

IL RITORNO DI DIONISO

A proposito di un libro di P. Pellegrino

di Pierpaolo De Giorgi

La sorprendente fortuna della figura di Dioniso nella storia della civiltà occidentale, impensabile nelle sue proporzioni e caratteristiche per altre divinità pagane, si trova a costituire un problema culturale di notevole spessore e interesse, comune a molte discipline. Nella storia delle idee, quando le indagini sulle origini del nostro attuale modo di essere e di pensare lasciano l'epidermide per scavare in profondità, non di rado la vertiginosa figura del dio dell'ebbrezza dapprima balugina, poi s'afferma con decisione. Un *parfum entetant* di alterità sembra insinuarsi proprio là dove la ragione causale e ordinatrice ha appena finito di tracciare le sue sobrie e geometriche linee ermeneutiche. Allo stesso modo la *trance*, come stato modificato di coscienza, erompe da quei luoghi fisici e mentali dove si è maggiormente diffusa una calma improduttiva e terrificante: un tumultuoso mondo della vita, che in parte ricorda quello di Husserl, e che Dioniso da sempre incarna *sic et simpliciter*, preme per uscire.

40 A compiere un'ampia e aggiornata ricognizione entro questo fertile terreno di ricerca, a fornire risposte ben ponderate e a porre nuovi quesiti, è l'estetologo Paolo Pellegrino, cui non sfugge la gravidanza tutta contemporanea di Dioniso. Tanto che il suo recente e agile volume *Il ritorno di Dioniso: il dio dell'ebbrezza nella storia della civiltà occidentale*¹ si pone già come una pietra miliare sull'argomento. Con un *excursus* filologico e filosofico ineccepibile, Pellegrino utilizza un approccio storico, di ben estesa portata, che si avvale delle nuove prospettive di riflessione sul mito, soffermandosi in particolare sulla *Mythosdebatte* europea guidata da H. Blumenberg, del quale occorre qui ricordare almeno il volume *Elaborazione del mito*, tradotto in Italia nel 1991². L'estetologo prende le mosse dalle proprie precedenti ricerche sulle varie interpretazioni, sulle funzioni e sul lavoro del mito, culminate nella raccolta di saggi da lui stesso curata *Mito e tarantismo*³. Egli ritiene urgente e necessario mettere a nudo le radici mitiche e mitologiche del mondo in cui viviamo, che si mescolano continuamente con i tentativi di decodifica della realtà elaborati dalla ragione argomentativa e strumentale. Nel viluppo di tali radici si fa notare, riaffiorando soprattutto nei momenti di crisi della ragione, il mitologema di Dioniso, cioè un'insieme di tradizioni mitiche in grado di creare e di alimentare la celeberrima tragedia greca, di riapparire nel Rinascimento, di essere presenti in forma palese o sotterranea in numerosi periodi storici, e quasi di dilagare in epoca romantica. Fino a riaffacciarsi decisamente nel nostro tempo, facendosi protagonista di un tentativo di vero e proprio reincanto dell'ormai troppo secolarizzato e disincantato mondo contemporaneo. Ripercorrendo le tracce del quasi periodico riaffacciarsi di questo mito mediterraneo legato all'ebbrez-

za, al vino e alle sue tradizioni, e tastando il polso al rinnovato interesse degli studiosi, Pellegrino elabora una storia coerente e organica, sanando una vera e propria carenza del settore.

Perché Dioniso? Va rimarcato che questa figura divina è una metafora della natura e delle sue caratteristiche estreme. La risorgenza di un mito siffatto deriva dal bisogno umano, quasi primario, di esprimere le qualità onnicomprensive e paradossali della natura stessa. Più di altre divinità, Dioniso “totipotente” penetra *in rerum natura* inglobando e metabolizzando la morte e la vita, il negativo e il positivo, cioè la doppiezza o meglio la dualità del cosmo. Più esattamente, egli accoglie in sé l’armonica compresenza unitaria di tale dualità opposta e complementare, per poter poi riaffermare con decisione il valore della vita. Non a caso, Pellegrino mette in rilievo che Dioniso, dio considerato «il dominatore del mondo», è in grado di «incarnare e far valere –là dove altri culti e altri miti separavano e condannavano– la geniale intuizione che traspare in un aforisma di Eracito», l’armonia tra opposte tensioni, ritenuta fondamento del mondo⁴.

Per ciò che concerne il mito in generale, l’autore ricorda che quest’ultimo, sostenuto da un’esigenza cosciente, torna a svettare già nell’*età di Goethe* come supporto teorico di una *neue Mythologie* e, attorno al 1797, nel cosiddetto *Systemprogramm* di Hegel, Hölderlin e Shelling⁵. Il *Systemprogramm*, in dettaglio, si configura come il proclama etico, influenzato dalla rivoluzione francese, di una nuova “religione sensibile” e di una nuova politica, e come un progetto orientato da un idealismo nel quale la bellezza e la ragione riescano ad incontrarsi nell’estetica e nella poesia⁶. In questo denso periodo storico, ci ricorda Pellegrino, è la cultura tedesca a veicolare, *exceptis excipiendis*, sia il mito in generale che la ricomparsa epocale della figura di Dioniso, evento che nei versi del sommo poeta Hölderlin riveste un’“eccezionale importanza” per il nostro discorso⁷.

Nel romanticismo, in aggiunta, se Schlegel nei primissimi anni dell’Ottocento, allo scopo di conciliare intelletto e sensibilità, postula deliberatamente la necessità ontologica della poesia (del «bel disordine della fantasia») e della mitologia come «reagente utopico del Moderno»⁸, ecco farsi strada entro queste posizioni la consapevolezza che gli antichi dèi possiedono una natura puramente metaforica. Utilmente Pellegrino mette l’accento sull’idea di Schlegel che una nuova mitologia possa e debba sorgere, allora, con tali valenze metaforiche, come un’operazione trascendentale, come un «pensare sé»⁹. La struttura semantica del discorso romantico si pone, pertanto, come un fatto estetico, ricco di poesia, di pensiero trascendentale metaforico e di mitologia. E l’estetica viene riconosciuta come la sede del mito, anche perché quest’ultimo appare «intimamente connesso alla produzione letteraria e infinitamente riproducibile anche nel Moderno»¹⁰. Come si può dedurre, si compie in questo periodo un notevolissimo passo in avanti nella rivalutazione del mito.

È in questo clima che Hölderlin fa sì che l’antico trovi una via di penetrazione nell’attuale, teorizzando con forza il *primato* della mitologia. All’interno di tale primato culturale spunta la rilevanza gnoseologica del tragico e di figure come quelle di Dioniso e di Cristo, che al tragico appartengono totalmente. Puntualmente Pellegrino ricorda che, per Hölderlin, Dioniso e Cristo condivido-

no un destino di morte e resurrezione e, per questo, si pongono come straordinari paradigmi della condizione umana¹¹. È lo stato di natura, incarnato sia da Dioniso che da Cristo, che, nella poesia di Hölderlin si mostra nella sua nuda verità. La saggezza tragica consiste nel fatto che l'Uno-tutto, pur essendo forte e totale, si manifesta nella debolezza, nel particolare, nella morte dell'individuo. Gli eroi tragici esprimono così la natura annientandosi. Hölderlin usa il *topos*, di ascendenza schilleriana, del mondo ormai abbandonato dagli dei e considera la modernità come una lunga e difficile notte cui, però, dovrà succedere un nuovo giorno¹². Gli dei, infatti, nonostante siano fuggiti hanno lasciato all'uomo l'arte, il pane e il vino a garanzia del loro ritorno. Nella celebre lirica *Pane e vino*, il poeta tedesco canta qualche simbolico spiraglio di luce: il pane, frutto della terra, e il vino, dispensatore di gioia¹³. Ma, nel suo delirio doloroso e visionario, egli ritiene che Cristo, come Dioniso, debba morire per redimere gli oppressi e alla fine tornare al Padre, lasciando il cielo vuoto. Il dio che verrà è, invece, Dioniso. È forse anche questa assenza, ritenuta insopportabile, ad accompagnare il destino personale del poeta verso la follia. Nonostante tutto, Hölderlin aderisce ad una concezione ciclica della storia, ed è comunque certo che, al tempo giusto, gli dèi torneranno, finendo con l'influenzare fortemente filosofi del calibro di Heidegger.

42

Orbene, sulla scorta del pensiero degli autori che precedono l'epoca in cui viviamo, dopo la novecentesca crisi della ragione, e per il fatto di avvertire l'inesausto meccanismo ciclico di avvicendamento della natura, anche oggi ci accorgiamo sempre più che il pensiero mitico, con le sue metamorfosi e con le sue oscillazioni, è una risposta per nulla trascurabile alle domande che la vita ci pone dinanzi. Siamo in presenza di una elaborazione culturale certamente simbolica e immaginifica, e lontana dalla forma euclidea e argomentativa della razionalità, ma ugualmente dotata di una capacità gnoseologica importante e funzionale. Tanto che, nel conflitto delle interpretazioni contemporanee sull'argomento, sottolinea Pellegrino, esemplare è la posizione di Horkheimer e Adorno, per i quali non si può negare che il sapere umano sia un «intrico di mito e illuminismo»¹⁴. È molto utile, poi, riconoscere che «tra il passato mitico e il presente razionale non interviene un salto drastico, ma si compie una specie di *Aufhebung* hegeliana di superamento e di integrazione, di contaminazione e di libera convivenza, sicché diventa arduo precisare le idee di antico e di moderno»¹⁵, sostiene Pellegrino. Pertanto, non solo possiamo considerare il mito come una forma di razionalità, ma possiamo giungere a comprendere il *logos* stesso come una forma eterna che traspare, così di sovente, dalle remote e dinamiche raffigurazioni del mito. Non meraviglia, allora, che i miti greci siano un patrimonio inestimabile, costantemente presente nella letteratura occidentale e dotato di funzioni destinate a perdurare nel tempo.

È in quest'ottica che la serrata riflessione di taglio storico, filosofico ed estetico di Paolo Pellegrino giunge a rimarcare la presenza ineliminabile di Dioniso in vasti strati della nostra cultura, e a spiegare l'apologia che di questo dio costruisce Nietzsche. L'*exploit* ottocentesco de *La nascita della tragedia* di Nietzsche si basa sulla ripresa di un pensiero mitico e oracolare, all'interno del quale Dioniso, assieme ad Apollo, è figura centrale¹⁶. *La nascita della tragedia*, com'è noto, ruota

interamente intorno all'idea che l'arte e il pensiero dell'Ellade siano imperniati su una radice duplice e complementare: lo spirito apollineo e quello dionisiaco, entrambi compresenti e in continua alternanza nelle diverse manifestazioni storiche. Senza dimenticare che la vita, per Nietzsche, che subisce l'influenza di Schopenhauer, è volontà di potenza, è desiderio di manifestare e aumentare tale potenza e, per questo, rimette in discussione ogni posizione dominante. Siffatta volontà di potenza, nota infatti Pellegrino, si incarna «in una figura del desiderio affermativo e traboccante, quella di Dioniso»¹⁷, producendo incontinenza delle passioni, trasgressione, estasi ed ebbrezza. Apollo interviene a ristabilire il sogno dopo le estreme sensazioni dell'ebbrezza, ma è soprattutto Dioniso ad esprimere l'eterno ritorno ciclico della vita, ossia della volontà di potenza. Per Nietzsche, Dioniso è il dio sempre rinascente che, mediante la consapevolezza del ritorno ciclico, toglie all'uomo la paura della morte e restituisce all'istante la dimensione dell'eternità¹⁸. Per contro, la speculazione del filosofo tedesco giunge, com'è risaputo, a teorizzare la morte di Dio, negando in sostanza valore di verità a Cristo. Eppure, secondo Pellegrino, proprio la sostituzione dialettica e la rivalutazione del dio dell'ebbrezza, cioè di un altro dio che muore e che ugualmente porta sulle spalle il destino dell'umanità, palesa, nell'opposizione, la prossimità analogica tra le due divinità, come già per Hölderlin e per Schelling¹⁹.

Con il volume *Il ritorno di Dioniso*, la vicenda sempre risorgente di questo mito nella storia della civiltà occidentale trova un compendio sistematico, che rende conto non solo del lato *culto* della riproposizione, ma anche della sua presenza all'interno della tradizione popolare. Se la vicenda *culta* si specchia nel modello intellettuale offerto da Nietzsche e dal romanticismo, quella tradizionale e popolare trova il suo cardine nel fenomeno del tarantismo. Così lo studio di Pellegrino, mirato a svelare la figura di Dioniso nella sua molteplicità di significati, possiede quel coraggio raro che consente uno sguardo d'insieme davvero completo e soddisfacente. Nella rete di nessi e di significati che balzano evidenti dal volume, diviene più chiaro come il dionisismo, nelle sue diverse forme storiche e soprattutto come orfismo-dionisismo, abbia potuto manifestarsi anche nelle tradizioni popolari meridionali.

Le analisi più recenti condotte sulla cultura del tarantismo correggono per molti versi la rotta già tracciata dall'illustre etnologo Ernesto De Martino ne *La terra del rimorso*²⁰, ugualmente diretta verso il dionisismo magnogreco ma incapace di comprenderne proprio la continuità storica di cui trattiamo e i simboli nella loro valenza estetica, mimetica e analogica. Le ricerche di Pellegrino, accanto a quelle di chi scrive compendiate nel volume *Tarantismo e rinascita*²¹, scoprono la gravidanza e la presenza sotterranea ma ininterrotta del dio dell'ebbrezza e della *trance* anche in questa cultura tradizionale fondata sulla *iatromusica* e sulla rinascita. Per entrambi gli autori il veicolo principale è rappresentato dalla religiosità orfica della Magna Grecia, e dei territori sottoposti alla sua influenza culturale, che nei riti musicali e nella vastissima ceramografia manifesta evidenti significati di rinascita.

Non a caso *Il ritorno di Dioniso* nasce all'interno del progetto di ricerca "La memoria del tarantismo", portato avanti dal Centro servizi educativi e culturali della Regione Puglia di Copertino e dal Centro interdepartimentale di studi di

estetica *Eidos* dell'Università degli Studi di Lecce. Paolo Pellegrino da anni condivide con lo scrivente non solo la ricerca sul tarantismo, ma anche la successiva operazione di spostamento dell'indagine sul fenomeno da una prospettiva etnologica ad una più corretta prospettiva estetica. I principali eventi rituali e terapeutici del tarantismo avvengono, infatti, *all'interno, per mezzo e durante la musica e la danza*. La cosiddetta *pizzica pizzica*, arcaica tarantella utilizzata come terapia musicale e coreutica, è un'opera d'arte tradizionale e funzionale che contempla atteggiamenti mimetici e analogici utili a portare all'inversione i ritmi psicologici degli adepti, favorendo la guarigione. Alla fine il mito della *taranta* e della musica che guarisce produce effetti reali, proprio come accadeva nelle danze e nelle musiche dionisiache. All'interno dello stesso progetto di ricerca poc'anzi menzionato, l'analisi dell'arte del tarantismo è argomento del recente volume dello scrivente *L'estetica della tarantella: pizzica, mito e ritmo*²², che con *Il ritorno di Dioniso* si trova a costituire un'endiadi.

L'analisi di Pellegrino, in particolare, mette allo scoperto alcune contraddizioni di De Martino, il quale, se per un verso delinea con forza la presenza dei culti orgiastici e dionisiaci nel tarantismo, per altro verso ne limita la portata collocando in epoca medioevale l'origine del fenomeno, considerandolo un frutto della miseria contadina, e isolandolo in una originale ma troppo angusta e superstiziosa "religione minore". Secondo Pellegrino c'è una sorta di weberismo alla rovescia nella posizione di De Martino, il quale ultimo, così come Weber mette in luce i rapporti tra capitalismo ed etica del lavoro nel protestantesimo, tende a ridurre ingenuamente la questione meridionale alle superstizioni religiose e ai "relitti" dei sistemi mitico-rituali che fenomeni come il tarantismo portano con sé²³. Tra le più interessanti valutazioni critiche di Pellegrino vi è quella sul noto rapporto tra San Paolo e l'animale-totem detto *taranta*, che per De Martino è un innesto forzato, mentre per il nostro ha una sua logica storica incentrata sulla stessa figura culturale dell'Apostolo. A confortare l'inesistenza di soluzioni di continuità tra quest'ultimo e il fenomeno del tarantismo, Pellegrino analizza l'intrigante questione delle influenze orfiche, e quindi dionisiache, sul paolinismo studiata proprio dall'ex-suocero di De Martino, Vittorio Macchioro. I saggi di Macchioro, tra i quali ormai noti *Zagreus: studi intorno all'orfismo* e *Orfismo e paolinismo*, stranamente ignorati da De Martino, forniscono al contrario tutta una serie di giustificazioni teoriche e archeologiche alla questione²⁴. Il Cristo di Paolo, che muore e risorge, possiede caratteri misteriosofici inconfondibilmente appartenenti all'orfismo e al dionisismo, filosofie di rinascita che l'Apostolo ha quasi certamente conosciuto durante la prima parte della sua vita, votata al paganesimo. D'altra parte l'archeologia contemporanea, va rilevato, e la ricerca di Macchioro, incalza l'estetologo, sempre più gettano luce sulla «presenza massiccia di religiosità misterica, e di pratiche rituali e riti funerari, in tutto l'ambito della Magna Grecia, segnatamente in Puglia»²⁵, e in particolare proprio qui nel Salento, dove più forti sono le sopravvivenze della religione della *taranta*.

Da non sottovalutare, infine, la rilevanza che per Pellegrino possiede il poeta egiziano Nonno di Panopoli e del suo capolavoro, il poema *Dionisiache*, noto a molti ma solo di recente parzialmente tradotto in Italia²⁶. In questo travolgente "ritorno del dio", Nonno tratteggia elementi rituali della passione di

Dioniso e delle sue epifanie, quali la presenza della musica che guarisce eseguita con timpani, cembali, danze notturne, spade e specchi, elementi che incontriamo anche nel tarantismo. Ultimo grande poeta della letteratura greca, l'egiziano Nonno testimonia la sopravvivenza fino al V secolo d.C. di un sistema soteriologico analogo a quello cristiano. L'intreccio tra dionisismo e cristianesimo è più che mai evidente in Nonno, nota Pellegrino, ed è rafforzato dalla sua enigmatica successiva conversione alla nuova religione della salvezza²⁷.

Orbene, come abbiamo visto, la presenza di Dioniso non è un fatto meramente intellettuale né un frutto esclusivo della grande immaginazione poetica o teorica di Nonno, Hölderlin, di Schelling e di Nietzsche, ma un bisogno dell'animo umano di esprimere la natura nella sua interezza ciclica e la speranza che attraverso tale ciclo, del tutto naturale, di morte e vita, malattia e salute, buio e luce, si possa pervenire alla rinascita continua. Se tutto avviene in modo duplice e complementare al tramonto dovrà sostituirsi necessariamente una nuova alba. A mio parere una simile vittoria sistematica della positività, un simile trionfo della vita, sul quale si basa la terapia musicale e coreutica del tarantismo, introduce la speranza, perché fa sì che, attraverso la stessa via ciclica della natura, l'uomo possa opporsi alla malattia devastante e all'annientamento definitivo.

Il lavoro *Il ritorno di Dioniso: il dio dell'ebbrezza nella storia della civiltà occidentale*, dettagliato e in pari tempo efficacemente sintetico, giunge opportunamente a colmare un vuoto, in un periodo in cui anche in Francia le ricerche del sociologo e filosofo Michel Maffesoli teorizzano, già da qualche anno, il ritorno di questo mito, palpabile in quel reincanto del mondo, oggi sotto i nostri occhi con il riaffermarsi del mondo delle immagini, delle emozioni, degli atteggiamenti religiosi e del recupero della fantasia²⁸. A ben guardare, nella letteratura filosofica del nostro passato più recente, ci dice Pellegrino, questo ritorno è stato presagito anche da Giorgio Colli che, nella sua *Nota introduttiva a La nascita della tragedia* di Nietzsche, già nel 1972 ha scritto che il fuoco acceso da Nietzsche, racchiuso nella duplice esaltazione dell'ebbrezza di Dioniso e del sogno di Apollo, è pronto a divampare in un incendio²⁹. Anche i sommovimenti socio-culturali e artistici, che intorno al Sessantotto e negli anni successivi hanno interessato la civiltà occidentale, non sono estranei ad un nuovo bisogno di natura, di mito, di emozioni, di apertura della sensibilità e di soddisfazione estetica. Possiamo compendiarli nell'affermazione che fa Marcuse in un *Frammento dagli appunti su À la recherche du temps perdu di Proust* inserito nel saggio *Che l'intollerabile esploda: inediti di Herbert Marcuse su arte e rivoluzione*: «Quando la conoscenza viene posseduta dal piacere, essa si trasforma in una critica della normalità»³⁰. L'estetica può offrire chiavi e strumenti davvero efficaci al pensiero contemporaneo. Una nuova sensibilità, ci ricorda Pellegrino, è proprio ciò che porta alla riscoperta e alla valorizzazione del mondo di Dioniso, e della forza vitale che questi reca con sé³¹. Per altro verso, le tante forme di stravolgimento, anche irrazionale, della sobrietà quotidiana e del *principium individuationis*, come accade ad esempio nel triste fenomeno della droga, vengono esaminate come aspetti del nostro tempo da Elémire Zolla nella sua antologia dei moderni dionisiaci *Il dio dell'ebbrezza*³². C'è, in definitiva, un bisogno di Dioniso nella postmodernità, quello stesso che Michel Maffesoli descrive nel

saggio *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*³³. Vengono così recuperati, in una sempre più diffusa ibridazione di passato e presente, l'aspetto incantato della realtà e la necessità di affrontare coraggiosamente l'ineliminabile presenza del tragico nella nostra vita.

¹ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso. Il dio dell'ebbrezza nella storia della civiltà occidentale*, Congedo, Galatina 2003.

² H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, trad. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

³ AA.VV., *Mito e tarantismo*, a cura di P. Pellegrino, Pensa MultiMedia, Lecce 2001.

⁴ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 55.

⁵ *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, in F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996.

⁶ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 64.

⁷ Ivi, p. 68.

⁸ Ivi, p. 66.

⁹ Ivi, p. 67.

¹⁰ Ivi, p. 68.

¹¹ Ivi, p. 69.

¹² Ivi, p. 74.

¹³ F. HÖLDERLIN, *Pane e vino*, in Id., *Poesie*, saggio intr. e cura di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1963, p. 146.

¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *L'intrico di mito e illuminismo. Osservazioni sulla Dialettica dell'illuminismo –dopo una rilettura*, trad. it. di G. Pirola e A. Ponsetto, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano 1983.

¹⁵ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 47.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972, p. XI.

¹⁷ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 98.

¹⁸ Ivi, p. 103.

¹⁹ Ivi, p. 105.

²⁰ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

²¹ P. DE GIORGI, *Tarantismo e rinascita*, saggio intr. di P. Pellegrino, Argo, Lecce 1999.

²² P. DE GIORGI, *L'estetica della tarantella: pizzica, mito e ritmo*, Congedo, Galatina 2004.

²³ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 113; M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), trad. it. di A.M. Marietti, Introd. di G. Galli, Rizzoli, Milano 1991.

²⁴ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Laterza, Bari 1920; V. MACCHIORO, *Orfismo e paolinismo. Studi e polemiche*, Casa editrice cultura moderna, Montevarchi 1922.

²⁵ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 148.

²⁶ NONNO, *Dionisiache*, a cura di D. Del Corno, trad. it. di M. Maletta, note di F. Tissoni, voll. I e II, Adelphi 1999.

²⁷ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 150.

²⁸ M. MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*, Le Livre de Poche, Paris 1991 (1 ed. 1982), trad. it. di E. Scarpellini, *L'ombra di Dioniso*, presentazione di F. Alberoni, Garzanti, Milano 1990.

²⁹ G. COLLI, *Nota introduttiva* a F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p. XI.

³⁰ H. MARCUSE, *Frammento dagli appunti su À la recherche du temps perdu di Proust* (1950), in *Che l'intollerabile esploda. Inediti di Herbert Marcuse su arte e rivoluzione (1945-1979)*, a cura di G. Baratta e R. Casale, ne "L'Indice", a. xvi (1999), n. 11, p. III.

³¹ P. PELLEGRINO, *Il ritorno di Dioniso*, cit., p. 98.

³² E. ZOLLA, *Il dio dell'ebbrezza. Antologia dei moderni dionisici*, Einaudi, Torino 1998.

³³ M. MAFFESOLI, *l'ombra di Dioniso*, cit.