GRECITÀ E ORFISMO IN UN RACCONTO POPOLARE DEL SALENTO

Ho già detto altra volta che nella novellistica salentina c'è un fondo di classicità ellenica, di cui affiorano reminiscenze, che sono echi bellissimi della Magna Grecia (1), e di questa grecità salentina ho parlato con entusiasmo anche di recente (2), perchè l'impressione che l'anima dei Salentini ha fatto in me sott'ogni aspetto — arte pittorica e scultura, musica e poesia, novellistica e paremiologia — è stata delle più profonde. Non è quindi il caso

---

(1) Ho già fatto rilevare questa circostanza nel mio scritto « Il criptogramma pompeiano in una leggenda plutonica del Salento », in « Japigia », an. XVII (Bari, 1946), p. 105, nota 1, ove ho citato i due begli studi di ETTORE VERNOLE, *Il mito di Apollo e di Admeto nel folklore salentino*, in « Japigia », an. XV (Bari, 1944), pp. 110-116, e « *Ricordi storici ancora vivi nel folkore salentino* », in « Japigia », an. XVI (Bari, 1945), pp. 98-102. Ma sulla grecità e sulla classicità latina sopravviventi nelle credenze e nelle più impensate stupende tradizioni salentine il VERNOLE ha altri studi importantissimi, che dànno un concetto chiarissimo della persistente classicità, greca e latina, nel folklore del Salento. E cito questi scritti belli e interessantissimi, perchè in argomento sono senz'altro normativi: « *Virgilio Mago nel Salento* », in « Rivista Virgiliana » (Mantova, 1930) fasc. 2; « *Il paganesimo nel Folklore Salentino: I funebri* », in « Rinascenza Salentina » (Lecce, 1934), fasc. 2, pp. 71 e ss.; « *La morte nelle tradizioni popolari salentine* », in « Rinascenza Salentina » (Lecce, 1937), fasc. 1, pp. 65 e ss.; « *Miti e leggende: Glauco e la Pinta Lucerta* », in « Rinascenza Salentina » (Lecce, 1942), fasc. 1. pp, 11 e ss.; « *San Giorgio: Sopravvivenze pagane nel Folklore Salentino* », in « Le Nostre Regioni » (Ascoli, 1946), fasc. 5. Ottimo lo scritto « *Il paganesimo sopravvivente nel Folklore Salentino* », comunicazione fatta al I° Congresso delle Tradizioni Popolari di Firenze, maggio 1929, cfr. « Atti Ufficiali del Congresso », pp. 205-211. È da vedersi anche dello stesso VERNOLE « *I marchi di fabbrica nei vasi italioti* », in « Rinascenza Salentina » (Lecce, 1933), fasc. 4, pp. 190 e ss., dal quale risulta, come una civiltà ellenica antichissima abbia quasi direi investito la vita popolare del Salento.

(2) F. BABUDRI, Introd. al vol. di LUGI SADA, *L'elemento storico-topografico nella genesi delle leggende del Salento* (Toritto, F. Pecoraro Ed., 1949), pp. V-XXIII.

di ripetermi. Mi limiterò a verificare, che non è possibile credere che tali racconti, in cui entrano per tradizione viva di popolo nomi di eroi e di dèi, di riti e di credenze dell'Ellade, siano ispirati da un elemento locale odierno, ma sono indubbiamente resti e vestigia, sia pure sottoposti a rielaborazione, dell'antichissima civiltà locale ellenica. E perchè mai tali novelle, fiabe, leggende di carattere ellenico ricorrono propriamente nel Salento, e non altrove nelle terre pugliesi, almeno non così copiosamente e così spiccatamente, se non perchè alla tradizione popolare salentina questo mondo ellenico fu familiare così, da rivivere ancora, sia pure frammentariamente, dopo tanti secoli sulla bocca di quel popolo, ora in un paese dell'interno, ora in luoghi a mare, ora in città maggiori e ora in frazioni minori, specialmente intorno a Capo di Leuca?

Questa volta si tratta d'un breve ma assai significativo racconto di Galatina, ricco di tratti gentili, con un fondo pagano, ma tutto soffuso di cristianesimo, mercè una mistione che suscita vera simpatia oltre che interesse.

Il testo nel bellissimo dialetto galatinese, da me avuto nel 1948, narra così:

Era 'na vota 'nu poveru diavulu, ca nu tenìa nienti, tantu ca morse de fame, senza cu tegna cu paga lu navulu allu vecchiu Tanatu, ca addhi lu chiamanu Caronte, cu lu porta all'addhu mundu susu lu fiume Chironte. Poveru diavulu, ciuvieddhi li avìa mpisu allu coddhu nuddha sparaia e nuddhu zinzulu benadittu pe' 'rrivare cchiù 'mprima a la via de lu cielu e alla curona beata de l'eternu Diu. Caronte li disse: — Frate miu, te purtava susu lu traghettu, ma la legge canta chiaru: bisogna cu pagamu lu navulu: ca se no, nu facimu nuddha. Addhu scìano li affari de lu vecchiu Tanatu, se io tuccavu cu sborsu? Torna sullu mundu, 'rrànciate, e poi, se tieni sordi, torna quai. —

E lu povarieddhu turnau mmienzu li vivi, tuttu ciò che era mortu.

Ma li cristiani ca lu sapìanu mortu, quandu iddhu se 'vicinava cu cerca pe carità nu sordu, scappavanu schiantati, e allora iddhu tuccava cu bascia de quai e de dhhai de na casa all'addha puru cu trova ciuveddhi cu li descia na cosa cu paga la morte ca era Caronte e poi cu riva cu aggia pace allu mundu de ddha vanda. Ma ciuvieddhi li lu dava, anzi tutti li chiudìanu le porte e le fenesce, comu se li iettavanu quandu se sentìa la preghiera de lu poveru mortu.

Ci fue na vagnone, ca nu timìa, e ziccàu cu tima. Allora prima cu se 'dduna ciuvieddhi iddha cacciau de intra a lu pusciddu li sordi ca li servìanu pe' lu passatiempu, lu zecutau e li li consegnau cu lu risu au bucca, e lu mortu la ringraziau cu tuttu lu core, fuseta derittu addha parte de' ddhu se trase all'addhu mundu intru alle 'ntrame de la terra, pagau a Caronte ìu navulu e cusì lu purtau addha parte allu fiume de la morte e eppe pace intru lu regno de l'anime de li morti all'addha parte de lu fiume sacru. Ma mentru stava addhai, all'addhu mundu, iddhu pensau sempre a ddha piccinna benefattrice, e lu pensieru sou vulava vulava vulava e se 'ncuntrava a quistu mundu e se cusciatava de ddha povera piccinna, ca recurdava sempre cu tutta la voluntà, dhu poverieddhu.

L'anni passavanu e la piccinna criscìa beddha sana grossa e presciata, e ugni tantu sunnava senza nuddhu pocu de schiantu lu poveru mortu, ca li scia 'nnanzi all'occhi puru mentru durmia. Nu giurnu ca la caruseddha eppe bisognu cu biscia a ce condizione se truvava lu pusciddu sou pe' 'ccattare quarche cosa, se ddhunau cu maravija e schiantata, ca li sordi soi de rame s'ìanu tutti cangiati a beddhi grossi ducati de oru e lu pusciddu era chinu sinu a susu. Iddha cacciau li ducuti e li mise intru a na cascedda piccicca, lassandu lu pusciddu vacante a n'angulu de la casiceddha soa. Ma lu pensieru sou scappau senza cu se duna allu poveru mortu. — Povarieddhu! — intru iddha disse. — Daveru ca ete iddhu ca pensau a mie. Pace cu aggia l'anima soa! — — E jata a tie! — 'ntise ca dicìa na voce de luntanu. Era la voce de lu mortu beneficatu. — Fortuna a tie! Recòrdate, cara, ca Caronte stessu sape lu bene ca mi facisti; è Caronte c'ave pruvvedutu e pruvvede pe tie. Guarda sempre lu pusciddu tou e vidi ca resti cuntenta. Stàtte bona! — E la voce nu cuntau cchiù.

De ddhu giurnu lu pusciddu de la vagnone foe sempre chinu d'oru e quantu cchiui iddha lu devacava, tantu cchiui se 'nchìa.

Prima di continuare, sento il dovere di far notare nel lessico di questo racconto dialettale alcune voci, che meritano una speciale segnalazione.

Il verbo *schiantare,* per spaventare, nelle forme *schiantati,* spaventati, *schiantata,* spaventata, è perfettamente greca, σκιάομαι, σκιάζομαι, adombrarsi, che non ha nulla a che fare dunque con l'italiano « schiantare », onde il salentino *schiantu,* spavento, non

è l'italiano *schianto,* scoppio improvviso, fracasso, e trasl. tormento.

Notisi la voce *pusciddu,* borsellino, portamonete, diminutivo di *poscia*, tasca, che trova il suo bel riscontro nel francese *poche,* borsa, tasca, saccoccia, con la frase « argent de poche », per denaro spicciolo.

Bellissima la forma verbale all'imperfetto indicativo *se cusciatàva,* s'impensieriva, che è il latinissimo *se cogitabat*, semivolgare.

E vengo alla sostanza del racconto.

C'è un'anima, che dopo la morte del corpo, non avendo di che pagare il traghetto a Caronte, che in vari luoghi del Salento è chiamato anche Tánato (thánatos, morte), (1) deve vagare di nuovo sulla terra in cerca di chi le faccia la carità d'un obolo per saldare il vecchio traghettante. Nessuno gliela fa questa estrema elemosina, se non una fanciulletta, la quale in questa maniera toglie il defunto dal tormento, gli fa acquistare il godimento dell'ultima pace e viene perciò ricompensata non dal morto, che non può farlo, *ma da Caronte in persona*, commosso dall'atto della pia ragazzina, e il compenso consiste che le monetine di rame del di lei piccolo salvadanaio si mutano in bei ducati d'oro. Con ciò questo racconto, ch'è un misto di carità cristiana e d'ideologia mitologica pagana, assume anche il carattere plutonico, come i racconti dei tesori nascosti.

Che il fondo della narrazione sia pagano, non occorre insistere, perchè gli elementi pagani chiaramente sorviventi sono parecchi: la credenza che le anime dei morti vengano traghettate sull'acqua del fiume infernale Acheronte (il racconto lo dice « Chironte »), l'obbligo di pagare a Caronte il nolo (τὸ ναῦλον, che il testo galatinese chiama « lu nàvulu »), il classico obolo da porre in bocca al morto (2). Sono credenze e frasi, che riecheg-

---

(1) Cfr. MAURO CASSONI, *Caronte o Tanato nella tradizione greco-salentina,* in « Rinascenza Salentina », an. III (Lecce, 1936), nn. 5-6; e SAVERIO LA SORSA, *L'antica civiltà greca nella vita del popolo italiano specialmente meridionale* (Napoli-Bari, Casa Ed. De Dominicis, 1951), p. 16 e cap. X « I riti funebri » pp 98-110. Vorrei rimandare il lettore anche ad ANGELO DE GUBERNATIS, *Storia comparata degli usi funebri* (Milano, Treves, 1890), *passim.*

(2) Cfr. ETTORE VERNOLE, *Il paganesimo nel folklore salentino: I funebri,* in « Rinascenza Salentina », an. II (Lecce, 1934), pp. 71-76; Id., *La morte nelle tradizioni popolari salentine,* in « Rinascenza Salentina », an. V (Lecce, 1937), pp. 1 e ss., già citati alla nota 1 di pag. 3.

giano ancora nei lamenti delle prefiche, dette « le greche » a Gallipoli, le quati talora augurano al defunto di pagare Caronte per il tragitto dell'aldilà, come potei udire con le mie orecchie e leggere con i mie occhi, in testi assai poetici, che nella cosiddetta Grecìa salentina risuonano in bel greco salentino (1).

Ma nel racconto emergono alcuni spunti che non si possono assolutamente trascurare, e che qui mi permetto di porre in evidenza.

I) Metamorfosi di Caronte.

Nel racconto, al punto del beneficio o compenso, Caronte non appare; è l'anima del defunto beneficato a svelare alla fanciulla pia, che la ricompensa le viene da Caronte. Dunque abbiamo un Caronte sensibile, pietoso, generoso, come un dio benefico, anzi meglio come un santo che ripaga in nome del Dio cristiano. E allora si compie una vera metamorfosi, anche impensata e quasi strana.

Caronte entra nell'àmbito del mistero della morte, in cui agiva Ermes, come accompagnatore delle ombre dei defunti nel mondo dell'Ade; ma poichè nell'Ade si idearono anche i fiumi, era necessario che ci fosse un barcaiolo, il quale le traghettasse; ed ecco sorgere la creazione del navalestro nella figura di Caronte, il quale non poteva che essere vecchio, per il secolare suo lavoro di traghettatore delle anime di secoli e secoli sulle acque dello Stige e dell'Acheronte, che è « la corrente di dolore », e inoltre serio, taciturno, ispido, inflessibile, come inflessibile e dura e intrattabile è la morte, tanto, ch'egli fu identificato con la stessa morte (2). Ecco perchè nel Salento Caronte è chiamato « tánato », morte, come anche nelle canzoni popolari, invece di Charos o Charontes, nella Grecia moderna.

---

(1) Udii p. e. a Gallipoli a un mortorio in casa di popolani una prefica dire flebilmente dinanzi alla bara d'una giovine: — O zita bella, possa tu pagare con mano sicura *il nolo del Signore:* — cui le altre prefiche risposero in coro: — Amen! — In quanto poi ai canti delle prefiche salentine, vedasi « Un mortorio in Soleto », che il Duca *Sigismondo di Castromediano* raccolse in greco salentino e tradusse, canto veramente splendido, il cui testo bellissimo fu pubblicato con il titolo « *La morte di Lisa: Canto delle prefiche* » da CORRADO INDRACCOLO nel volume « Puglia », di « Orizzonti Salentini », n. 2 (Lecce, 1949), p. 32, coll. 1-2.

(2) Cfr. P. DECHARNE, *Mythologie de la Grèce Antique* (Paris, Gernier Frères, s. a.), pp. 417-418.

Diodoro (1,92,2, e 98,8) fa derivare il mito dall'Egitto, ma la sua derivazione è ellenica. Greco lo ritenne Polignoto, quando lo dipinse in figura di vegliardo traghettante Tellis e la vergine Cleoboia sui muri della Lesché di Delfo, stando alla testimonianza di Pausania (X,28,2), e popolarmente greco fu per Aristofane (Ranae, 183 e 271; Lysistrata, 606; Plut., 278), per Eschilo (Septem contra Thebas, 842) e per Euripide (Alc., 262 e 371; Hercules furens, 432). Omero non lo conobbe. E dalla Grecia lo ereditò il Salento.

In quanto all'iconografia, i Greci non lo effigiarono in figura d'un mostro, come fecero gli Etruschi, ma solo come un vegliardo arcigno, non però cattivo. Vedansi le varie figurazioni mortuarie greche (1). Anzi gli attribuirono l'eufemismo di χάρων dal verbo χαίρω, concezione sviluppata meglio nel Satento.

Questo navalestro dell'Averno, figlio dell'Erebo e della Notte, viene raffigurato dai poeti in atto e in aspetto brutto e pauroso, che non potrebbero farci attendere in lui una virtù delicata, quale è insita nel racconto salentino. Virgilio ha la ben nota decrizione (Aen., VI, 298-304):

portitor has horrendus aquas et flumina servat
terribili squallore Charon: cui plurima mento
canities inculta iacet; stant lumina flamma;
sordidus ex humeris nodo dependet amictus.
Ipse ratem conto subigit, velisque ministrat,
et ferruginea subvectat corpora cymba,
iam senior, sed cruda deo viridisque senectus;

versi che Annibal Caro così traduce (VI, 437-448):

E' guardiano
e passeggero a questa riva imposto
Caròn demonio spaventoso e sozzo,

(1) Cfr. M. E. POTTIER, *Licythes blancs attiques à représentations funéraires* (Paris, Thorin, 1883), pp. 34-38, 43-49 e *passim*.

a cui lunga dal mento, incolta ed irta
pende canuta barba. Ha gli occhi accesi
come di bracia. Ha con un groppo al collo
appeso un lordo ammanto, e con un palo
che gli fa remo, e con la vela regge
l'affumicato legno, onde tragitta
su l'altra riva ognor la gente morta.
Vecchio è d'aspetto e d'anni; ma di forze,
come dio, vigoroso e verde è sempre.

Nè meno triste e fosca è la figura che ne presente l'Alighieri nel canto III dell'Inferno. Come ognuno ben ricorda, oltrepassata la porta sempre aperta dell'inferno e lettavi l'iscrizione di colore oscuro che vi sta «al sommo», Dante arriva con Virgilio fra gl'ignavi «che visser senza infamia e senza lodo», ignudi, punti da vespe e da mosconi. per i cui morsi colano a terra il loro sangue e le loro lagrime, onde si cibano succhiando vermi schifosi. Dopo questo spettacolo nauseante, i Poeti giungono alla «triste riviera» d'Acheronte, su cui appare la nave condotta da Caronte (vv. 82-89):

Ed ecco verso noi venir per nave
un vecchio, bianco per antico pelo,
gridando: «Guai a voi anime prave!
Non isperate mai veder lo cielo:
i' vegno per menarvi all'altra riva
nelle tenebre eterne, in caldo e in gelo.
E tu che se' costì, anima viva,
pàrtiti da codesti che son morti!»

Dopo le parole di spiegazione di Virgilio («Caron, non ti crucciare», vv. 94-96) Caronte s'accheta (vv. 97-99):

quivi fur quete le lanose gote
al nocchier della livida palude,
che intorno agli occhi avea di fiamme rote.

E poichè San Paolo afferma che «quae immolant gentes, daemoniis immolant non Deo» (I Cor., X, 20), onde le divinità mitologiche diventano tutte «demoni», Dante tramuta Caronte in demonio nella terzina (vv. 109-111):

Caron dimonio, con occhi di bragia,
loro accennando, tutte le raccoglie;
batte col remo qualunque s'adagia.

Tali ritratti non incoraggiano di certo a pensare a un Carente sensibile, quale è fatto intravvedere in questo bel racconto salentino. E un aspetto più o meno simile a questo che si legge delineato da Virgilio e da Dante lo si riscontra in altri autori dell'antica classicità ellenica. Nella tradizione etrusca, Charu o Charun è raffigurato con orecchie larghe ed ampie, naso adunco, bocca enorme (1). Si ricordi la figura del dèmone Charu, che assiste beffardo all'uccisione dei prigionieri troiani in onore di Patroclo nella pittura della tomba di Vulci, detta « tomba François ».

Ovunque rimase, nelle lettere e nelle arti, un tipo abietto, brutto, ributtante e pauroso per la figura di Caronte (2).

Ma la caratteristica principale della bruttezza di corpo e di anima di Caronte sono gli occhi di fuoco, donde le espressioni dantesche « agli occhi avea di fiamme rote » e « con occhi di bragia »: χαροπός, voce indicante ferocia, anima torva, spietatezza. Infatti è usata in questo senso dall'Inno Omerico a Mercurio (v. 569), da Eschilo nei « Septem contra Thebas » (v. 321); e l'applicano al leone l'Odissea (XI, 611), alle belve in genere Sofocle (Philoctetes, 1146), alle serpi l'Antologia Palatina (x, 22), ai cani Senofonte (Cynegeticus, 33), alle scimmie Aristofane (Pax, 1065); e nello stesso senso di cattiveria e di ferocia tramutano χαροπός in χάρων, voce più vicina alla forma « Caronte », applicandola Euforione (84) e Licofrone (455) al leone, Eschilo (framm. 354) al cane di Atteone e Licofrone (260) all'aquila.

Nel nostro racconto di Galatina Caronte ha un'altr'anima: umana, benigna, generosa, che trasforma del tutto la figura del navalestro infernale. Vero è tuttavia, come mi avverte il dotto Vernole, che un'eco della ferocia di Caronte sussiste ancora nell'uso perdurante, qua e là, nel Salento d'imporre ai cani feroci di guardia delle masserie i nomi di Melampo e di Caronte.

Melampo ricorda il mitologico medico e indovino Μελάμπος o

---

(1) Cfr. WASER in PAULY WISSOWA, *Realencyclopädie für Altertumwissenschaft*, vol. III, coll. 2176 e ss.; AMBROSCH, De Charonte etrusco (Berlino, 1837). Vedasi per l'iconografia DAREMBERG e SAGLIO, Dictionnaire I, II, pp. 1100-1101, e per la bibliografia, pp. 1099, col. 2.

(2) Cfr. S. ROCCO, *Il mito di Caronte nell'arte e nella letteratura* (Torino, 1897).

Μελαμπούς, ὁδός figlio di Amitaone, profeta di Pilo, « uomo dai piedi neri », di cui vedasi l'Odissea (12,225), Erodoto (2,49 e 9,34) e Luciano (40,20). Egli restituì con una mistura d'acqua e d'elleboro la ragione a Lisippa, Ifinoe e Ifianasse, figlie di Preto, re d'Argo, ch'erano state punite da Giunone con la follia, per aver preteso d'essere più belle di lei, ond'erano corse furibonde per le campagne, dandosi orribili cozzi, immaginandosi d'essere tre vitelle. Melampo aveva avuto in premio la mano d'Ifianasse e parte del regno di Preto. Un poema sulla gesta di Melampo e sulla sorte delle Pretìdi (o Proetìdi) col titolo « Melampodeia » fu attribuito a Esiodo. Più importante per noi il nome Caronte, che, dato a cani fierissimi, portieri tremendi a custodia delle masserie, fanno ritornare al carattere di ferocia, attribuito da Virgilio e da Dante al fiero barcaiuolo dell'Acheronte.

Nel racconto galatinese anche quest'eco antipatica sparisce, per presentare un Caronte completamente trasformato, onde possiamo ripetere con Virgilio: — quantum mutatus ab illo! — (Aen., II, 274), ma in senso rallegrante. Sin da principio appare un Caronte remissivo, benevolo, e poi calmo nel ragionamento che fa all'anima del morto povero, e infine, senza ricomparire in scena misericordioso, generoso, munifico addirittura. Nulla poi trapela in lui di deforme, di cattivo, di bestiale. Egli fa il suo mestiere di traghettante delle anime, anzi di traghettante infernale, perchè questo è il suo destino, ma con equanimità, percui questa narrazione salentina potrebbe dar credito al sopra accennato eufemismo e all'antifrasi, che facendone derivare il nome di verbo χαίρω (godo, son lieto, mi rallegro, ho piacere) lo mutò in χαίρων nel senso di « uomo lieto ». Perciò si direbbe che il racconto salentino sia uno dei trapassi fatti fare dal popolo a Caronte dall'icastica antica verso un'ideologia nuova e una psicologia cristiana (1), pur conservando la credenza del popolare obolo — la θανάκη, « obolus Charontis » — per il nolo d'oltretomba (2), conferendogli però un'anima ragionevale, totalmente e diametralmente diversa da quella che emerge dal tipo virgiliano e dantesco.

Infatti la narrazione salentina attribuisce in primo luogo a Caronte una buona volontà di ragionamento. Egli non sgrida il

---

(1) Vedasi C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba nell'opera letteraria dell'antichità classica* (Milano, II ed. 1927), vol. I, pp. 44 e ss., e II, pp. 51 e ss.

(2) Cfr. A. REINACH, *L'obole de Charon*, in « Revue d'Ethnographie et de Sociologie », 1914.

morto per essere venuto all'altro mondo senza l'obolo da pagargli, ma gli fa comprendere che non può rinunziare al pagamento, perchè non gli è lecito di farlo. In questa maniera il racconto salentino si accosta di molto a Luciano di Samosata, con la differenza che lo scopo del beffardo Luciano più che morale, è principalmente satirico, quello del Salento è unicamente morale ed estetico. E' un « Caronte salentino », tutto speciale, che appare permeato di quelle umane e benevole virtù, onde la Magna Grecia in generale, e il Salento in particolare, rifulgono, percui vien da applicare a questo processo di metamorfosi gentile il verso del Tasso (Gerusalemme Liberata, c. I, st. 62, v. 6):

simili a sè gli abitator produce.

Per effetto di tale spirituale mimetismo la trasformazione operò sulle forme e sulla psiche, percui la « buona » popolazione salentina immaginò e immagina un Caronte « buono », conferendogli, se mai, occhi cerulei al posto dei classici occhi di bragia. Così il tipo lucianeo subisce una mutazione assai più forte.

Nel X dei « Dialoghi dei Morti » di Luciano, Caronte ragiona e fa ragionare le anime con quel suo ἀκούσατε, « udite, sentite », per far capir loro che la sua barcaccia vecchia e avariata fa facilmente acqua, ond'esse devono gettare tutti i pesi superflui, se non vogliono ch'essa affondi nelle acque acherontee con tutti i passeggeri e con lui stesso. Carmolao vagheggino « gagà » di Megara era venuto con tutto il bagaglio delle sue chiome azzimate e degli arnesi della fabbrica di bellezza; Lampico, tiranno di Gela, con il peso del suo manto regale e del suo diadema; Cratone con il fardello della sua boriosa nobiltà e della sua fatua gloria; l'atleta Damasia con la massa delle sue carni e dei suoi muscoli e con tutti i diplomi delle sue vittorie sportive; uno stratega con armature e trofei; un sofista con la sua barba e il sacco pesante delle sue vuote argomentazioni. Caronte si limita a invitare Ermes, ch'è il Mercurio scherzevole « guidator delle anime », ψυχοπόμπος e anche νεκροπόμπος, « guidator dei morti », a far che tutti si liberino dei pesi superflui, e sogguarda compiaciuto la gustosissima scena, che indarno è turbata dai piagnistei dei presenti. Ha accenti di stizza con lo sciocco bellimbusto Carmolao, ὁ ἐπέπαστος, οὗ τὸ φίλημα διτάλαντον ἦν: il bellimbusto, il cui bacio era stimato due talenti.

Nel dialogo XXII, in cui agiscono Caronte, Menippo ed Er-

mes, l'infernale traghettante si adira con Menippo, il cinico ma anche umano fondatore di quello che è « l'umorismo serio », il *γένος σπουδογέλοιον*, e che Luciano stesso chiama *φρβεξόν τινα ὡς ἀληθῶς κύνα*, « un tizio temibile, come un vero cane », pur riconoscendo in lui un buon attore comico e un facitore di risa (*κωμωδῶν καὶ γελωποιῶν*): e si adira, perchè Menippo non ha che una sucida bisaccia con entro un po' di lupini e resti d'una magra cena. Caronte grida, lo vuol strozzare, mentre Menippo minaccia di spaccargli il cranio con l'inseparabile suo bastone. Ma Caronte ha ragione di arrabbiarsi, perchè deve rendere conto dei noli (*τὰ πορθμεῖα*) di quante anime egli porta all'altra riva, e il cui numero Eaco, il suo padrone, conosce con precisione immancabile. Ecco perchè anche nel racconto salentino Caronte dice con mitezza al morto di non poter rinunziare al pagamento: se no, Eaco lo bastona! Ma poi Ermes mette pace, perchè fa capire a Caronte che Menippo di Gadara in fin dei conti lo ha fatto ridere, e lo ha pure aiutato a remare, e Caronte si placa, limitandosi a dire a Menippo: — se ti colgo un'altra volta!... — *καὶ μὴν ἄν σε λάβω*. Così Menippo la fa franca e se ne va dicendogli: — Non mi ci cogli più, caro! —

In mezzo allo spirito caustico, di cui Luciano ha voluto rivestire tutti i suoi dialoghi dei morti, tanto da far che Menippo, invitato da Diogene scenda nell'Ade (dial. I), per burlarsi dei Cresi, dei Mida, dei Sardanapali ricconi (dial. II), come dei ciarlatani, sulla foggia dei falsi profeti Anfiloco e Trofonio (dial. III), balza all'occhio il tipo nuovo di Caronte, che, ad esempio nel dialogo IV, quando Ermes gli chiede il pagamento delle spese incontrate nel tenergli in efficienza la barca, risponde di essere in crisi, perchè la gente non muore, dato che non ci sono guerre, non agiscono crapule e lussurie, non fanno il loro ufficio letale avvelenamenti e agguati, percui gl'incassi mancano e la sua azienda minaccia fallimento: un tipo di Caronte ragionatore, remissivo, calmo, come un debitore colto in fallo dal creditore. Ed è propriamente il tipo ragionatore del racconto salentino.

Nel trattato satirico *χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες* « Charon seu Contemplantes », attribuito a Luciano, e che Nicola Festa ritiene opera lucianea spuria, è ripetuto il tipo di Caronte ragionatore e osservatore, che insieme a Ermes dall'alto d'una specola elevata a quota fantastica contempla gli spettacoli ridicoli e tristi, offerti dai miseri e vani abitatori della terra, con il loro sciocco attaccamento alla vita, che invece è così piena di ansie e di male

passioni. E pur nel racconto salentino Caronte è un osservatore acuto, che ha notato l'atto benigno e caritatevole della fanciulletta, ne ha compreso il profondo valore ed è passato alla ricompensa. « Caronte stesso sa il bene che mi facesti — dice il morto —. Caronte provvede a te ». È dunque un lato nuovo e impensato che si dona al vecchio iroso, un lato che non ha nulla di satirico e di beffardo, com'è in Luciano, ma che lo rende invece tocco da un sentimento perfettamente cristiano.

II) Contaminazione di pagano e di cristiano.

In tutto questo racconto c'è infatti una simpatica mistione di paganesimo e di cristianesimo, mistione del resto che persiste ancora in altre tradizioni popolari mortuarie del Salento sin da tempo immemorabile. Il dotto Mauro Cassoni, in contrasto con altri studiosi, ha dimostrato in modo esauriente questo ch'è insieme un fatto storico e psicologico, ove, in usi funebri a buon diritto definiti greco-salentini, affiora costantemente la concezione classica e preclassica dell'Ade e del mito di Caronte detto antonomasticamente Tanato (Θάνατος, Morte) (1).

E forse per via di questa mescolanza di pagano e di cristiano più facilmente anche in questo racconto trovano applicazione tanto la teoria mitica di Max Müller, quanto la teoria magica del Frazer, e al contempo sia la storico-letteraria del Bédier, sia l'animistica del Tylor (2). In tal guisa vi si armonizzano ideologie diverse in perfetta santa pace, concretatesi molto bellamente nello spirito locale del Salento, dove l'elemento topografico ellenico assume un suo specifico valore assai significativo, lasciando al tempo stesso ampi spiragli all'elemento cristiano per inserirvisi senza scapito per l'insieme che ne esce (3).

---

(1) Oltre al lavoro citato del CASSONI su Caronte o Tanato, vedansi, per meglio comprendere la grecità di anima del Salento, perdurante in varie manifestazioni novellistiche e in usi, i poderosi lavori del CIACERI, *Storia della Magna Grecia* (Roma, 1924), vol. III, dell'OLIVIERI, *Civiltà greca nell'Italia Meridionale* (Napoli, 1931). — Per il Salento greco è notevole il bell'articolo di FRANCESCO GABRIELI, *Santa Maria di Leuca*, in « Orizzonti Salentini » di CORRADO INDRACCOLO, n. 1 (Lecce, 1948), p. 71.

(2) Chi voglia avere una chiara idea delle diverse teorie, senza dover ricorrere alle ponderose opere dei vari studiosi, legga RAFFAELE CORSO, *Folklore: Storia, Obbietto, Metodo, Bibliografia* (Roma, Casa Ed. Leonardo da Vinci, 1923), pp. 65-81, che ne dà un'esposizione molto lucida e completa.

(3) Ne parla esaurientemente LUIGI SADA, *op. cit.*, cap. II, pp. 9-15.

Realmente v'è tutta una ben assestata invenzione mitica e poetica (Müller), e precisamente di quella mitologica, che nella Magna Grecia ebbe culla preminente e geniale, e che nel corso dei secoli non si spense, ma sorvisse tenacemente: e il nostro racconto lo dimostra, in una manifestazione di perfetto carattere storico-letterario (Bédier). C'è poi un'ondata di animismo, che avvolge di mistero i fatti poeticamente inventati (Tylor), mentre un atto di magia (Frazer) trae dai fatti motivo di premio (in questo caso di natura plutonica) al bene fatto dalla fanciulletta a un'anima derelitta e in pena, la quale altrimenti avrebbe sofferto quanto soffrir devono le anime di quei corpi, che non sono trasportati dove natura e fato li vogliono, onde sono costrette a vagare inquiete — dice il popolo salentino — in cerca di sollievo e di liberazione.

Anche in questo racconto salentino, nato su dal fondo di vera poesia e in forma prettamente storico-letteraria locale, si sono sviluppati germi ellenici in un'aura accentuata animistica e dinamistica, così che le personificazioni e le metamorfosi, onde tutto l'insieme è materiato, hanno concentrato in sè del lirico e dell'epico, con tinte di meditabonda filosofia cristiana.

Ma sulla sorvivenza del mito di Caronte nel Salento, così che l'esistenza di questo racconto salentino è ancor meglio legittimata nella sua essenza mitologica cristianizzata, ci sono altre circostanze e costumanze locali, che non si possono trascurare. Devo ancora alla cortesia del caro amico Vernole, se ne pongo due in giusto rilievo.

C'è ancora nel Salento l'usanza di far celebrare per un defunto la « messa del buon passaggio » (1), che nella stessa nomenclatura datale con palese forza di differenziazione dalle altre messe che si sogliono far dire per i morti, indica qualche cosa di peculiare, specialmente quando si ponga mente ch'è una messa fatta celebrare subito appena uno è spirato. Come ben avverte il Vernole, si tratta di un passaggio che evidentissimamente ricorda e vuol ricordare il passaggio dell'anima nell'aldilà, nè più nè meno di quello che l'antica classicità pagana greca sintetizzava nella traversata dell'« umbra » sulla barca di Caronte. Questo passaggio, questo *transitus*, quest'*ἀγωγή*, è reminiscenza palesissima dell'ufficio affidato a Caronte. Soltanto l'obolo da pagarsi a Caronte è sostituito dalla messa offerta a Dio.

(1) La ricorda anche il LA SORSA, *L'antica civiltà greca*, cit., p. 100.

La voce « passaggio », latino « transitus », potrebbe essere forse interpretata da qualcuno come « morte ». Infatti « transitus » è usato in questo senso, specialmente nel lessico cristiano, ma anche, talora, nel lessico classico, come in Svetonio. Ma in questo significato la dizione « messa per la morte » sarebbe un nonsenso, visto, che far dire una messa per la morte è dogmaticamente insulso, dal momento che dopo morte van dette le messe e non in previsione della morte. Perciò si tratta di vero e proprio *passaggio,* che va innegabilmente interpretato come un vestigio pagano del « naulus » di Caronte.

Mi scrive poi il Vernole: — Sulla « Punta del Pizzo » a circa 4 km a sud-est di Gallipoli, emergono tre rialzi rocciosi sul terriccio pianeggiante. Su di uno è eretto il fabbricato della « Masseria del Pizzo », sull'altro la « Torre del Pizzo » (ch'è una delle tante torri costiere edificate nel Salento nel secolo XVI) e il terzo rialzo è visibile da lontano, senza edifici. Sotto di esso s'incava una grotta naturale di ampiezza discreta. Questo rialzo è conosciuto dai pescatori gallipolini con il toponimo di « Caronte », e se ne servono come uno dei tanti punti eminenti di riferimento e d'orientamento, ch'essi hanno scelti su terraferma, specialmente per rintracciare gli « ovadi », cioè i siti dove i pesci sogliono deporre le uova. I nostri pescatori, ignari di astronomia e di trigonometria, determinano a modo loro i punti sulla superficie acquea, e invece di dire, come fanno i naviganti e i geografi, « all'incrocio del parallelo x col meridiano y di longitudine », essi dicono « all'incrocio della linea da *Caronte* al Capo (isoletta presso Gallipoli) con la linea da x a y ». —

Come ben si comprende, questa denominazione « Caronte » è quanto mai interessante. Il Vernole m'informa, che, richiesti i vecchi pescatori d'una spiegazione su tale toponimo, e quindi chi fosse cotesto Caronte, essi dànno una delle tre risposte seguenti: o affermano di non saperne nulla, e si trincerano nella solita riserva: « così dicevano i nostri nonni » ; oppure al « così dicevano i nostri vecchi » aggiungono: « eh!... Caronte era uno di prima di Cristo: un uomo *forzato* (nel senso di erculeo) » ; o infine al « così dicevano i nostri nonni » uniscono la chiosa: « Caronte era *nu spirdu* (uno spirito), che si celava sotto quella grotta ».

Ora è giusto tirare le somme. « La Punta del Pizzo — continua il Vernole — che i pescatori chiamano « lu Pizzu de lu Cutrieri » — e « cutrieri » è chiara deformazione dell'antico toponimo ellenico « acroterion », ἀκροτήριον — segna il termine geogra-

fico del Golfo di Taranto, che si estende a nord della linea ideale fra la Punta del Pizzo, dunque Gallipoli, e la Punta dell'Alice, dunque Calabria. A sud di quella linea il mare è semplicemente *Mare Jonio.* Dunque, al di qua del Pizzo è Golfo di Taranto, al di là — *trans* — è Mare Jonio; conseguentemente la Punta del Pizzo determina un *passaggio,* spesso « pericoloro » per i fortunali. Ora, che a comandare quel « passaggio », secondo gli antichissimi pescatori e naviganti della Magna Grecia salentina, sia stato popolarmente deputato Caronte, ch'era il padrone dei passaggi, il « dominus transituum » ? Le sembra azzardata qnesta interpretazione ? »

A questa domanda, che il Vernole mi fa, rispondo che io sono con lui perfettamente d'accordo, perchè tutto l'insieme ideologico e lessicale collima con l'idea d'un Caronte, che, per quanto mal descritto dai letterati, era un nocchiero abile e sicuro, tut'altro che maldestro, percui, come conduceva sicuramente le anime naviganti nell'aldilà, così poteva ben essere chiamato a condurre a buon porto anche le anime dei naviganti nell'aldiquà, con la differenza che quelle erano anime di morti, queste erano e sono anime di vivi. Caronte poteva ben essere chiamato a ogni servizio, se Luciano fa che Ermes lo dica ἀνδραποδωδέστατος, cioè servilissimo nel suo destino d'essere sempre « servizievole ».

Comunque, anche in questo punto il popolo cristiano, nel conservare una credenza ellenica antica, attribuì a Caronte doti buone, cristianizzandone anzi lo spirito, così che meglio s'illumina quella fusione che ho delineata come un'armonizzazione tra ellenico pagano e latino cristiano.

Lo stesso « zinzulu benadittu » — cencio benedetto — è un collegamento fra il significato delle antiche laminette orfiche, di cui dirò tosto, e il moderno scapolare cristiano carmelitano, dato che entrambi si portano al collo come segno della buona morte e come pegno di salvazione eterna e di superamento del beato fuoco del purgatorio.

Siamo sempre in tema di cristianizzazione delle antiche credenze pagane greche.

III) Reminiscenze orfiche.

Ma penso che il punto più importante di questo racconto sia il passo: « *Povero diavolo !, nessuno gli aveva posto al collo nè medaglia nè straccio, affinchè trovasse più facilmente la strada*

del cielo, per arrivare alla beata corona dell'eterno Dio ». Esso mi colpì profondamente, perchè vi è inclusa evidentemente la sintesi più chiara della dottrina orfica. Un confronto con il testo delle laminette auree di carattere orfico, iscritte di esametri greci, le quali venivano appunto appese al collo del morto o postegli nel sepolcro a portata di mano, come traccia d'itinerario, o guida o promemoria, e insieme come amuleto protettivo nel viaggio che il morto doveva percorrere non solo verso l'aldilà, ma più che mai verso l'eterna beatitudine (1), dà la prova lampante del tipo orfico di questo passo nel racconto di Galatina.

Vi si sente la reminiscenza del κύκλος o successione delle vite (κύκλος τῆς γενέσεως), da cui l'anima deve liberarsi per ritornare in sè stessa come in un novello circolo di luce immortale (2) e ottenere la « corona » della beatitudine divina (3). Questa religione misteriosofica, in cui prevale l'idea della rinascita dell'anima dalle tenebre (la radice ορφ di Ορφεύς vale appunto « tenebre, oscurità, cupezza »), con un orientamento di natura soteriologica (cioè salvifica), si riflette chiaramente nella dicitura di questo passo con sorprendente evidenza. La frase « beata corona dell'eterno Dio », è cristianizzata, perchè ricorda anche la « corona » di cui parla il Vangelo (4), ma in un racconto mitico di fondo pagano, con

---

(1) Leggasi quanto sulla dottrina orfica fanno giustamente rilevare dalle relative laminette auree A. OLIVIERI, *Lamellae aureae*, in « Kleine Texte », n. 133 (Bonn. 1915); DOMENICO COMPARETTI, *Laminette orfiche* (Firenze, 1910); H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1912), II (V ediz. di W. Kranz, Berlin, 1934).

(2) In O. KERN, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922), frammento 32 C, il verso 6 dice:

κύκλου δ'ἐξέπεταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο

« volai fuori dal cerchio profondamente luttuoso (e) penoso ».

(3) Un'ottima esauriente illustrazione dell'orfismo è data da RAFFAELE PETTAZZONI, *I Misteri* (Bologna, Zanichelli, 1924), pp. 57-71. Cfr. O. KERN, *Orpheus: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlin, 1920).

(4) San Paolo ha espressioni molto significative sulla *corona* cristiana, che si addentellano all'idea orfica, senza — si capisce — esserne una derivazione. Egli dice: « noi lo facciamo per una corona eterna » (I Cor. 9,25), che richiama alla memoria la « corona dell'eterno Dio » del nostro racconto. E altrove: « nostra corona di gloria... dinanzi al Signore nostro Gesù Cristo alla sua venuta » (I Thes, 2, 19); « non mi resta che ricevere la corona di giustizia, che mi darà in quel giorno il Signore, giusto giudice, e non solo a me, ma anche a quelli che desiderano la sua venuta », idea escatologica molto chiara (II Tim., 4, 8). San Giacomo (1,12) scrive: « beato l'uomo che soffre tentazione, perchè quando sarà provato riceverà la corona di vita da Dio »; e San Pietro

l'addentellato della medaglia-guida (e precisamenie « guida dell'Ade ») è simbolo orfico, quale si vede espresso nell'esametro della laminetta orfica di Thurii (1):

ἱμερτοῦ δ'ἐπέβαν στεφανοῦ ποσὶ καρπαλίμοισιν

« mi slanciai con celeri piedi verso l'amabile corona » : identità precisa dunque, *στέφανος* e « corona ». Era la corona di eringe aculeata, della famiglia delle ombrellifere, detta pure « calcatreppola », pianta « desiderabile », elargitrice di immortalità. Ed era ben questa corona, che richiamava il defunto a incamminarsi verso la beatitudine immortale, in virtù della quale doveva divenire « generazione celeste », venuta dal cielo e tornata al cielo, com'è nell'emistichio della laminetta di Petelia (Strongoli): *αὐταρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον* (2). Solo così il defunto è « beato » di quella beatitudine che si sente nell'esametro della laminetta citata di Thurii, presso Taranto, trovata in uno dei grandi sepolcri (timponi, *τύμβος*) e ora nel Museo Nazionale di Napoli. L'esametro dice al morto:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσῃ ἀντι βροτοῖο

« o felice e beatissimo, sarai dio anzichè mortale » (3) cioè di mortale che eri, diventerai un dio, dal momento che tu — come ben commenta il Pettazzoni — « hai raggiunto la massima beatitudine, perchè hai realizzato l'aspirazione congenita nella natura » (4). Ed è proprio « la beata corona dell'eterno Dio », cioè la « beata immortalità di Dio » del nostro racconto, tale e quale.

Io credo fermamente, che questa chiara reminiscenza orfica

(1,5,4): « quando apparirà il principe dei pastori, ricordate l'incorruttibile corona della gloria », con significato del pari escatologico. San Giovanni nell'Apocalisse ha questi due passi: « sii fedele sino alla morte, e ti darò la corona di vita » (2,10), e « ecco io vengo ben presto: tu conserva quanto hai, affinché nessuno prenda la tua corona ». Questa corona è sempre il premio di Cristo, che diventa connaturato con la vita del cristiano, onde San Paolo esclama: « non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me » (Galat., 2,20). Sull'orfismo in Italia cfr. GAETANO DE SANCTIS, *Storia dei Greci* (III ediz., Firenze, La Nuova Italia, 1942), I, pp. 310-311.

(1) O. KERN, Orph. fragm. n. 32 C, v. 6.

(2) O. KERN, Orph. fragm n. 32 A, v. 7.

(3) O. KERN, Orph. fragm. n. 32 C, v. 10.

(4) PETTAZZONI, *op, cit.*, p 66.

salentina si debba considerare come una testimonianza per l'esistenza di adepti e di neofiti dell'orfismo anche nel Salento sin da un tempo che va dal sec. IV al sec. III av. C. Se l'orfismo era diffuso altrove nel Mezzogiorno d'Italia, com'è dimostrato, fra altro, dal frammento di Ibico (framm. 10 A) di Calabria (1), questo racconto con il suo passo orfico può essere prova di pari esistenza per il Salento, parte onorevole della Magna Grecia, così ch'esso va ad aggiungersi alla ben nota preziosa laminetta orfica di Thurii nel Tarentino.

Occorre notare che in Puglia era diffuso il culto dionisiaco, tanto che dopo la fine della seconda guerra punica (201 a C.) dal Mezzogiorno tale culto asiatico e traco-macedone s'era ancora più propagato nell'Italia centrale, andando a incrementare il primo germe, che v'era già stato gettato per il tramite dei prigionieri portati a Roma da Taranto greca, dopo la presa di quella città (209 a. C.), come è accennato dottamente da Michele Gervasio (2). Nella Puglia anzi il culto dionisiaco era tanto radicato, che Roma, nel timore che sotto la maschera d'una religione segreta si nascondessero mene politiche antiromane, nel 186 a. C. aveva emanato il severo senatoconsulto « de Bacchanalibus », senza tuttavia gran risultato, se, come narra Livio, si dovettero mandarvi, ad onta delle tremende severe condanne, due commissari investigatori, Lucio Postumio nel 184 a, C. (XXXI, 41) e Lucio Duronio nel 181 (XL, 19,9). Del culto dionisiaco in Puglia fanno ampia testimonianza le raffigurazioni della ceramica apula, illustrate da tanti eminenti archeologi, e particolarmente dal Gervasio.

Il Gervasio nel suo dotto lavoro citato scrive : « per la penetrazione delle correnti orgiastiche *(dionisiache)* la Puglia offriva il terreno più favorevole : le stesse classi elevate vi erano preparate dalle dottrine orfico-pitagoriche ». aggiungendo giustamente questa osservazione : « il culto orgiastico di Dioniso intimamente connesso con le dottrine orfico-pitagoriche » (3).

Un rapido esame di sole due laminette orfiche, quella di Petelia (Strongoli) e quella di Thurii, fa vedere con evidenza quest'intima connessione fra culto dionisiaco e orfismo. In quella ta-

---

(1) PETTAZZONI, *ap. cit.*, p. 70.

(2) Vedasi l'ottimo studio di M. GERVASIO, *La Puglia e l'Oriente fra il III e il I s. c. a. Cr.*, in « Japigia », (Bari, 1935), pp. 385-390.

(3) GERVASIO, *op. cit.*, pp. 386-387.

rentina pi Thurii al verso 2 si legge nell'invocazione agli dèi immortali anche quella di εὐβουλεύς «il ben consulto», epiteto di Dioniso infero (1). Nel verso 5, frammentario, emerge la frase καὶ ἀστεροβλῆτι κεραυνῶ, «con balenante fulmine», con cui si ricorda il deicidio di Dioniso Zagrèo, figlio di Giove e di Proserpina, posto dal padre sul trono dei cieli e dilaniato dai Titani, per la qual colpa pagarono il fio tutte le anime dei mortali, fulminate nelle persone dei Titani, che Zeus colpì appunto con il suo sfavillante κεραυνός: accezione chiarissima del biblico «peccato originale» di Adamo. Secondo la dottrina orfica e dionisiaca insieme, Minerva conservò il cuore di Dioniso, lo diede a Zeus, il quale lo inghiottì ancora palpitante, onde Dioniso rinacque. Così nei misteri orfici, come negli eleusini, Dioniso divenne il simbolo dei destini dell'uomo, che nasce, muore, risorge (2): soffre nel corpo che lo imprigiona — cioè nel κύκλος τῆς γενέσεως — una sete che inaridisce, la qual sete è l'interna brama di quella che il racconto salentino chiama «corona beata dell'eterno Dio», quasi preludio dell'ansito paolino «cupio dissolvi et esse cum Christo» (Philip., I, 23) e dell'anelito di Sant'Agostino: «inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te». Dopo il citato esametro ὄλβιε, si presenta al verso 11 la frase caratteristica, con la quale l'iniziato si assimila al divino capretto, cioè a Dioniso, e diventa egli stesso un Dioniso: ἔριφος ἐς γάλ'ἔπετον (variante ἔπετες), «(come) capretto caduto nel latte».

Questa immedesimazione in Dio, ch'era insita nella dottrina orfica, doveva ancora meglio chiarirsi con la nuova dottrina di Cristo. Giovanni nella sua lettera I (3,2) scriveva: «Carissimi, ora noi siamo figli di Dio; ma non s'è ancora manifestato quel che saremo; sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui, perchè lo vedremo quale egli è». Basandosi su questa simiglianza con Dio lo Pseudo Bernardo scriveva (in Ioan., 1, 3, 2): «giustamente dice la Scrittura che vedremo Dio quale egli è, quando saremo simili a lui, cioè quando saremo ciò che egli è; infatti a coloro che è dato di divenire figli di Dio, è dato anche non già di essere Dio, ma di essese ciò che Dio è». E Pietro Lombardo

(1) PETTAZZONI, *op. cit.*, 58-62.

(2) PETTAZZONI, *op, cit.*, p. 65 — Su Dioniso vedasi quanto scrivono lo stesso PETTAZZONI, *Religione sulla Grecia antica fino ad Alessandro* (Bologna, Zanichelli, 1920), pp 135-179, ed E. ROHDE, *Psiche* (trad. it., Bari, Laterza, 1914).

(Liber., II, dist. 38, c. I) dice: « la beatitudine è Dio stesso, dunque ogni spirito beato è un Dio ».

Tanto più quindi anelavano così possentemente a Dio sant'Agostino e san Paolo, come vedemmo, il quale secondo, aspirando alla congiunzione con Dio scriveva: « tutti i giorni io muoio » (I Cor., 15, 31). Questa medesima congiunzione il racconto galatinese augurava *a lu poveru mortu,* cui lamentava che nessuno avesse orficamente appeso al collo quello che avrebbe dovuto essere il segno di riconoscimento, per siffatta congiunzione in Dio.

Rimane ancora a dirsi che il culto orfico, al pari del culto dionisiaco e del culto mitriaco vivissimi tra gli Apuli, giunse in terra di Puglia dalla Tracia, gran culla dei culti orientali (1), dove Dioniso era considerato una divinità nazionale. In Tracia e in Macedonia i riti orfici erano seguiti con ardore religioso (2). In Apulia questi culti pervennero attraverso il veicolo della via balcanica Egnatia, la ἐγνατία ὁδός di Strabone (VII, 322) e di Polibio (XXXIX, 12,3) — da non confondersi con una pretesa via Egnatia italica mai esistita (3), — che da Bisanzio attraversava la Tracia, la Macedonia, l'Epiro e giungeva a Durazzo sull'Adriatico di faccia a Brindisi, dove la via Appia serviva da ulteriore veicolo, tanto per le merci, quanto per la propaganda e per la diffusione di queste dottrine e di questi culti, come più tardi doveva servire anche per il cristianesimo (4).

In conclusione, il racconto salentino porta in sè anche segni manifesti di orfismo, che lo rendono una volta di più interessante. Anzi spero di non errare, affermando che, se per il culto orgiastico dionisiaco in Puglia ci sono moltissime e bellisssime prove nelle figurazioni della ceramica apula, egnaziana e canosina: se per quello di Mithra c'è la nota iscrizione greca di Venosa: se per il culto della Magna Mater servon bene le figurine di Manduria, di Brindisi, di Rutigliano, di Ruvo (5): per il culto orfico c'è — oltre la laminetta di Thurii — anche la testimonianza di questo racconto pagano-cristiano di Galatina, nell'a me sempre carissimo Salento.

FRANCESCO BABUDRI

---

(1) Cfr. CUMONT, *Les réligions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929), con particolare riguardo alle pp. 195 e ss.

(2) PERDRIZET, *Cultes et Mythes du Pangée* (Paris, 1910), citato dal GERVASIO, in *op. cit.*

(3) Leggasi quanto su questa inesistente « via Egnazia » scrive il GERVASIO, *op. cit.* nella lunga erudita nota 3 delle pp. 387-388.

(4) Cfr. FOUARD, *San Paolo e le sue missioni* (trad. it., Torino, 1901).

(5) GERVASIO, *op. cit.*, p. 389.