide principe einander berühren, ja sich erzeugen. In dem worte alp scheint der begrif des weißen zu liegen, nacht und tag gehn aus einander hervor, die nacht war des tages mutter [...] Halja, Demeter, Diana, Maria erscheinen halb schwarz oder ganz verdunkelt. Das schwarze teuflische princip kann als ein unursprüngliches, als abfall vom göttlichen licht betrachtet werden. Der teufel heißt der schwarze (Grimm 1835, 555-56).

Sull'idea di una divinità duplice, bianca e nera, della luce della vita e dell'oscurità della morte – elementi che si fondono nel simbolo della luna – si salderà l'ambivalenza del culto romantico, erede della tradizione orfico-pitagorica che ha legato Artemis al ciclo *vita-morte-rinascita*. In ogni caso, emerge nella letteratura come sia impossibile delimitare le connessioni di Diana-Artemide alla sola civiltà greca e romana (Graves 2009). La Grande Dea o *Dea Bianca* si configurerebbe nell'immaginario archetipico come una millenaria e universale rappresentazione femminile della divinità originaria, la quale, nonostante le numerose figurazioni, diverse a seconda della civiltà e del tempo che la rappresenta, finisce per riunire in sé i culti matriarcali e femminili di tutte le civiltà arcaiche occidentali e orientali. Artemide resta così un enigma nella storia delle religioni, una figura comune e allo stesso tempo a margine di molte civiltà. La sua origine si colloca a metà il mondo orientale e quello occidentale: da una parte essa è radicata nella storia italica antica e nella civiltà greca, dall'altra in quella microasiatica dell'Asia minore nelle civiltà mesopotamiche (Galvano 1967, 106).

Il culto di Artemis Efesia si diffonde a partire dal II secolo a Efeso, una colonia greca, dove i portati di Artemis si assimilarono con facilità a quelli del tutto differenti della greca Artemide. Artemis, inoltre, intrattiene dei nessi non solo culturali, ma anche iconologici con Beltis o Mylitta e Ishtar, dee della natura e dell'amore appartenenti alle civiltà mesopotamiche e microasiatiche, caratterizzate dalla nudità. Artemis confluisce, inoltre, nel culto della Vergine Maria, spiegando così la presenza di un misterioso culto di Madonne nere diffuso soprattutto in Francia, Spagna, Svizzera e Polonia, introdotto dai Crociati nel XII secolo, assimilando le dee Iside, Cibele e Artemide di Efeso (Baren, e Chasford 2017, 719).

2. L'idolo di Efeso

Il culto di Artemis Efesia si diffonde a partire dal II secolo a Efeso, città al centro della quale svettava il monumentale tempio ionico eretto in onore della Grande Dea, l'Artemision, costruito nel VI sec. a.C. In epoca medievale una colonia greca ionica si era insediata a Efeso e fondato il culto di Artemide. Questa si pone ora in continuità con il culto della divinità autoctona che la precede, Artemis, di modo che gli attributi della divinità greca Artemide si assimilano a quelli di Artemis Efesia. Da questo momento prende avvio la diffusione in tutta la cultura antica dell'immagine della Grande Dea e dell'Artemision, che subì nel tempo diverse ricostruzioni storiche, fino alla sua distruzione per mano dei Goti, donde poi il culto andò progressivamente declinando con l'avanzare del Cristianesimo (Goesch 1996, 29-33; Nielsen 2009, 455-96).

Nonostante le innumerevoli riproduzioni dell'immagine originaria, create dai famosi artigiani di Efeso – veri e propri maestri orafi che sulle statuette di Artemis avevano fatto fortuna – si sono tramandati soltanto degli esemplari di epoca tarda e copie nella forma di *dea multimammia* e *dea poliade*, dea della natura e dea lunare, caratterizzata da fissità e rigidità, tipiche della forma dello *xoanon*, il simulacro in legno che la raffigura. Il modello più antico è quello pervenuto dall'età Adrianea e degli Antonini, risalente al II secolo d.C. su un originale del II sec. a.C. Una copia è conservata oggi al Museo Nazionale di Napoli, un'altra ai Musei Capitolini romani. L'alabastro nero con cui si è scelto di riprodurre la copia dovrebbe imitare il colore del legno scuro di vite o di ebano dell'originario *xoanon* di Artemis, come riferisce Plinio (*Naturalis Historia* XVI, 79, 213-16).

Trapassata a Occidente, la Grande Dea si fonde con Artemide greca e Diana latina, ambedue divinità distinte. In un periodo arcaico, Artemide e Diana vennero assimilate per il comune motivo della caccia³. Diana latina a sua volta assume attributi ulteriori legati alla fertilità e alla natura derivati dal culto di Efeso. Secondo Roscher, di Diana non esistono versioni univoche frutto di un'originaria

³ Il dibattito in realtà è molto ampio e viene ripreso da Green, la quale sostiene appunto, in disaccordo con Wissowa (1912, 248), che Diana latina sia, oltre che cacciatrice e dea lunare, anche protettrice della vita e della natura come dea della fertilità (Green, 2007, 112).

rappresentazione derivata dalla cultura romana, ma si hanno numerose iconografie basate sulla copia greca di Artemide, da cui si trae evidente ispirazione (1884–90, 1010). La maggior parte delle raffigurazioni di Diana che nascono dalla fine del IV sec. a.C. ricalcano un modello standardizzato di giovane dea della caccia nelle vesti di Artemide, che appare da sempre il suo corrispettivo greco più prossimo. È risaputo che già a partire dal VI sec. l'Artemide di Marsiglia, copia di Artemide Efesina, funge da prototipo per la statua di Diana cacciatrice posta nel santuario sull'Aventino (Green 2007, 84). Nel santuario di Ariccia troneggiava invece il prototipo dell'Artemide *Tauropolos* proveniente dalla Scizia, attorno al Mar Nero.

Stabilità così la *Verwandschaft* tra Diana e Artemide, bisogna comunque ricordare che un culto del tutto indipendente di Artemide come Grande Dea-Cibebe ha preso piede nella cultura romana, che a sua volta ha trasferito nella figura di Diana gli attributi di questa dea legata al culto della fertilità proveniente dall'Oriente. Come precisa anche Ferrari, Artemide Efesina non è propriamente la dea greca sua omonima, ma la divinità asiatica legata ai grandi riti della fecondità e della terra, raffigurata con molti seni, celebrata nella colonia greca di Efeso con un grandioso santuario detto *Artemision* (Ferrari 1990, 42-3). Gli attributi lunari di Diana sarebbero un derivato di Artemide di Efeso, che pure aveva una forte connessione con il culto lunare (Graves 1977, 101), in quanto Artemide era anche un appellativo della triplice Dea Luna (Ferrari 1990, 95).

I molteplici volti di Diana rendono ben conto del carattere sincretico e politeistico della divinità romana, che presenta delle affinità sia con figure simili nella grecoità, sia con l'Asia minore. È attraverso la letteratura greca, da Omero e Callimaco, che verrà così veicolata nella letteratura ellenistica e quindi in quella moderna, un'immagine di Diana dipendente dai modelli greci, che comprendono oltre ad Artemide, anche Ecate e Selene, e che contribuiscono a trasporre nella latinità ulteriori aspetti della divinità greca, legati ad esempio al suo lato infero. In quanto dea lunare acquisisce invece gli attributi propri di Artemide efesina. A quest'ultima è inoltre legato un culto orgiastico (Roscher 1884–90, 592).

Nella Magna Grecia il culto di Artemide assumeva diverse forme a seconda dei luoghi in cui era insediato: Artemia *Orthia*, anche detta *Ligosdema*, era avvolta nei giunchi, incrociati e stretti attorno alle braccia conserte sul busto, imitando una posa che metteva in risalto il seno prorompente, come nell'immagine dell'antica dea dell'amore e della fertilità dei popoli preindoeuropei prima dell'avvento della casta Artemide greca. In Laconia era Artemide *Karyatis* attorniata dalle cariti, le ninfe arboree con il peplo libero al vento che correvano sfrenate nei boschi, dedite a culti estatici e danze orgiastiche. A Siracusa, Artemide *Lysaia* era la 'liberatrice', «che liberava sé stessa come le donne al suo seguito» (Duerr 1992, 27). Artemide *Korythalia* era nota per le danze orgiastiche svolte con falli artificiali sui carboni ardenti e muovendo vorticosamente le braccia come se volassero, secondo pratiche rituali risalenti ad antiche feste e celebrazioni di origine iniziatica femminile (Duerr 1992, 28). Le vergini di Artemide *Brauronia*, celebrata sulla costa orientale dell'Attica, erano dette *Arktoi*, orse, le quali mentre danzavano si diceva fossero in grado di suscitare quanto di guarire la pazzia (Duerr 1992, 29). Diana italiana,

antecedente ad Artemide greca, era nota come divinità marginalizzata che viveva ai confini della civiltà e al di là dell'ordine, patrona dei banditi e dei forestieri, legata alle fiere e alla natura selvaggia, nonché dea del popolo: presso il suo tempio trovavano rifugio gli schiavi e i fuorilegge (Hoenn 1996).

A nord delle Alpi, Diana fu assimilata alle divinità celtiche. Nei dintorni di Treviri, dove dopo l'occupazione franca verso la fine del V sec. la popolazione praticava ancora i culti pagani, si venerava una Diana simile, la cui veste al di sopra della cintura era talmente stretta da fuoriuscirne il seno (Böhme 1973, 381; Duerr 1992, 28). Nell'attuale Palatinato si tramanda che avessero luogo i riti propri dell'Artemide dell'Asia minore, Diana di Efeso, chiamata qui *Anahità*, la dea della vita sessuale sfrenata. L'antica dea Artemide era detta *Parthenos*, cioè vergine, un termine che in tempi più remoti aveva un significato diverso da quello attribuitole più tardi dai greci: vergine era sinonimo di donna libera, non soggetta a un uomo, condizione che si conserva nel mito delle Amazzoni, donne prive di legami con uomini e adoratrici di Artemide (Fehrle 1910, 203; Duerr 1992, 31).

La Grande Dea, madre della luce, della nascita e del parto è venerata in ogni luogo assumendo nomi e forme differenti (Gimbutas 2008). A Creta era noto il culto di Artemide-Diana, «Dea Datrice-di-Vita», conosciuta come *Eilithya* o *Ilithya*, che significa 'gravidanza', altrimenti detta *Ditinna* dal monte cretese Dicte, mentre a Skopelos è nota come «Regina delle Montagne» (Gimbutas 2008, 109).

3. Artemis Ilithya

Nella quarta parte del secondo volume del trattato *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810–12), il mitologo romantico Friedrich Creuzer descrive l'origine, l'insediamento e gli sviluppi del culto di Artemis in Occidente, soffermandosi sugli attributi e sul significato mitologico nell'antichità orientale, preomerica e classica⁴.

La primissima origine di Artemis è collocata in Asia superiore o Alta Asia, nella catena dell'Himalaya e nel Tibet, dove la dea fonderà «eine ganz neue Reihe religiöser Ideen» (Creuzer 1843, 515), una scia completamente nuova di idee religiose, recando con sé in Occidente il culto selvaggio e orgiastico della natura che celebrava la ciclicità stagionale e la rinascita della primavera con rituali fallocentrici e androgini propri dell'Asia minore. Artemis si insedia in particolar modo a Efeso, una colonia ionica greca situata nell'odierna Turchia e in suo onore è eretto un grandioso tempio, l'Artemision. Da Efeso «die grosse Asiatische Metropole der Religionen» (Creuzer 1843, 516), vero e proprio crocevia religioso e commerciale, punto di scambio privilegiato e strategico tra l'Asia e la Grecia, il culto della Dea si diffuse presto in tutto l'Occidente. In epoca romana, la città che

⁴ Friedrich Creuzer, *Symbolik* (Leipzig und Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1837–1843). In particolare, su Artemis, cfr. Creuzer, *Symbolik* (Darmstadt: Leske, 1843), 2. Bd., 4. Teil, 515 sgg.

era rimasta la prima città capitale tra l'Asia greca e la grande provincia romana poteva vantare uno degli idoli antichi più sacri al mondo, idolo che fu convertito nel nuovo culto cristiano in seguito alla conversione imposta successivamente da Paolo che lì iniziò il suo apostolato.

Nel culto efesino si erano fusi elementi medio-persiani, egizi, libici, sciiti e cretesi, determinando così un'immagine sincretistica e stratificata (Creuzer 1843, 517). Dall'Alta Asia, sede dell'antica religione medio-persiana, Artemis si diffonde successivamente alle regioni costiere del Mar Nero dove si integrerà con il culto autoctono delle amazzoni, le prime iperboree. Esse dedicarono ad Artemis il primo «Schnitzbild», il simulacro ligneo (Creuzer 1843, 518). L'informazione proviene dall'*Inno ad Artemide* di Callimaco, di cui Creuzer riporta alcuni versi: «Ehemals weiheten dir die krieg'rischen Amazonen / Auch an Ephesos Ufer zum herrlichen Denkmal ein Bildniss / Unter dem Schatten der Eiche», che a sua volta deriverebbe da un più antico inno, tramandato sia da Erodoto sia da Pausania, conservato in alcuni inestimabili frammenti provenienti da una tradizione anteriore (Creuzer 1843, 518). Si tratta dell'inno di Olen, il misterioso cantore greco originario della Licia, una colonia apollinea di sacerdoti, il quale dopo essersi stabilito sull'isola di Delo, reca con sé il culto di *Ilithya*. Essa è la prima iperborea, che, secondo quanto tramanda Pausania (I, 18, IX, 27), avrebbe aiutato Leto a concepire la coppia divina Apollo e Artemide. I canti di Olen si accompagnano a danze e processioni e insegnano il mito della nascita di Apollo e Artemide e le successive diramazioni di questa prima religione venuta da nord-est, le cui genealogie vengono trasmesse da Erodoto.

Ilithya viene così ad assumere una valenza di primaria importanza nella formazione della grecità olimpica, nella quale, tuttavia, il significato arcaico della prima dea è ormai perduto o andato integrandosi ad altre divinità. Creuzer decide di dedicare alla sua origine e alle sue successive emanazioni una parte davvero consistente della *Simbolica*, che rimane in questa sezione di raccordo tra Oriente ed Occidente così costituita un documento chiave, per altro unico nel suo genere, per comprendere la figura di Artemide-Diana, che viene a configurarsi sempre più come immagine della notte iperborea primordiale e indistinta nella quale tutto era unificato. Creuzer si rifà per la natura di Ilizia alla testimonianza di Pausania: *Ilithya* è Grande Madre, 'prima genitrice' da cui discende la generazione iperborea, come riporterà l'*Inno ad Apollo* di Omero, nonché madre di Eros (1843, 520). Inoltre, è 'prima filatrice', poiché si narra che ella venne in soccorso al parto difficile di Leto utilizzando un nastro d'oro. Come recita l'inno di Olen, è la dea più antica del cosmo, più anziana dello stesso Crono, nonché *Pepromene*, 'dea del destino'. L'attributo di filatrice sarà in seguito accostato a tutte le grandi divinità femminili – Minerva, Persefone, Diana e Venere – che sono chiamate da Omero tessitrici o filatrici, depositarie della vita e del destino umano in memoria dell'antico ufficio iperboreo di Ilizia che fu trasferito, primo fra tutte, ad Artemide, di cui si approprierà in seguito la religione romana con il nome di *Bona Dea* o *Fortuna*. Ma si tratta, dice Creuzer, dell'Artemide nata da Zeus e Persefone, la prima Artemide che ha dato la luce a sua volta a Eros. Qui, in questo intreccio tra

Artemide e Ilizia, si mostra il trasferimento del culto dalla divinità iperborea più antica a quella più recente greca. Creuzer avanza l'ipotesi interpretativa di una filiazione diretta tra Ilizia, Artemide e Persefone con la *Libera* dei misteri, come l'hanno intesa i filosofi neoplatonici nella dottrina orfica. Nel dirlo, non manca di difendersi dalle accuse dei suoi interlocutori avversari, i quali non sembrano persuasi della linea genealogica che conduce da Artemide ai Misteri orfici. In questa tradizione sacerdotale tramandata da Olen a Delo attraverso Erodoto, Callimaco, Cicerone, Pausania troviamo, infatti, secondo Creuzer, una valida conferma della continuità culturale tra le diverse religioni: una teoria che si deve poter supporre per sostenere la tarda origine dell'orfismo (1843, 521-22).

Creuzer introduce, a questo punto, l'attributo più importante: la luna. Artemis Efesia, come tramanda Pausania, è la luce della notte primordiale, ma anche figlia della notte, «Tochter der alten Nacht», giacché in Oriente ogni cosa era concepita come evoluzione di un'altra e ad essa intimamente unita. Qui si comprende come Persefone e Demetra siano una sola entità divina. L'uomo greco divise poi ogni cosa e sulla molteplicità creò i più bei miti e canti che ancora oggi conosciamo, ma permans la memoria dell'antica unità del maschile e del femminile della religione persiana, che si dispiega ancora nel simbolismo religioso e che nell'immagine di Artemide si conserva proprio nella molteplicità degli attributi e dei nomi. Creuzer antepone il messaggio del cantore misterioso Olen che in maniera del tutto diversa dall'epica antropomorfa di Omero ha saputo rendere con evidenza il carattere simbolico e misterico della Dea Efesina, riconoscendo il carattere primordiale della luce nata dalla notte, chiamata a sua volta luna, e dalla legge sacerdotale, cioè luce primordiale, *Urlicht*.

Artemis, come Ilizia, è madre di tutte le cose generate dalla notte lunare portandole alla luce. Il carattere primordiale di Artemis è quello che è stato meglio conservato attraverso i canti orfici e celebrato nei misteri bacchici:

Die erste Lehre von den zwei Lichtern hatte der Hymnendichter Olen gewisse noch seh im alten Sinn und Tone gesungen. Besser als der anthropomorphistische Homerus hatte er das Licht, aus, in, und durch Nacht geboren, erkannt, Mond genannt im gemeinen Glauben, aber im höheren Priesterglauben und Priestergesang als das milde, helfende Urlicht gedacht, als Ilithya, die alle dinge ans Licht bringt, die den Eros gebiert, der das Streitende einigt, und seine Flügel über den geordneten Cosmus schwingt. In diesem Tone sangen nun die Orphiker ächter Schule fort. Jetzt erblickte man im grossen Weltspiegel ein in tausend und tausend Strahlen gebrochenes Licht. Jetzt erkannte man in der Epheserin die grosse und gute Mutter, die sich am bunten Farbenspiele der unzähligen Naturen freut; man erkannte in ihr die Natur, wie die Unterschriften nachheriger Bildner die Ephesische Göttin ausdrücklich nennen: *Φύσις παναίολος πάντων μήτηρ* (Creuzer 1843, 588-90).

I pitagorici o orfici riformati sono dello stesso avviso e considerano Artemis come rappresentazione della natura e come specchio della molteplicità, dotata di infinite forme, come madre nutrice del mondo, spesso raffigurata dalle lunghe

membra in atto di abbracciare ogni essere vivente, come genitrice cosmica, come Venere Urania (Creuzer 1843, 592). Artemis Ilizia è, quindi, dea dell'armonia e dell'ordine cosmico, madre di Eros. Da essa sono discese le amazzoni e le vergini iperboree di Efeso, adepte del sacro culto della prima genitrice e Grande Madre fondatrice del culto di Efeso, dal quale si tramandò il successivo culto della Grande Dea e Dea della Luce e dalla quale nacquero Artemide e Apollo a Delo (1843, 522-23). Ma il parto che reca con sé oltre che la luce della vita, anche le doglie e la sofferenza, conferì ad Artemis anche gli attributi della morte. Viene così per Creuzer a stabilirsi una relazione tra Ilizia e Brimo, potenza cosmica cantata in un poema orfico, introducendo nella sfera di influenza della Dea della Luce gli attributi ad essa opposti:

Nacht, Mond und ihre Phantome und Schrecknisse gränzen so nahe an einander, wie auf der andern Seite Geburt und Geburtswehen und oft der Gebährenden Tod. Das sind die Punkte, um welche sich diese neue Ideenreihe herumdreht. Zuvörderst der Orient kennt von alten Zeiten her in fortlaufender Tradition auch eine peinigende Alilat, eine furchtbare böse Lilith, die Angst und Schmerzen bringt, und mit schreckhaftem Zauber die Kreisenden heimsucht. [...]. Alle diese Vorstellungen gingen nun auch auf die alte Brimo über (Creuzer 1843, 525).

Secondo Creuzer, il simulacro della Grande Dea di Efeso era in origine un *Himmelsbild* (1843, 578). L'idolo recava la forma di un'erma dotata solo di testa e piedi, «einen blossen Tronk mit Kopf und Füßen» (1843, 522). Le braccia sono tese, fissate al suolo o alla base del pilastro, costruito prevalentemente in legno di ebano. Dal colore nero del materiale divenne perciò *Mohrengöttin* (1843, 579). L'idolo si presenta, inoltre, come un *Pantheum*, un aggregato di molteplici attributi che recano testimonianza dei tratti dell'abbondanza, derivati da tutti i culti ad essa corrispondenti e diffusi in tutta l'Alta Asia. Nei miti e nella scultura si osserva poi come i greci decostruirono questa esuberante figura politeistica che rappresentava l'uno nel molteplice. Nelle numerose immagini di Artemide, dice Creuzer, si frammentano infatti i caratteri di quella complessità che un tempo era riunita in una sola immagine, la dea di Efeso.

Artemis, dunque, permase a livello iconico come *dea Panthea* e il suo idolo così caratteristico divenne oggetto di un importante culto, nonché materia di riproduzione specializzata da parte degli artigiani e orafi di Efeso, i quali contribuirono a diffondere la sua icona in tutto il mondo. Altri attributi significativi sono la corona turrata sulla testa velata, analogo a quello della dea frigia Cibele, e la *polimastia*, raffigurante molti seni animali e per la quale essa è detta *multimammia*. Sul tronco è presente una mezzaluna, numerose teste di animali come leoni, vacche, cervi, api, granchi, oppure composizioni miste, come teste di pantera con corna e ali, teste di leoni e tigri con mammelle femminili, animali fantastici come grifoni, draghi, forme arabesche, sfingi. La vacca era sacra all'Artemide persiana, da cui Artemide *Tauropolos*. Il cervo è legato all'immagine di Artemide tramandata a Creta, dove divenne patrona della caccia. Più oscuro

invece il legame che aveva il cervo nell'idolo di Efesia che rinvierebbe per la straordinaria longevità di vita al carattere dell'eternità, riprodotto su molte monete del periodo imperiale. Il cervo appare inoltre nella Gigantomachia come avversario di Tifone, fratello di Osiris, diventando un simbolo della lotta della luce contro le tenebre. Il granchio appare invece, secondo Pausania, come uno dei più antichi attributi della dea Artemide in Arcadia, sulle cui coste veniva chiamata *Eurinome*. Questi era moglie del vecchio dio serpente che governava prima che arrivassero Crono e i Titani. Artemide Eurinome era nata dall'acqua come l'Iside primordiale. Anche sulla testa di Iside è spesso raffigurato un granchio, simbolo dell'elemento umido e immagine mistica della trasmigrazione delle anime nella sfera sublunare (Creuzer 1843, 583). Anche l'ape è legata nella mitologia egizia all'idea della rinascita, in cui si narra che un'ape fu estratta dal corpo del toro in decomposizione attraverso una metamorfosi fisica per tramutarsi in un toro alato (Creuzer 1843, 585). Inoltre, l'ape veniva associata all'idea del primo elemento, puro e innocente, la cui invenzione era attribuita a Melissa, una ninfa. In origine si dice che i primi uomini avessero vissuto di miele in uno stato di indebitamento nei confronti dell'Eden pagano. Le api o melisse venivano così venerate come sacerdotesse poiché avevano istruito il popolo alla coltura del miele. Melissa diventa così un altro attributo di Artemide in quanto Grande Dea Madre o Grande Nutrice. L'ape appare infatti rappresentata su molte monete napoletane sulla testa di Diana. Anche l'immagine dell'ape è legata simbolicamente all'idea dell'anima, del suo eterno fluire e del ritorno: l'ape che lascia la patria per stabilirsi in un nuovo posto non dimentica mai la casa paterna: discende sulla terra in un mondo inferiore, per poi fare ritorno. Nell'antico sacerdozio di Efeso, Artemide è 'dea psicopompa', signora della vita e della morte, legata alla trasmigrazione dell'anima, al suo viaggio e alla circolarità della vita che dalla morte rinasce. In questo è associata ancora una volta a Persefone e Demetra, legate ambedue dal simbolo dell'ape (Creuzer 1843, 586-87).

Ilizia-Brimo è a sua volta legata a *Lilith-Alilat*, nonché alla notturna Ecate, il cui nome greco maschile fu apposto come predicato anche ad Apollo e Artemide, ma la cui etimologia è legata alle idee di purificazione, allontanamento ed espiazione. Ecate è «Fernwirkende, oder als Entfernde und Fluchtabwendende» (Creuzer 1843, 525), potenza infera e notturna, signora della morte che nella triplice configurazione lunare presiede al dominio dei regni della terra, del cielo e del mare. In Ecate-Ilizia si riuniscono le idee di vita e di morte, comuni a molte religioni arcaiche e che si ritrovano più tardi riunite nelle celebrazioni misteriche-dionisiache (Creuzer 1843, 527).

Dopo aver commentato alcune altre possibili diramazioni di *Ilithya* in Tracia e Bitinia, come Artemide *Tauropolos*, Creuzer, passa alla trasmissione dei culti animisti legati a Ecate signora delle fiere, dei lupi, dei cani, giunti in Grecia attraverso la Licia e Creta, ammettendo tuttavia che «In welche Gestalt Ilithya aus dem Hyperboreerlande nach Delos gekommen war, wissen wir nicht» (1843, 531). Giunta dall'Alta Asia a Creta, *Ilithya* si sovrappone ad Artemis sorella di Apollo e figlia di Latona. Ciò accade anche nella genealogia divina della *Teogonia* esiodea

– tradotta per altro da Voss e letta da Heine – nella quale Artemide-Ilizia è figlia di Giove-Ebe: la prima è generata insieme con Apollo da Latona e Giove; la seconda, nata insieme con Ares dall'unione di Zeus ed Era, testimoniando così l'analogia genealogica cretese con quella di Delo (Creuzer 1843, 550). I due fratelli divini ereditano da Giove gli attributi della profezia oracolare e dell'arco (Apollo), e la caccia con l'arco e frecce (Artemide). Artemide, esattamente come le amazzoni insediate nel Ponto e nella Scizia, diventa «umbarmherzige, blutdürstige Kriegerin», una guerriera spietata e assetata di sangue; mentre a Creta si trasforma in una bella e pudica vergine dorica, «schönen, aber spröden Dorischen Jungfrau» (Creuzer 1843, 551). Così, essa ebbe il nome di Brito o Britomarte – la 'dolce vergine' in greco, ninfa di Diana e figlia di Zeus – altrimenti detta *Ditinna*, dal nome del monte cretese dove cacciava cervi e animali selvatici. In questa stessa veste la canta ad esempio Callimaco. Erodoto (III, 59) invece stabilisce il culto di Ditinna a Samo, dove gli emigranti cretesi avevano fondato la città Cidonia e costruito il tempio della dea. Per Creuzer, fra Artemide cretese e Ditinna Britomarte sussiste la medesima relazione, come si riflette anche tra la asiatica *Upis* e la dea *Iperborea* (Creuzer 1843, 552). In breve, in Asia le adepti di Artemis sono Amazzoni, in Grecia sono cacciatrici.

In Egitto Artemis venne assimilata a Iside. Qui la Grande Dea di Efeso emerge nella sua veste geroglifica come 'mummia' e 'mummia velata', unendosi a Isis e Neith, dee lunari, dell'acqua e della notte primordiale, *Urwasser-Urnacht* (Creuzer 1843, 568). Caratteristiche di queste divinità sono la mutevolezza lunare, la potenza caotica, l'influsso tremendo di questa sull'intero creato, nonché stati come la follia, la malattia, il dolore e la morte. Isis è dunque «zürnende Göttin» e i suoi attributi sono i medesimi di Artemide (Creuzer 1843, 569). In Asia vi sono ulteriori identificazioni di questa divinità discendente da Ilizia come *Athor*, *Buto-Bubastis* e la dea assiro-babilonese *Derceto*. Erodoto ha individuato una correlazione tra le greche *Latona-Artemis* e le egizie *Buto-Bubastis*; e così anche Eschilo, il quale definì Artemide 'figlia di Demetra', dacché Horus e Bubastis erano figli di Iside; mentre Buto, al pari di Latona, era propriamente *Amme*, colei che genera indirettamente o che aiuta il parto (Creuzer 143, 570). In base alla genealogia egizia, se *Bubastis* è figlia di Iside e Artemis è figlia di Demetra, allora *Bubastis-Brimo-Artemis* sono a loro volta emanazioni di Ilizia Lucina. Ciò è testimoniato anche da alcune somiglianze: ad esempio entrambe le dee si circondano di fiere come cani e segugi. Rifacendosi poi a Erodoto, Creuzer sottolinea che lo stesso criterio poteva essere applicato alla discendenza di Apollo, poiché l'Apollo ellenico poteva essere correlato al culto egizio del lupo di Horus-Anubis, legato a sua volta al culto della luce e del sole in quanto *Licht-und Sonnenwesen*: qualità, quella della luce, che consentono a questi déi la «Sonnenreincarnation» (Creuzer 1843, 556-58). *Horus-Arueris*, *Harpocrates*, *Sem-Herakles* nel sistema ellenico corrisponderebbero così a Hyperion, Helios, Apollo. Sarebbero derivati così dall'Egitto in Grecia due Apollo del tutto differenti: *Apollo-Horus* e *Apollo-Helios*. Il primo è l'incarnazione del figlio di Osiride e Iside di Sais, caratterizzato da uno stato ambivalente di esaltazione, annientamento e umiliazione, vendetta e furia

devastatrice, e non da un'imperturbabile serenità come vuole il culto ellenico della luce dell'Apollo greco, che è piuttosto un portato del dio egizio Helios (Creuzer 1843, 558). Potremmo concludere riassumendo che la Grecia ha derivato dall'antico culto egizio un Apollo ctonio e un Apollo celeste.

4. Diana italica

Il culto di Diana italica ha origini antichissime che affondano le radici nell'Età del Bronzo. In Occidente si insidia tramite i Calcidesi: ne testimonia il mito di Oreste, il quale dopo aver ucciso il re Toante, era fuggito con la sorella Ifigenia in Italia recando con sé il simulacro di Diana taurica (Vincenti 2010, 81; Green 2007, 40). Del mito di Oreste riferiscono Igino (*Favole*, 261), Strabone (V, 3, 12, 239) e Servio (*Ad Eneide* II, 116, VI, 136).

Alla coppia Oreste-Ifigenia corrisponde quella di Apollo-Diana. Le spoglie di Oreste, che inizialmente era state riposte ad Aricia, furono trasferite da Ottaviano a Roma nel nuovo tempio della Concordia, prima tempio di Saturno. Ciò ha importanza non solo dal punto di vista politico, ma anche rituale, poiché come Oreste, anche Saturno era in esilio, bandito dal cielo da Giove, e come Romolo era stato portato in cielo. Il mito di Oreste d'altronde riveste una grande importanza nella storia della mitologia, in quanto per Bachofen segnerà la definitiva vittoria del patriarcato sul matriarcato, attestando un momento di transizione importante nella cultura arcaica (Bachofen 2021).

Il culto così fondato di Diana italica ebbe grande diffusione in tutta la penisola in epoca Imperiale. Tra i siti più importanti si menzionano l'Aventino, dove è presente un tempio di Diana eretto da Servio Tullio, tra gli abeti del monte Algido (sui Colli Albani), tra i cespugli del Corno sui monti Reatini, sul monte Arcadia e sul boscoso Monte Tifata presso Capua nell'Appennino campano, dove veniva celebrata Diana Tifatina, e infine ad Aricia (attuale Ariccia). Il culto di Diana italica conobbe notevole diffusione non solo nell'epoca di Augusto, ma soprattutto nel II sec. d.C. acquisendo importanza anche dal punto di vista politico. A questo proposito è necessario specificare che già nel VI sec. a.C. Aricia, oltre ad essere un importante centro religioso, era anche uno spazio politico e di rappresentanza all'interno del quale venivano regolati i rapporti diplomatici tra i popoli latini che qui potevano stringere o sciogliere alleanze. Coloro che entravano nel bosco disarmati potevano infatti godere di questo spazio neutro in virtù della protezione della dea, che dunque appare nella sua primissima attestazione come dea armata e patrona dei guerrieri che si battevano per garantire la pace, impegnati a costruire la Lega latina. Intorno al I sec., Servio spostò il culto di Diana sull'Aventino con l'intento di portare il prestigio del culto di Aricia anche a Roma.

Sull'Aventino Diana cominciò ad essere celebrata come ad Aricia nella festa delle calende di agosto, dove venne ad assumere in particolare il carattere di festività dedicata alle donne e agli schiavi liberati. Servio Tullio vi aveva eretto un tempio a memoria dei liberti sul modello del tempio di Diana a Efeso, che similmente svolgeva un ruolo sia religioso, sia diplomatico. Sull'Aventino viveva

la *lex arae Dianae* in Aventino, l'iscrizione che regolava i rapporti civici e militari tra autoctoni e forestieri e che creava una comunità aperta dove potersi confrontare e accordare senza ostilità privatamente e pubblicamente (Green 2007, 95-100).

Come riporta il Roscher, la *dea nemorensis* sopravvive in questi luoghi nella forma di «Waldgeist» e «Obwalterin», spirito elementare che presiede alla vegetazione spontanea e feconda, incontaminata e incorrotta dall'azione umana. A lei e al dio boschivo Silvano sono dedicate in questi luoghi numerose iscrizioni (1884-90, 1005).

Aricia è considerato per lo più uno spazio sacro circoscritto al bosco e al lago di Nemi, in cui la *dea nemorensis* era venerata insieme al *rex nemorensis* e dio della vegetazione Virbio, da lei riportato in vita. Il mito di Diana e Virbio è narrato nel canto VII dell'*Eneide*:

Va alla guerra anche Virbio, splendido figlio di Ippolito,
famoso e bello, venuto dalla materna Ariccia,
cresciuto nell'umido bosco sacro di Egeria, dove
sorge l'altare ricco della clemente Diana.
Dicono che Ippolito, morto per l'inganno
della matrigna, dopo aver espiato col sangue
la vendetta paterna travolto dai cavalli
imbizzarriti, tornasse a vedere le stelle
altissime e l'aria del cielo, risuscitato dai filtri
del medico Peone e dalla pietà di Diana (Virgilio 1952, 261).

Come spiega Frazer, quello di Diana nemorense è un mito di fondazione che prevede un culto sacrificale di sostituzione, che rimanda a sua volta ai riti di passaggio dei giovani all'età adulta. Il culto di Diana era affiliato al sacerdozio di Aricia, un barbaro rituale disceso da antiche usanze, che prevedeva la successione dinastica del nuovo re, tramite l'uccisione del suo predecessore sconfitto a duello. Il rituale del ramo d'oro che interessa il culto di Diana aricina e della successione del re del bosco è da individuarsi a sua volta nella storia del ramo fatale con cui Enea poté, per ordine della Sibilla, fare ritorno tra i vivi prima di intraprendere il suo viaggio nel regno degli inferi. Servio ha posto in relazione il rito del ramo d'oro narrato con l'episodio dell'uccisione del re del bosco (*Eneide* VI, v. 409), in cui dopo la morte di Miseno, Enea è esortato a servirsi di un ramo fatale, *virga fatalis*, affinché l'eroe possa discendere negli Inferi attraverso lo Stige (*Eneide* VI, vv. 170-87):

Se davvero desideri con tanta forza passare
due volte le paludi dello Stige, vedere
due volte il nero Tartaro, se davvero hai il coraggio
di tentare un'impresa pazzesca, ascolta quello
che prima dovrai fare.
Sopra un albero ombroso,

opaco, pieno di foglie, c'è un ramo tutto d'oro
(d'oro le foglie, d'oro il flessibile gambo)
consacrato a Giunone infernale: lo copre
e lo nasconde il bosco, un'alta ombra lo chiude
in una valle oscura. Non si può penetrare
nei segreti del suolo prima d'aver strappato
dall'albero quel ramo dalle chiome dorate.
L'ha deciso la bella Proserpina, che vuole
le si porti in regalo il ramo: chi lo strappa
ne vede spuntare un altro eguale, mettere fronde
di un eguale metallo. Cerca in alto con gli occhi,
e quando riesci a trovarlo strappalo con le mani
secondo il rito (Virgilio 1952, 196-97).

Per subentrare al sacerdozio sacro, il re del bosco di Nemi, *rex nemorensis*, avrebbe dovuto staccare un ramo e utilizzarlo a sua volta come arma, in virtù della concezione secondo la quale chi si appropria dello spirito silvano dell'albero diventa sua volta divinità incarnata e re del bosco. Attorno all'albero a lei sacro orbitava dunque costantemente un uomo, sacerdote e omicida, che doveva difendere il proprio sacerdozio con ogni forza, per impedire che un nuovo sacerdote, uno schiavo fuggitivo più astuto e forte di lui, potesse prendere il suo posto uccidendolo.

Virbio non sarebbe altri che Ippolito, o figlio di Ippolito stesso, resuscitato per volere di Artemide e trasportato ad Aricia sotto la protezione della Ninfa Egeria, sacra a Diana, e che nel boschetto di Nemi avrebbe preso il sacerdozio nascendo a nuova vita. Virbio significa appunto *vir bis*, 'uomo due volte'. Secondo Servio, Virbio era venerato ad Aricia come dio del sole. Insieme con Diana costituisce una coppia divina, al pari di Attis e Cibele, Erittonio e Minerva, Adone e Venere.

Diana aricina, collegata alla figura emblematica del fuggitivo, nonchè matricida Oreste, è stata dunque onorata a Nemi come protettrice degli schiavi fuggitivi, esiliati e ammalati, nel cui bosco ha trovato anche asilo Virbio-Ippolito rinato dal potere di Diana e Asclepio guaritori. Virbio-Ippolito, complementare a Oreste, rimanda non tanto al rituale sacrificale del *rex nemorensis* in uso ancora al tempo di Pausania (II sec.), quanto ai riti di morte e resurrezione di Ippolito-Virbio. Anche quest'ultimo trova infatti posto a Nemi, eroe legato alle sorti di Diana come Ippolito lo è di Artemide, il quale veniva celebrato insieme a Diana nelle Idi di agosto (Green 2007, 53).

Secondo Graves, il mito del ramo d'oro è da ricondursi anche al mito dell'evirazione di Urano ad opera di Crono, successivamente ucciso da Zeus, poiché egli lesse nell'avvicinarsi delle generazioni divine per omicidio la medesima pratica sacralizzata dell'eliminazione annuale del vecchio re della quercia da parte del suo successore. Zeus viene così legato al culto della quercia Diana-Dodona in Epiro, dove il dio era venerato con il nome oracolare dei pastori e nel cui luogo officiavano le sacerdotesse di Dione, una «Grande Dea silvestre»,

altrimenti nota appunto come Diana. Anche nel Peloponneso il culto della quercia veniva officiato come culto dell'orzo, nel quale il successore del titolo di re ereditava i favori della sacerdotessa della Dea Madre; mentre i resti della vittima divenuta immortale erano seppelliti su un'isola sacra, un luogo di culto in cui venivano praticate usanze orgiastiche e rituali di stregoneria in favore della Dea (Graves 2009, 76-7).

Leggendo in chiave esegetica il passo di Stazio (*Selve*, III, 1), che narra della festa in onore di Diana-Trivia nel giorno delle Idi di Ecate, il 13 agosto, Frazer collega la festa pagana al culto cristiano, giorno in cui di fatto è celebrato anche Sant'Ippolito. Diana, che è discesa lo stesso giorno negli Inferi per salvare Ippolito, sarebbe ascesa il terzo giorno, il 15 agosto, che nel calendario romano corrisponde all'Assunzione della Vergine Maria. La sua importanza per Frazer è centrale nella cristianità, poiché

[...] difficilmente si potrebbe dubitare che il sant'Ippolito del calendario romano, che fu trascinato a morte dai suoi cavalli il 13 agosto, il giorno appunto di Diana, non sia tutt'uno con l'eroe greco dello stesso nome che, dopo essere morto due volte come peccatore pagano, fu felicemente resuscitato come santo cristiano (Frazer 1950, I, 37).

D'altra parte, la morte rituale di Ippolito è letta come la rappresentazione di una più «profonda filosofia sulle relazioni della vita dell'uomo con la vita della natura» (Frazer 1950, I, 41). Che Diana sia dea della vegetazione e in genere della fertilità della natura è testimoniato dallo stesso mito di Ippolito e Artemide a Trezene che rappresenta una variazione del mito della fertilità della terra, del bestiame e dell'uomo. La vicenda che lega Diana al re del bosco insegna infatti l'eziologia stessa dell'antico rituale del sacerdozio di Nemi: il rito si configura cioè come rappresentazione antropomorfa del rinnovamento della vegetazione e del ciclo naturale attraverso l'incarnazione dello spirito della vegetazione. Nell'Europa moderna e soprattutto nei paesi di lingua germanica, simili rituali sopravvivono nelle culture rurali contadine in forma di celebrazioni e carnevali durante la Pentecoste o San Giovanni, che ripropongono il mito del re e della regina del bosco come simbolo del rinnovamento stagionale in primavera o in estate – si veda, ad esempio, la festa del *Walber* bavarese o il rituale del Verde Giorgio – che termina con il risveglio del fanciullo da parte della fanciulla per mezzo di una danza rituale e si conclude con il matrimonio sacro dei due. La mitologia classica è densa di simili unioni sacre propiziatricie – ad esempio, il culto di Dioniso ad Atene e lo sposalizio di Zeus e Demetra, dea del grano.

Anche il mito norreno di Baldr, narrato nell'*Edda*⁵, presenta delle analogie con i miti di fertilità e sacrificio del vicino Oriente, come quelli di Tammuz, Attis, Baal,

⁵ Il poema *Edda* è noto tra Sette e Ottocento attraverso la traduzione di Herder dei poemi di

e quelli di Orfeo, Venere e Adone, Diana e Virbio (Turville-Petre 1964, 17; 21-6; 157). Freya, dea dell'amore e della bellezza e valchiria, discende agli inferi per salvare e liberare il suo amato figlio Baldr, semidio ucciso a duello da Loki, reso vulnerabile da una fogliolina di vischio (Turville-Petre 1964, 17; 21-6; 157). Secondo altre versioni, Freya resuscita Baldr con le proprie lacrime (Demant 2002, 140). Infine, si registra anche la vicinanza con la figura di Cristo, il quale, come riferiscono alcuni testi apocrifi, fu crocifisso su un ramo di vischio (Turville-Petre 1964, 158-9).

Diana aricina, oltre che dea cacciatrice e protettrice della natura e degli schiavi liberati, assume infine l'attributo di guaritrice come «Göttin der Heilung» (Föcking 2008, 152), poiché ha aiutato insieme a Leto a guarire la ferita di Enea, come narra Omero nell'*Iliade* (5, 445-48). Questa funzione svolta dalla dea è osservabile anche a livello culturale grazie ai numerosi ritrovamenti archeologici nell'Italia centrale di opere e manufatti votivi dedicati a Diana (Green 2007, 235-36). Sotto questo aspetto Diana è anche dea delle partorienti invocata tre volte durante il travaglio in quanto 'Lucina' o Ilizia, e sorella di Asclepio guaritore. Come riporta Orazio nelle *Odi* (22, 1-3), Diana è invocata come «Vergine che proteggi i monti e i boschi, che tre volte invocata odi le giovani donne in travaglio e le strappi alla morte» (Vincenti 2010, 137; 148).

Diana non solo è guaritrice delle malattie fisiche legate al parto e alle ferite di caccia – come osserva Grazio nel poema didascalico sulla caccia *Cynegeticon* – ma di anche malattie psichiche, come l'*error mentis*, il *furor* e altri disturbi comportamentali, nonché il morbo sacro o epilessia. Quest'ultima si riteneva fosse provocata dal dio e solo da quello potesse essere guarita (Green 2007, 236).

5. Trivia

Trivia rappresenta originariamente uno dei primissimi epiteti di Diana e verosimilmente anche uno dei più frequenti in relazione a Diana *Lucina* dotata di triplice volto (Vincenti 2010, 90). Esso è riferito non solo al suo aspetto di dea delle strade e nei crocicchi, dei trivii, ma anche alla sua triplice natura che nella classicità la raffigurava come Luna nel cielo, Diana sulla terra, Proserpina-Ecate negli Inferi. In epoca ellenistica Diana era fusa con Ecate, dea infera legata alla notte, alla magia e ai riti misterici, nonché ai fantasmi e agli spettri della terra con i quali appariva nottetempo e che formavano il suo corteo infernale – metamorfosi aberrante del pagano corteo di ninfe. Come Diana, anche Ecate veniva infatti adorata a Efeso e celebrata dalle donne con delle danze. In Trivia si rileva la centralità planetaria e cosmologica come divinità celeste e infera che presiede la ciclicità della vita lunare e terrestre, ma non solo. Essa, infatti, rappresenta «un senso escatologico del tempo» e i suoi volti sono immagine delle tre forme «vita, circolarità, idolatria»

Hickes e Bartholin e, soprattutto, dell'*Edda* di Resenius e Bartholin, apparsa sul «Teutsche Merkur» nel 1783 (Strich 1910, I, 54).

(Galvano 1967, 125). Nella letteratura astrologica, soprattutto in età ellenistica, Diana-Luna-Selene sono i tre volti di una stessa divinità cosmica e planetaria. Diana come dea della luna viene menzionata da quasi tutti i più importanti autori latini, da Varro, Cicerone, Ovidio, Virgilio, Orazio, Catullo; specificamente come Trivia da Petronio, Marziale, Orazio. Virgilio menziona la sua forma triadica: «tria Virginis ora Dianae» (*Aen.* 4,511). Anche Orazio ne evoca la numerologia di «diva triformis» dal valore mistico (*Carm.*, III, 19, 11, 22). Per Servio, Trivia è composta da Diana-Luna-Proserpina (*ad Aen.*, 4, 511). Tolomeo la colloca nella costellazione insieme ad Afrodite, la quale si occupa di esercitare un influsso sulle nascite e la fertilità. Il simbolismo numerologico antico di Trivia non richiama solo la triplice configurazione della luna piena, calante e crescente di Diana, rappresentata anche in *Ecate Cornuta* e in *Lucina-Diana-Ecate*, signora della nascita, della vita, della morte, ma anche la trinità italica di *Cerere-Liber-Libera* sull'Aventino e di *Giove-Apollo-Diana* presso l'altare trino (Usener 1966, 30; 345).

Nei culti della natura di origine italica, la divinità celebrata nel nord Italia è detta *Fortuna* o *Bona Dea* poiché essa dava i frutti della terra. *Bona Dea* è associata da Macrobio a Ecate (*Saturnalia*, I, 12, 23), ma in principio era maggiormente legata a Cerere o Cibele nella religione romana, potenza tellurica, che dai Pelasgi trapassò agli Etruschi attraverso le feste della vegetazione celebrate dai cabiri o coribanti (Creuzer 1843, 571; Brouwer 1989). Orazio tesse le lodi di *Fortuna* insieme a *Necessità* e *Speranza*, sue ancelle: tre dee che rappresentano la triplice dea lunare in quanto luna piena-crescente-calante (*Carmina* 1, 35).

Nelle credenze folkloriche europee Trivia assume le sembianze di *Fato*, assimilandosi alle Parche greche, alle Moire romane e alle Norne germaniche, la celtica Brigit, poi Santa Brigit (Gimbutas 2008, 109).

Dal tramonto del paganesimo Diana-Trivia – cui apparteneva un culto della fertilità diffuso in gran parte dell'Europa centro-meridionale – è celebrata attraverso misteriosi riti agricoli e sabba notturni (Ginzburg 2017, 79; 102). Nell'immaginario occidentale, la figura della strega si ritrova nella letteratura sia pagana (Circe, Medea), sia biblica (Endor). Nella mitologia emerge in relazione al culto di Diana-Trivia e alle feste celebrate in onore di Diana italica. Nella letteratura latina, troviamo Cynthia, la donna amata dal poeta Propertio, la quale è associata al potere stregonesco di Trivia: infatti, viene vista procedere per oscuri boschi per l'antica via Appia (che collega Roma ad Ariccia), recando torce e fiaccole accese in onore della triplice dea, come si usava durante le calende di agosto. La dea che viene vista in questa processione assume per Propertio l'aspetto di una strega che esercita un'irresistibile malia in chi osi guardarla: «Qui videt, is peccat; qui te non viderit ergo, non cupiet: facti lumina crimen habent» (*Elegie*, II, 32). La donna in questione è una viandante notturna che preferisce i boschi e le strade insidiose alle battute vie romane da cui si allontana. Celebre è l'invocazione delle figure divine di Notte, Diana e di Ecate dea dell'Averno per bocca della strega Canidia nelle *Epodi* di Orazio (V; XVII). Ecate è a sua volta invocata ora come Diana, ora come Proserpina, perché aiuti la strega a preparare filtri d'amore e incantesimi a scopo divinatorio insieme alle altre due megere, Sàgane e Veia, in un

oscuro rituale che si svolge nei giardini di Mecenate sull'Esquilino. Orazio ne descrive l'apparizione: «Con questi stessi occhi, io vidi Canidia / con l'abito nero e la cintura in vita / correre insieme a Sagane e gridare nel vento: / il pallore la rendeva orrenda» (*Sermones*, I, VIII).

Il lato notturno di Diana è così legato alla stregoneria e alle arti magiche sin dai poeti tardo-ellenistici: è questa particolare configurazione come dea notturna e viandante, avvolta da un'aura sinistra e di occultismo, solita vagare di notte con le anime dei morti, seguita da cagne e intenta in esorcismi e in stregonerie che Diana torna nel folklore popolare europeo come dea-demonessa della caccia selvaggia. Nel Medioevo Diana-Trivia assume, tra le tante sue denominazioni, anche quella di *Madona Oriente* o *Signora del zogo*, come veniva chiamata nell'arco alpino, composta dal terzetto Diana-Abunde-Erodiade (Ginzburg 2017, 76-7; Muraro 2006). Se *Abunde* o *Habonde* è legata a Diana come *Bona Dea*, *dea Abundia* o *Satia* ovvero *Abundantia*, allo stesso modo Erodiade è *Herodiana*, dea Meridiana, accostata a Diana a partire dal concilio di Trier nel 1310 (Ginzburg 2017, 76). Tra queste, spesso compare anche *Richella*, ossia 'ricchezza' (Ginzburg 2017, 80-1).

In una testimonianza del 1384, la Signora al cui gioco le streghe prendevano parte era chiamata «Diana dagli inquisitori, Erodiade dal popolo, Madonna o Signora Oriente dalle imputate» (Muraro 2006, 148). A partire dal X secolo, infatti, emerse un culto sotterraneo femminile legato da viaggi notturni e composto dalla triade satanica delle dee Diana-Abunde-Erodiade, una trasposizione fantasmatica dell'antico culto di Diana adorata a Efeso, che diventa nel medioevo «una religione estatica femminile dominata da una dea notturna dai molti nomi» (Ginzburg 2017, 100). Le schiere di demoni trasformati in donne è chiamato *Holda* nel *Decretum* di Burchard von Worms. Uno degli epiteti di Diana è *Frau Holde*, ma è chiamata volgarmente anche *Unholde*, oltre che *Fraw Berthe* e *Fraw Helt*⁶. Il termine ha una valenza anticattolica, poiché *unhold* potrebbe essere inteso, oltre che come una probabile corruzione di *bona dea*, anche in contrapposizione al valore positivo della figura Vergine dell'Annunciazione salutata come *Holdselige*.

In un primo momento alla «Società di Diana» prendevano parte adunanze di giovani uomini e donne dediti a rituali di fertilità sessuali e propiziatori svolti in accordo con la ciclicità lunare, secondo credenze di varia natura e superstizioni astrologiche (Battisti, 1989, I, 162-63; Cattabiani 2002, 220). In accordo con il suo attributo astrale, Diana è considerata anche sovrana del tempo, della misura del calendario lunare che veniva calcolato in base alle ombre lasciate dal passaggio solare, cioè con la meridiana (Chiavarelli 2007, 33). Non è un caso che anche di Erodiade sia stata messa in rilievo la connessione mistica con la luna (Ogane 2010, 167-84), tratto mitico che ne prova non solo la filiazione simbolica astrale con Diana-Ecate, ma anche con tutte le dee lunari della tradizioni mediterranee e asiatiche, come la babilonese Ishtar, l'ebraica Astarte e l'egiziana Iside, la cui

⁶ I nomi compaiono nei sermoni dei predicatori domenicani, come Johannes Herolt attorno al 1480 (Ginzburg 2017, 87).

sacralità è tuttavia posta nel segno di una *luna nera*, vendicativa e fatale (Sicuteri 1980, 53), richiamando a sé l'antichissima e temibile configurazione di *Lilith*, prima compagna di Adamo, alter-ego di Eva, serpente-demone coperto di sangue e saliva che secondo il Berešit Rabbâ si rifiutò di sottostare ad Adamo e lo abbandonò (Sicuteri 1980, 19-34).

6. «Grande è la Diana di Efeso»

La storia della distruzione del culto di Diana efesina è riportata negli *Atti degli Apostoli* (19,23-20,1), scritti presumibilmente dallo stesso autore del vangelo di Luca. In un passo (19,23-34) si narra di una storica rivolta degli artigiani della città di Efeso, capeggiata dall'orafo Demetrio contro il tentativo di conversione dell'apostolo Paolo di Tarso. Questi si era recato dal 52 al 55 d.C. nella città di Efeso – attuale Selçuk in Turchia – per diffondervi la religione cristiana, proprio là dove troneggiava il grande tempio di Artemis, il cui culto fioriva un tempo come il più rigoglioso di tutto l'Oriente antico. La predicazione di Paolo minacciava non solo la scomparsa dell'antica religione panteista, ma la stessa professione degli orafi. Questi, infatti, basavano i propri commerci, estesi a tutto il Medio Oriente, interamente sulla produzione di statuette votive raffiguranti l'idolo della Grande Dea.

Nota è vicenda della resistenza degli orafi e artisti efesini che gridarono per più di due ore «Grande è la Diana di Efeso!», per preservare il culto di Artemis Efesia nella sede del grandioso tempio Artemision. I cristiani iconoclasti si opponevano all'aspetto materiale e terreno del culto efesino. Proclamarono la distruzione delle statue per sopprimere e reprimere la seducente idolatria e impedire così la propagazione di una sorta di *effetto Pigmalione* pagano (Böhme 2006, 373-74; Belting 1990, 48). Gli adepti della dea, al contrario, sostenevano la sacralità dell'immagine culturale della dea efesina e del suo *Himmelsbild* che rappresentava infatti l'idea della natura feconda, della madre terra nelle forme di una dea primigenia e *multimammia*, ponendo Diana nel solco di tutte le dee madri delle religioni antiche: dalla Grande Dea orientale Iside, alla Frisia Cibele, alla greca Rea e fino alla dea romana Idae (Thiersch 1935; Hoenn 1946; Fleischer 1973, 229-33).

Sulle tracce della Grande Diana di Efeso anche Sigmund Freud si era imbattuto casualmente nel 1911, allorché la Dea «ancora ai nostri giorni è apparsa come Santa Vergine a una pia ragazza tedesca descrivendole il suo viaggio a Efeso» (Freud 1974, VI, 509). In questo incredibile sogno, la donna di nome Katharina Emmerick di Dülmen, trovatasi al cospetto della Dea, con dovizia di dettagli riferisce in una seduta del luogo e dell'abitazione della morte della Vergine a Efeso. Questi luoghi, che furono trovati realmente così come la donna li aveva descritti, divennero meta ancora una volta, come nell'antichità, di pellegrinaggi di fedeli. Il pretesto del sogno mistico offre a Freud l'occasione di ripercorrere il tragitto compiuto un secolo prima da Goethe, del quale menziona la poesia *Groß ist die Diana der Epheser!*, al fine di illustrare «la tesi della continuità di certi elementi di

culto fondamentali nel passaggio da una religione a un'altra» (Freud 1974, VI, 507). Oltre alla storia degli artigiani narrata nella *Apostelgeschichte*, Freud aggiunge ulteriori dettagli sulle trasformazioni dell'Antica città di Efeso in Asia Minore. Le rovine di Efeso furono portate alla luce dagli scavi dell'archeologia austriaca, come si rende conto nell'opera di Sartiaux, *Villes mortes d'Asie mineure* (1911). In particolare, annota che il tempio di Diana, sorto per mano di emigranti ionici nell'VIII sec., divenne sede del culto matriarcale della dea *Oupis*, che gli ionici identificarono con la patria Artemide. Nel 356, la stessa notte in cui nacque Alessandro Magno, il quarto e più importante tempio andò in rovina a causa di un incendio appiccato per mano del folle Erostrato, così che il tempio venne ricostruito ed Efeso si trasformò in una 'moderna Lourdes'. Segue la storia dell'apostolo Paolo ambientata nel 54, così come conosciuto nell'episodio biblico. Qui Freud riporta come l'apostolo abbia posto fine al dominio del culto dianico e alla rivolta degli artigiani di Efeso capeggiata da Demetrio, narrando della difficoltà di sedare il tumulto da parte delle autorità locali, che dovettero assicurare loro che «la maestà della grande dea era tangibile e superiore a qualsiasi attacco» (Freud 1974, VI, 510). A Paolo subentrò Giovanni, presunto autore dell'Apocalisse, il quale insediatosi ad Efeso impose l'adorazione di una nuova divinità matriarcale e materna cristiana, la Madre Vergine Maria, facendo erigere nel IV sec. la prima basilica dedicata alla Vergine, garantendo altresì la continuità della professione degli artigiani e degli orafi, nonché una nuova meta di pellegrinaggio per i fedeli. La città era poi tramontata definitivamente sotto la conquistata islamica, «ma la grande dea di Efeso non rinunciò neanche allora al suo diritto» – conclude Freud al quale non resta che riferire dell'improbabile sogno di Diana efesina (1974, VI, 510).

7. Diana Vergine Maria

La soppressione dei culti pagani e la conversione del culto di Diana in quello della Vergine trova fondamento nell'editto di Teodosio nel 380 (Baren, Cashford 2017, 764). Il tragitto che conduce da Efesina a Maria non è lineare e sottende un processo di sovrapposizione mitica in cui la visione patriarcale-indoeuropea è stata integrata da quella ebraico-cristiana, dopo che quest'ultima era passata attraverso una precedente assimilazione del momento matriarcale pelagico preellenico (Galvano 1967, 128). In questo momento si assiste alla «trasformazione nella Vergine cristiana di Isis [...] o della stessa Efesina [...] per il suggestivo accostamento del suo culto con la tradizione del soggiorno della Vergine a Efeso, e l'opera del locale Concilio del 431 d.C.» (Galvano 1967, 129). Come detto, infatti, Diana efesina, il cui culto raggiunse l'apice nel III secolo d.C., era considerata 'vergine madre universale' al pari di Iside, a sua volta immagine della *sophia gnostica* secondo Plutarco, dea 'una che è tutto', dai mille volti e nomi (Belting 2022, 87-8). Proprio nella possibilità di Artemis-Isis risiederebbe la Vergine madre, la quale rappresenta

[...] il mondo pagano entro il quale la Cristianità nacque e fu capace di trovare [...] la propria speranza e la propria fede. Essa fu l'unica divinità che salvò la specie umana. Qui appunto si può scoprire una piena riconciliazione tra il politeismo con tutta la sua illogicità (sic) e l'enotheismo religioso che Apuleio fa proclamare a proposito di Isis: *Numen unicum multiformi specie nomine multiuogo veneratur orbis* (Galvano 1967, 45-6).

A partire dal tramonto del paganesimo nel V secolo, Diana efesina è assimilata progressivamente alla Vergine Maria e tale metamorfosi è, secondo Böhme, la più significativa che assume la Dea di Efeso (2006, 375). La figura protocristiana di Maria, prima ancora che 'madre di Dio' era infatti già considerata 'madre degli dèi', ed era stata assimilata a Roma con la frigia Cibele di Pessinunte, così come con l'Artemide di Efeso (Belting 2022, 86-8). È lei, inoltre, il modello del celebre *Inno alla Madre degli dèi* dell'Imperatore Giuliano l'Apostata, il quale si dichiara devoto alla Dea «verGINE senza madre, il cui trono si trova accanto a quello di Zeus» (Belting 2022, 88).

Nel 431 il culto dianico di Efeso scompare definitivamente, soppiantato da quello mariano. Il terzo concilio ecumenico aveva introdotto l'adorazione della Vergine Maria, poi confermata definitivamente dal concilio di Calcedonia nel 451, in cui le si impone il titolo di 'genitrice di Dio', sollevando non poche discussioni sulla convergenza dell'aspetto di vergine con quello di genitrice. Ma del resto, questa convergenza riporta niente meno che al secolare aspetto ambivalente di Diana Lucina. Il culto di Maria introdotto dall'Imperatore Teodosio II assimila gli attributi della Grande Madre di Efeso e li riconverte in senso cristiano in quelli di divina Madre di Dio. Il culto mariano si diffonde velocemente nei due secoli successivi alla sua introduzione (Böhme 2006, 365; Belting 2022, 89). Molti templi di Diana e Iside sono riconvertiti e riconsacrati in chiese e basiliche mariane dalla fine del IV secolo, i resti dei templi di Diana sono usati per la costruzione della chiesa di San Giovanni (Dobschütz 1899; Klein 1933; Böhme 2006, 375).

In Francia sarà soprattutto Iside a prefigurare la Vergine Maria. L'assimilazione tra le due è attestata a partire dal XV secolo in alcune incisioni di Christin de Pisan, dove Isis-Io-Maria è concepita oltre che come allegoria della conoscenza divina, anche come dea della natura, della vegetazione e dell'agricoltura, rappresentata in veste di giardiniera, che pota alberi e piante, secondo la tradizione risalente al testo di Isidoro di Siviglia commentato da Servio, *Isis autem lingua Aegyptiorum est terra* (Baltrušaitis 1985, 83-5; 121). L'iconologia della *Giardiniera* attesta difatti la miscidazione tra il culto della natura derivato dalle antiche madri pagane e quello domestico e accuditivo della Vergine, che rappresenta una delle immagini più diffuse del Rinascimento italiano. Tale assimilazione ha origine nel culto della Madonna del Galloro, scoperto con il ritrovamento nel santuario di Valle Giardino ad Ariccia di statuette ex-voto che raffigurano delle donne sedute con il capo velato e che tengono un bambino in grembo; e di un dipinto raffigurante un'icona della Vergine con Bambino inciso su pietra albana risalente al X sec. (Vincenti 2010, 137-409). Dal 1600 la Madonna del Galloro, alla quale ad Ariccia era stato eretto

un tempio e venivano dedicate processioni e festività, veniva salutata come «Signorina della Festa» (Vincenti 2010, 142).

Seguendo l'allegoresi rinascimentale di ispirazione orfica del Seicento, gli dèi omerici vengono trasformati attraverso l'apologetica cristiana in «figure del dissimile» (Didi-Huberman 2009)⁷. Diana viene rappresentata spesso nelle vesti della Vergine Maria (Usener 1948, 228). Il mito di Diana assume un duplice significato nell'ambito dell'allegoresi cristiana: positiva, se ricondotta al ruolo di Diana come dea della virtù, della fedeltà e della castità. Essa è evocata nel romanzo d'amore ellenistico già a partire dal XII secolo come modello della *sophrosyne* associato alla Vergine Maria (Moog-Grünewald 2008, 154). Questo aspetto è sottolineato dall'*Ovide moralisé en prose*, la volgarizzazione delle *Metamorfosi* ovidiane in francese (XIV sec.), dove Diana compare come allegoria cristiana della castità sovrapposta a Maria.

L'assimilazione cristiana di Diana procede di pari passo con una più terrena e laica immagine di Maria Maddalena, che nel vangelo apocriefo di Giovanni appare a Cristo come una Madonna in ginocchio in penitenza, perdonata da Gesù, dunque come peccatrice redenta e santificata dall'amore e dal pentimento (Baert 2012, 189-222; Nürnberg 1996, 228-42). Nell'arte figurativa, Maddalena compare sia ai piedi della Croce, sia nelle scene bibliche del *Noli me tangere* (Baert 2012, 193). Entrambe le iconologie tematizzano il fondamentale ruolo di Maddalena come testimone, *apostola apostolorum* della Resurrezione di Cristo, la quale scopre il sarcofago vuoto.

8. La Dea mutilata di Trier

Nella storia religiosa, l'idolo di Diana ha attraversato fasi alterne di gloria e miseria, sopravvivendo a distruzioni e occultamenti. Il tempio di Efeso, la terza meraviglia del mondo, subì diverse catastrofi: dopo numerosi incendi – uno dei quali nel 356 a.C. narrato da Plinio nella *Naturalis Historia* (33, 154) – ed altrettante ricostruzioni, è distrutto definitivamente nel 410. Con la sua distruzione ebbe fine anche il culto della Grande Dea di Efeso (Muss 2001).

Le metamorfosi di Diana si infittiscono e si complicano a partire dal tardo Ellenismo, quando crebbe la percezione apocalittica della decadenza e si cominciò a far strada l'idea che con la distruzione del paganesimo un mondo stava per concludersi e un altro per iniziare (Del Corno 1983). La minaccia della fine incombe ciclicamente e si impone sugli uomini con un senso di angoscia e di

⁷ Si adotta qui in senso lato il concetto di Didi-Huberman, per il quale la dissomiglianza riguarda uno spazio mentale, *regio dissimilitudinis*, ovvero «il tentativo di esprimere spazialmente una tale frammentazione dell'immagine divina», uno spazio che qualifica la distanza dall'imgo Dei, determinandone il grado di deformità, mostruosità, abisso, oblio. Una figura che astraendosi dalla somiglianza, esce da sé per raggiungere l'alterità (2009, 66-82).

fatalismo cosmico. Molti tentano di dare una risposta all'angoscia e all'inadeguatezza di fronte ai problemi ultimi, trovando conforto nel «riconoscere il divino negli eventi della vita terrena» (Del Corno 1983, 11-3). È un'epoca fortemente sincretistica: divinità orientali come Serapide, Iside, Cibele vengono importati nel *pantheon* greco, vengono scoperti i riti misterici di Eleusi e si diffonde il culto di Dioniso.

Quando a cavallo tra il VI e il VII sec. Diana assumerà le forme più diverse – come scrive Heine (DHA 9, 240) – già siamo al termine di quella fase di transizione tra la cultura ellenistica e quella cristiana, segnata dalla soppressione degli idoli pagani imposti dai concili e dalle bolle papali che si erano espressi a più riprese sul divieto di adorazione pagana nell'Impero Romano a partire dall'editto di Teodosio nel IV sec. Secondo quanto affermavano i romani, Diana era una delle «più caparbie antagoniste della religione cristiana. Lo zelo missionario dei cristiani si volgeva soprattutto contro di lei» (Duerr 1992, 28). Questa dea si diceva tenesse avvolti in catene fiammeggianti i propri adepti con l'avvento del cristianesimo. Ne reca testimonianza un busto marmoreo di una Diana mutilata della città di Treviri, la cosiddetta «Abgöttin von Trier», rinvenuta presso il convento di St. Matthias, attualmente conservata nel Landesmuseum di Treviri. Una lapide ne reca la seguente iscrizione medievale:

Wollt Ihr wissen was ich bin
 Ich bin gewesen ein Abgottin
 Da S. Eucarius zu Trier kam
 Er mich zerbrach mein Ehr abnam
 Ich was geehrt als ein Gott
 Jetzt stehen ich hie der Welt zu spot (Duerr 1982, 27)⁸.

Secondo Grimm, la statua di Diana a Treviri rappresenterebbe un'assimilazione del culto romano a quello celtico in Gallia (1835, 77), così che possiamo pensare che fosse proprio Treviri il centro d'irradiazione di quello stesso antico culto germanico di Diana menzionato da Beugnot nella *Histoire de la destruction du Paganisme en Occident* (2 voll., 1835), una delle principali fonti sulla storia della distruzione del paganesimo consultata da Heine.

L'idolo di Trier è menzionato anche con il nome di «Venere mutilata» o «Torso di Venere» (Florencourt 1848, 128-40). Ciò presuppone che la miscidazione tra Venere e Diana fosse radicata nel Medioevo ancor prima del Rinascimento, il periodo storico in cui è maggiormente attestata (Wind 2012). In particolare, emerge come Venere e Diana siano considerate entrambe *Zaubergöttinnen* nella cultura germanica. Di fatti, nelle trasposizioni moderne delle leggende medievali di Heine

⁸ «Volete sapere che cosa sono / Sono stata un idolo / Quando S. Eucario venne a Treviri / Mi distrusse mi levò l'onore / Ero venerata come un dio / Ora sono lo zimbello per il mondo» (Duerr 1992, 29).

e dei Romantici – dove la contaminazione tra le due viene ripresa a tutto campo nella riscrittura della leggenda del Tannhäuser – Venere e Diana appaiono come due figure spesso del tutto sovrapponibili. Tuttavia, pare che all'epoca Diana fosse più popolare e maggiormente adorata rispetto a Venere: «Dem Volksglauben des frühmittelalters war der Name der Diana (als Zaubergottheit) geläufiger als der der Venus» (Bezold 1962, 96).

Diana subisce con la persecuzione del suo antico culto un lungo e tormentato esilio, privata della propria arcaica essenza e dei propri luoghi e santuari; è spodestata e confinata nel regno delle ombre, un regno al quale alcune povere donne potevano accedere solo mediante «fantasie e chimere» (Duerr 1992). L'antico paganesimo si ritirò in lande remote, mentre lontano era da venire il nuovo paganesimo di coloro che «nell'autunno del Medioevo» avrebbero iniziato a «spezzare i giunchi sul petto di Artemide» (Duerr 1992, 30). In pieno Medioevo, l'anatema di abbatteva definitivamente su Diana, diventata nel frattempo lo 'zimbello del mondo', come recita l'epigrafe a Trier. La dea è tramutata in uno spirito malvagio, un'entità perversa e demoniaca, che sperimenta nelle sue metamorfosi e aberrazioni il destino dell'esilio divino. Oltraggiata e ridotta a spettro, era infatti accusata dai suoi detrattori di contagiare con il suo ebbro morbo pestilenziale interi villaggi, di indurli alla perdizione, infestando i candidi sonni dell'Ecclesia.

La storia dell'esilio di Diana in quanto ultima dea sopravvivente nell'Occidente cristiano e il problema della resistenza del suo culto italico è indagato da Heine a partire dagli scritti coevi dello storico francese Beugnot, autore di due volumi storici sulla distruzione del paganesimo in Occidente, apparsi in Francia nel 1835⁹. Nello stesso periodo Heine stava lavorando alla prima parte del saggio *Elementargeister*¹⁰. Secondo Beugnot, Diana sarebbe l'ultima divinità romana ad essere venerata nell'Occidente cristiano. A partire dagli editti ecclesiastici emanati nel contesto della missione civilizzatrice di Carlo Magno, Diana muta in una serie di credenze superstiziose legate alla caccia e alle foreste. Il suo culto, radicato nell'Italia settentrionale, è trasferito dalle province meridionali della Gallia a quelle centrali fino a raggiungere il cuore dell'Europa. Là avrebbe avuto inizio l'idolatria pagana di Diana, giunta attraverso la diffusione di statuette e simulacri che la popolazione utilizzava durante le celebrazioni rurali e le feste campestri:

Diane était également invoquée dans ces contrées, car l'auteur de la Vie de Saint Césaire évêque d'Arles, dit: *Daemonium quod rustici Dianum vocant*. Le culte de

⁹ Diverse sezioni sono dedicate alla distruzione del culto pagano di Diana (Beugnot 1835, I, 284; II, 316-43).

¹⁰ L'opera di Beugnot si rifà a sua volta ai lavori storico-religiosi di Tzschirner e Schröckh, che pure furono consultati da Heine per la teoria di fondo di *Elementargeister* sulla sopravvivenza del paganesimo germanico e del culto della natura nell'età moderna (Beugnot 1835, I, 11).

Diane s'était renforcé d'une foule de pratiques superstitieuses relative's aux forêts et à la chasse, que les Francs avaient apportées dans la Gaule. Je parlerai ailleurs avec plus de détails du culte de cette divinité, qui parait avoir été la dernière dont le nom fut prononcé dans l'Occident [...] (Beugnot 1835, II, 316).

A partire dal V secolo si era diffusa nelle campagne la credenza che Diana percorresse le contrade notturne a cavallo accompagnata da un corteo di spiriti maligni. Tale credenza, da cui origina il culto pagano-romano-germanico di Diana nell'VIII secolo (Beugnot 1835, II, 331), era legata alla sopravvivenza di un culto della natura panteista legato a rituali pagani della fertilità e della vegetazione, a partire dai quali si alimentò il grande e controverso fenomeno della stregoneria.

I residui del culto pagano di Diana alla fine del primo millennio, ormai consistente per lo più in rituali rurali e popolari dediti alla fertilità e alle pratiche di guarigione, verranno condannati una volta per tutte dal *Canon Episcopi* di Regino von Prüm (900 ca.), ribaditi dai decreti di Burchard von Worms (1024), quindi dal *Malleus Maleficarum* (*Martello delle streghe*) di Sprenger e Institoris (1487), il più importante trattato inquisitoriale storico sulla stregoneria. Le adepte della società di Diana verranno accusate di stregoneria e di satanismo. Diana è condannata attraverso una formula penitenziale ecclesiastica che si tramanda con una certa continuità fino al 1540, e si ritrova trasmessa pressoché invariata a partire da Sant'Agostino (*De Spiritu et anima*, VI sec.) e per tutto il medioevo nei sermoni, nei libri confessionali, nei trattati dei teologi, soprattutto francesi, italiani e spagnoli, nei documenti ecclesiastici, nei libri di demonologia (Hansen 1963). La formula recita: «Nocturnis horis cum Diana paganorum dea vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias [...]» (Grimm 1835; Hoffmann-Krayer, Stäubli 1927-42, II, 196-7; Hansen 1963, 38; 105).