

Ennio Sanzi

TRA PROFESSIONI DI FEDE, ACCUSE E DELAZIONI: “RIVELAZIONI” E
“SOFFIATE” DEGLI AUTORI ANTICHI
SUI CULTI ORIENTALI E SUI MISTERI INDICIBILI

Un'indagine storico-religiosa (con relativo dossier) sulle attese soteriologiche
dei culti orientali del secondo ellenismo con particolare attenzione
ai culti di mistero *ad usum discipulorum**

Nelle religioni antiche del bacino orientale del mediterraneo, quali la hurrica, la babilonese e la greca arcaica, l'affermazione delle giovani generazioni degli dèi su quelle precedenti determina la consequenziale affermazione del *kosmos* sul *chaos*, delle nuove forze regolari di divinità “ordinate” come Teshup, Marduk e Zeus, su quelle primigenie e caotiche latrici di un disordine esteso a tal punto da connotare il mondo delle origini, chiamato *chaos* dai Greci. Però il mondo che si afferma con gli dèi giovani è il mondo della divinità e dell'uomo, meglio dell'umanità intesa nella sua totalità, l'uomo in quanto uomo, e degli dèi del politeismo che costituiscono, diciamo così, il divino in quanto divino, due grandezze delle quali la prima è commensurabile soltanto *per negationem* con la seconda¹.

Di certo Omero, “padre di tutti i Greci”, non lascia dubbi di sorta ogni volta che chiama gli dèi *rheia zoontes* «coloro che vivono felici», contrapponendoli non solo agli uomini in quanto tali, ma addirittura alla razza degli eroi, per Esiodo «stirpe divina di uomini-eroi, quelli che sono chiamati semidei, immediatamente precedente

* A distanza di un anno, e in condizioni, allora, difficili anche da immaginare, mi ritrovo con piacevole tristezza a scrivere un contributo per una miscellanea dedicata a Tommaso Marciano *magister maximus*, il cui modo, come già dicevo, di presentare i classici al di fuori di iterati schemi e schematismi continua a proporsi e a confermare la sua validità anche in ambienti diversi da quelli della scuola secondaria superiore. È a questo punto, allora, che la piacevole tristezza cede ad una allegria appena venata di riflessione, creatività ed intimità, un tipo di allegria che ha visto nel mio amico Tommaso un autentico Mentore. A lui, e tutti coloro che Gli vogliono bene, queste parole che ruotano intorno all'*agathe elpis* che per gli antichi non trova soluzione di continuità nei mondi di Zeus, di Poseidone, di Ade e della sua sposa Persefone.

¹ Per una prima presentazione di questa problematica e per una veloce ricognizione bibliografica si veda: E. Sanzi, “*Quegli antichissimi che per primi parlarono degli dei*”. Note “caotiche” di *teogonia e cosmogonia greca, mesopotamica e vicino-orientale ad usum discipulorum*, in AA. VV., *Chaos e Kosmos. In ricordo di Tommaso Marciano*, stampato in proprio, 2000, pp. 89-104.

la nostra sulla terra infinita... Essi, con il cuore privo di affanni, abitano nelle isole dei beati, presso Oceano gorgo profondo, eroi felici; per loro tre volte l'anno la terra feconda di biade produce il frutto fiorente di dolce miele»².

Per gli uomini *simpliciter* il destino è ancora peggiore dal momento che «giammai di giorno troveranno riposo dal distruggersi dalla fatica e dalla pena, giammai di notte; a loro gli dèi dispenseranno preoccupazioni luttuose»³, a loro che sono destinati a venire distrutti quando nasceranno già vecchi, privati cioè di quella giovinezza che fa dimenticare la triste condizione dell'essere uomini. D'altronde Achille, che pure aveva scelto di vivere una vita breve ma gloriosa, nel replicare ad un Ulisse che loda il campione dei greci per la gloria conquistata in vita e per il potere di cui è detentore nel mondo dei morti, afferma quello che è un dogma per la religione olimpica greca:

«Ulisse, illustre per fama, non parlarci con leggerezza della morte. Io vorrei, anche da bracciante, essere servitore di un altro uomo senza un potere, di un uomo che non ha molto, piuttosto che essere il capo di tutti quelli che sono morti»⁴.

Così è il regno di Ade dove, secondo la *qualitas* olimpica della religione greca, sono destinati ad andare tutti gli uomini dell'età del ferro, tutti costretti a sperimentare un destino che è allo stesso tempo comune e individuale, il destino di morte.

Ma già nella Grecia classica, accanto alla religiosità olimpica, assistiamo alla presenza di un diverso tipo di religiosità, la religiosità a carattere mistico e misterico dove la distanza incolmabile tra uomini e dèi, sancita nella dimensione olimpica, viene ridotta e, in un certo senso, almeno parzialmente annullata.

Dal punto di vista delle definizioni, con religione olimpica si intende un tipo di religione caratterizzato dalla netta separazione tra dèi ed uomini, gli uni immortali e felici, gli altri, invece, infelici, mortali, ognuno con il proprio destino che non può essere cambiato neanche da Zeus, il re dell'Olimpo. Con l'attributo “mistico” intendiamo, invece, richiamarci ad un atteggiamento religioso tipico della Grecia antica e del mondo ellenistico-romano caratterizzato da una rassomiglianza nel vissuto che intercorre fra alcuni specifici dèi e gli uomini, tra l'esistenza ed il destino tipico di questi dèi particolari e il vivere degli uomini *tout court*. Stiamo parlando di

² Hes., *Op.*, 159-173.

³ Hes., *Op.*, 176-178.

⁴ Hom., *Od.*, 11, 488-490. Quasi inutile dire che la “leggerezza” con cui Ulisse parla della morte è riconducibile tutta al fatto di non averla sperimentata.

divinità cicliche e ritornanti, connotate da una specifica vicenda che in qualche modo le accomuna agli esseri umani. Questi dèi “mistici” si rivelano essere sostanzialmente l'elemento instabile di una coppia divina nella quale la componente femminile ricopre un ruolo di assoluta, raggiunta fissità. Mentre la gran dea è l'elemento stabile, il suo compagno vive una vicenda luttuosa di scomparsa e di morte seguita da ricomparsa e ritorno alla vita in una prospettiva ciclica, alternante e senza possibilità di conclusione. E questo anche in forza della tematica stagionale connessa strettamente con la annuale ricomparsa del dio “in vicenda” (ricomparsa che è sempre preludio di una sua immediata, conseguente ed ineliminabile dipartita): il suo ritorno è garanzia di una perpetuazione della fecondità sulla terra. Ora, il dio mistico, il dio in vicenda, è assoggettato ad una dialettica di presenza-assenza che lo rende destinatario di un culto e di un *ethos* in cui dolore, lutto e lontananza si coniugano con la gioia di un annuale, culturale ritrovamento, che a sua volta ciclicamente prelude a una nuova dipartita, durante la quale il dio, assente anche dal punto di vista culturale, è paradossalmente presente nel sentimento di nostalgia, desiderio e attesa che caratterizza il suo culto e l'atteggiamento dei suoi fedeli. Il dio, soggetto di una vicenda ripetitiva il cui baricentro è lo stato di “morte”, è ben lungi dalle usuali qualità di un defunto trasferito definitivamente nell'Ade, cioè congedato ed affidato al puro ricordo ed ai comuni rituali della morte. Invece, la rituale, annuale e breve ripresentazione del dio mistico è a sua volta annuale sommovimento di vita che assicura al gruppo dei fedeli ed al mondo stesso della natura il perpetuarsi *per annos* di una efficacia vitale che si esprime come fertilità e fecondità, promozione e ripetitiva prorogazione dei beni dell'esistenza. È evidente come divinità di questo tipo finiscano coll'essere soggette a vicissitudini e destini di sapore umano ed il fedele che partecipa misticamente all'esperienza di questi dèi “in vicenda” familiarizzi con essi e su di sé veda riflessi gli effetti, in qualche modo positivi, di questa familiarità.

Con l'attributo “misterico”, invece, intendiamo una specificazione del concetto di mistico: laddove quest'ultimo si riferisce al modo di concepire la divinità, il primo fa diretto riferimento a un rito particolare, ad una ben individuata struttura rituale; nei misteri un dio subisce una vicenda e gli uomini partecipando attraverso il rito iniziatico a questa vicenda si assicurano un bel vivere in questa vita ed una prospettiva beata nell'aldilà⁵.

⁵ Non c'è da preoccuparsi troppo. Nelle pagine che seguono, non si passeranno in rassegna tutte le “delazioni” volontarie o involontarie sui culti orientali e sui misteri o, peggio, le accuse levate contro di loro, in particolare dai polemisti cristiani; sono state privilegiate soltanto alcune tra le testimonianze più significative, comprese le “soffiate”. Ognuno ha i suoi informatori...

Lo pseudo-Omero dell'inno a Demetra, proprio nella chiusa del componimento dice:

«Beato colui che ha visto queste cose fra gli uomini che vivono sulla terra; colui che, invece, non è iniziato ai sacri riti, che non ne è partecipe, giammai ha un simile destino una volta morto sotto la squallida tenebra... Davvero beato quel tale fra gli uomini mortali che loro amano benevolmente. Subito a lui nella grande casa inviano Pluto nume tutelare che dispensa ricchezza agli uomini mortali»⁶.

Le *cose* a cui fa riferimento l'autore dell'inno sono quelle che ha potuto appunto vedere colui che ha partecipato al rito iniziatico. Il culto di Demetra e Persefone, infatti, è un culto misterico, caratterizzato cioè da esoterismo ed iniziazione: soltanto l'aver partecipato al rito e soltanto il mantenimento del segreto sulle cose vedute in quest'occasione permette all'iniziato di godere dei privilegi promessi dalle due dee; gli permette cioè di godere di un bel vivere in questa vita e di un bel sopravvivere dopo la morte. È ancora l'inno omerico a venirci in aiuto quando dice: «La dea rivelò i misteri solenni, venerandi, i quali non è possibile profanare né divulgare, né palesare: infatti la grande venerazione nei confronti delle dee trattiene la voce»⁷. Ed ancora Pausania, secoli dopo, giunto ad Eleusi durante la sua periegesi parla in prima persona e racconta: «Un sogno mi ha proibito di descrivere quello che si trova all'interno delle mura del santuario eleusino, ed è chiaro che ai non iniziati non è lecito conoscere neppure indirettamente quelle *cose* dalla cui vista sono esclusi»⁸. Non si lascia sfuggire la caratteristica precipua dell'esoterismo rituale eleusino il cristiano Gregorio di Nazianzo quando, pieno di sdegno, tuona :

«Nel nostro caso non viene rapita una fanciulla, non c'è Demetra che va errando... e mentre fa delle cose, altre ne patisce. Mi vergogno infatti di dare alla luce l'iniziazione notturna e di considerare un mistero ciò che è motivo di vergogna: Eleusi conosce queste *cose* e quelli che sono iniziati alle cose che vengono taciute e sono davvero degne di esserlo»⁹.

Questa caratteristica, invece, era diventata un momento della *captatio benevolentiae* nei confronti di Demetra nelle parole della *Psyche* delle *Metamorfosi*:

«Ti prego per la tua destra frugifera, per le cerimonie sacre che allietano la mietitura, per i segreti della cesta caratterizzati dal silenzio e per i carri alati dei serpenti tuoi accolti, per i

⁶ *Hymn. Hom. in Dem.*, 480-488.

⁷ *Hymn. Hom. in Dem.*, 476-479.

⁸ Paus., *Gr. descr.*, I, 38, 7.

⁹ Greg. Naz., *Or.*, 39, 4.

solchi della terra di Sicilia, per il cocchio rapace e la terra avara, per le discese sottoterra di Proserpina a nozze senza luce, per i ritorni di tua figlia con luminose cerimonie di ritrovamento e per le altre cose che il santuario di Eleusi attica copre col segreto»¹⁰.

Sulle modalità della sopravvivenza privilegiata di cui godono gli iniziati ci informa Sofocle che in un noto frammento rivela: «Tre volte beati quelli fra i mortali che dopo avere visto queste cose vanno nella casa di Ade; infatti solo per loro laggiù c'è il vivere, mentre per gli altri in questo luogo c'è solo ogni genere di mali»¹¹. E meglio di lui fa Aristofane che nelle *Rane* fa dire ad un Eracle rivolto a Dioniso:

«Vedrai una quantità di serpenti e di mostri terribili... poi c'è fango dappertutto e fiumi di sterco; immerso ci sta chi ha offeso un ospite, o chi si è goduto un ragazzo senza dargli un soldo, chi ha picchiato la madre o ha dato una sberla al padre o ha giurato il falso... Via di là ti sentirai avvolto da un'aura di flauti, e vedrai una luce bellissima come qui da noi, e boschetti di mirti e tiasi beati di uomini e donne, e tutti battono le mani... questi sono gli iniziati»¹².

Al di là dell'esoterismo tipico dei culti di mistero, queste testimonianze ci lasciano intendere che quanto promesso dalle due dee ai loro adepti consiste nella sopravvivenza in un luogo che non è geograficamente distinto dall'Ade dove sono i non iniziati (siamo sempre in una dimensione ipogea), ma che è qualitativamente distinto dal generico regno dei morti. In questo luogo infero generalmente caratterizzato da mostri, melma e sterco, esiste una parte dove chi ha goduto dell'iniziazione eleusina vive beato, anzi tre volte beato, lontano dai comuni mortali che sopravvivono nel fango e nella morte.

Ma le due dee nell'inno non si erano limitate a salvaguardare i loro iniziati esclusivamente nel mondo dei morti; la loro benevola attenzione che interessava anche l'uomo nella sua vita terrena, al quale promettevano ricchezza e benessere, è ribadita in un passo del *Panegirico* di Isocrate dove si legge:

«Un tempo Demetra, quando errava in cerca di Kore che era stata rapita, giunse nel nostro paese e per i benefici che ricevette, che soltanto gli iniziati possono conoscere e nessun altro, fu grata ai nostri progenitori e fece loro due doni, entrambi splendidi: i frutti della terra, che ci hanno liberato dalla vita ferina, e l'iniziazione ai misteri che donano agli iniziati più dolci speranze circa il compimento della vita e per sempre»¹³.

¹⁰ Apul., *Met.*, VI, 2. Proserpina è Kore-Persofone nel mondo romano; Cerere è Demetra.

¹¹ Soph., fragm. 753 Nauck².

¹² Ar., *Ran.*, 143-158.

¹³ Isocr., *Paneg.*, 28.

E le parole dell'oratore greco riecheggiano in quelle di Cicerone quando afferma:

«A me sembra che la tua Atene abbia prodotto molte cose di valore esimio e divino e le abbia introdotte nella vita degli uomini, ed invero tra tutte queste niente è migliore di quei misteri grazie ai quali dalla vita selvatica e bestiale siamo stati riscattati alla natura umana e siamo divenuti migliori, le iniziazioni come vengono chiamate, alla luce delle quali abbiamo conosciuto gli autentici principi della vita e non solo sappiamo di poter vivere con letizia ma anche di poter morire con una speranza migliore»¹⁴.

Dall'insieme di queste testimonianze è lecito evidenziare quanto l'apporto fornito dalle due ad un uomo che nella visione olimpica della religione greca è condannato alla morte ed all'infelicità sia determinante: grazie a loro quest'ultimo viene liberato da una vita caratterizzata dallo stato ferino e da una morte priva di speranza.

Rimane da chiedersi perché proprio Demetra, lei che è una divinità olimpica e la sorella di Zeus, abbia elargito agli uomini questa *agathe elpis*.

Legata all'affermazione della nuova generazione degli dèi capitanata da Zeus, la dea, pur avendo un posto nell'Olimpo tra gli dèi beati e sempre felici, si trova però a patire una vicenda di inequivocabile sapore umano quando Persefone, sua figlia, viene rapita da Ade. La madre in cerca di lei, disperata, erra per tutta la terra. Alla fine riuscirà a ritrovarla e a poterla avere con sé per una parte dell'anno, mentre per la parte restante Persefone, regina degli inferi, rimarrà alla corte di Ade da cui ha accettato incautamente dei semi di melograno. In concomitanza con la risoluzione di questa vicenda, le due dee fondano i loro misteri caratterizzandoli con promesse riservate agli iniziati già note allo pseudo-Omero autore dell'inno di cui si è parlato. Sarà allora il fatto di avere sperimentato i *pathe*, i dolori degli uomini, esperienza assolutamente atipica per delle divinità olimpiche, a far in modo che le due dee si accostino ad essi, e ad essi rivolgano la loro benevola attenzione fino a salvaguardarli durante la vita e dopo la morte. E sarà la partecipazione al rito iniziatico a determinare per il singolo questo cambiamento di prospettiva, una partecipazione caratterizzata da un patire, da uno sperimentare, piuttosto che dall'essere messo a parte di verità dogmatiche altrimenti inconoscibili. Si conferma una *communis opinio* fra gli studiosi il sostenere che si ricorreva a purificazioni, digiuni e pratiche espiatorie per preparare gli iniziandi a prendere parte al rituale esoterico che si celebrava nel *telesterion* del santuario eleusino. Il rituale stesso, poi, era articolato in

¹⁴ Cic., *Leg.* II, 14, 16.

ta dromena (le cose fatte), *ta legomena* (le cose dette) e *ta deiknymena* (le cose mostrate) e terminava nell'*epopteia*, una visione-rivelazione che determinava il cambiamento di *status* del mista e sui contenuti della quale le fonti, quando non tacciono, si caratterizzano per genericità o per eccessiva acredine. Tuttavia il cristiano Clemente Alessandrino merita di essere riportato quando ci tramanda la formula segreta dei misteri eleusini: «Digiunai, bevvi il ciceone, presi dalla cesta, e dopo avere fatto quello che dovevo fare, riposi nel canestro e dal canestro nella cesta»¹⁵. Ed è interessante, di seguito, riportare, nonostante un indubitabile *afflatus* mistico, anche la testimonianza di Stobeo quando, riferendosi al rituale dei grandi misteri eleusini¹⁶, ci riporta un passo del *De anima* di Plutarco e dice:

«Prima vi sono delle corse a caso, penosi ritorni, inquietanti cammini senza fine attraverso le tenebre. Poi, prima del termine, il fragore è al colmo, il brivido, il tremito, il sudore freddo, lo spavento. Ma poi una meravigliosa luce si offre agli occhi, si passa in puri luoghi e in praterie, dove risuonano voci e danze. Parole sacre e apparizioni divine ispirano un religiosa venerazione. Allora l'uomo, perfetto e iniziato, divenuto libero e passeggiando senza costrizione, celebra i misteri con una corona sul capo, vive con gli uomini puri e santi, vede sulla terra la folla di quelli che non sono iniziati e purificati, schiacciarsi e comprimersi nella palude e nelle tenebre, e, per timore della morte, attardarsi nei mali, per l'errore di credere nella felicità di laggiù»¹⁷.

Un passo di Aristotele tramandatoci da Sinesio dice che «quelli che sono iniziati non apprendono (*mathein*) ciò che è necessario ma lo patiscono (*pathein*) e una volta divenuti iniziati vengono mostrati manifestamente come familiari delle dee»¹⁸. Ora questa familiarità è determinata dalla comune sofferenza, dalla comune *sympatheia*, e questa comunanza nel dolore determina l'attenzione che una dea e sua figlia, dai loro seggi olimpici, rivolgono all'uomo permettendogli di avvicinarsi a loro e di godere della loro protezione. Cambia la prospettiva del rapporto uomo-divinità di olimpica memoria, non cambia, invece, in nessun modo la grande struttura del *kosmos* che Zeus ha fissato con la sua storia mitologica a danno di Kronos e sul quale, assieme ad Ade e a Poseidone, esercita la propria divina *potestas*. Il

¹⁵ Clem. Al., *Protr.*, II, 21, 2.

¹⁶ I misteri di Eleusi si articolavano in Piccoli e Grandi Misteri. I primi si celebravano in primavera ed avevano uno scopo prevalentemente purificatorio e preparatorio. Gli inizi di ottobre (il 12 del mese Boedremione) erano i giorni della celebrazione dei Grandi Misteri che si apriva con cerimonie pubbliche quali la corsa degli efebi che portavano da Eleusi ad Atene i simboli sacri, seguiva un bagno marino purificatore per gli iniziandi e l'offerta di un porcellino; durante il ritorno ad Eleusi la cerimonia dell'*aischrologia* e, una volta giunti, gli iniziandi si sottoponevano al rito misterico vero e proprio.

¹⁷ Stob., *Floril.*, IV, p. 107 ed. Meinecke.

¹⁸ Arist. in Syn., *Dione*, 48.

cambiamento di prospettiva offerto dal culto misterico eleusino riguarda i singoli uomini, uno per uno, distinti tra iniziati e non iniziati; non costituisce certo un attentato alla teologia ed alla cosmologia greca tradizionale: Zeus regna sul *kosmos* e l'uomo finisce nel regno di Ade anche nella Weltanschauung proposta dai misteri di Demetra e Persefone.

A delle attese di natura salutare e, di volta in volta, più o meno salvifica nel mondo greco-romano risponderanno i cosiddetti culti orientali. Con la definizione culti orientali si fa riferimento ad un insieme di manifestazioni religiose rivolte a divinità specifiche originarie dell'Egitto e del vicino oriente antico e diffuse in momenti diversi e con successo ineguale nell'impero romano, in special modo durante il secondo ellenismo¹⁹; nel loro insieme essi costituiscono un fenomeno specifico nell'ambito delle manifestazioni religiose del mondo imperiale romano.

La causa prima che ha facilitato la diffusione dei culti orientali deve essere rintracciata nell'impero di Alessandro Magno e nella sua suddivisione fra i Diadochi che, se non favorirono, comunque non ostacolarono una pacifica convivenza tra individui e popolazioni diverse per costumi e nazionalità. È questo il periodo in cui inizia in maniera pressoché sistematica quell'intenso movimento che vede da una parte i “levantini” recarsi in occidente e diffondere le loro divinità patrie e, dall'altra, gli “occidentali” che nel corso dei loro viaggi in oriente subiscono il fascino di divinità tanto antiche quanto diverse dagli dèi dei loro politeismi. E così, complessivamente, la fortuna conosciuta da queste divinità deve essere rintracciata nella loro capacità di sapere convivere in ambienti diversi da quelli originari con gli dèi tradizionali che, a volte, addirittura vengono affiancati ad esse. D'altronde, dal punto di vista della tipologia storico-comparativa, quando parliamo di culti orientali ci riferiamo a manifestazioni religiose di natura sovranazionale che non richiedono un'adesione esclusiva da parte dei loro fedeli; un tale preteso esclusivismo caratterizza, invece, le religioni universali quali il cristianesimo che proprio con i culti orientali dovette confrontarsi durante i primi secoli della sua diffusione²⁰.

Già Franz Cumont metteva in luce come la caratteristica che diversifica i culti orientali rispetto al culto ufficiale greco e romano è quella di presentare delle divinità capaci di rispondere ai bisogni dei singoli uomini tanto in questa vita che dopo la morte. Anche il rituale che ad esse si accompagna finisce per sottolineare

¹⁹ Si preferisce la definizione di secondo ellenismo a quella più generica di tardo antico per indicare il periodo che va, in maniera specifica, da Augusto a Teodosio.

²⁰ Se nel mondo “pagano” ci si può dichiarare fedeli allo stesso tempo di divinità diverse e, in qualche modo, complementari quali Cibele e Attis, Iside e Osiride, Mithra..., nel cristianesimo la fede provata richiede una partecipazione ed una devozione tanto assolute quanto esclusive al credo evangelico.

ulteriormente questa caratteristica di divinità soccorritrici e capaci di garantire l'ottenimento, il riottenimento ed il mantenimento di una *salus* di natura intra- ed extra-mondana. In particolare saranno le divinità di origine siriana e commagenica caratterizzate da appellativi epicorici a vedersi invocate per una *salus* di interesse intracosmico, mentre divinità quali Iside ed Osiride-Serapide o ancora Mithra saranno rivestite di una dimensione escatologica ancorché di natura individuale. A contatto con la cultura greco-romana tali divinità conosceranno un'evoluzione del loro complesso mitologico e rituale. E ciò vale in particolar modo per quei culti fondati su una coppia di dèi uno dei quali “in vicenda” che, in forza del prototipo eleusino, potranno assurgere alla dimensione di veri e propri culti di mistero. Proprio grazie a tale evoluzione essi diventeranno capaci di promettere delle “buone e dolci speranze” per coloro che, iniziati ad essi, si recheranno nel regno dei morti.

Questa nuova dimensione vissuta dai culti orientali costituisce senza dubbio il momento più alto della loro avvenuta ellenizzazione. In particolare sarà il culto di Iside e Osiride²¹ che, proprio durante il I e il II secolo d.C., secondo la testimonianza di Plutarco e soprattutto di Apuleio, si avvarrà di questa nuova dimensione “modellata” proprio sul modello eleusino; dimensione ad esso del tutto estranea ancora in epoca tolemaica. La dea che già in età faraonica si vede protagonista di tutta una serie di azioni mitiche che evidenziano tanto il suo potere quanto la vicenda luttuosa da lei vissuta durante le peregrinazioni caratterizzanti l'*inventio Osiridis*, durante il secondo ellenismo assurgerà al ruolo di divinità pantea. Ma se nell'Egitto dei faraoni il culto di Iside ed Osiride era volto a legittimare la regalità, nel mondo ellenistico questa dea perde parte delle sue connotazioni, diciamo così, regali, per rivolgersi più semplicemente agli uomini che, come lei, hanno sperimentato “vicende dolorose e luttuose”. In un noto passaggio, Plutarco lascia intendere come la Iside a lui contemporanea non ha più molte delle caratteristiche egizie, ma ne ha assunte altre analoghe a quelle delle Demetra eleusina di cui abbiamo detto, come risulta anche dall'abbigliamento della dea che nella statuaria greca e romana si vedrà vestita di peplo e chitone, con il sistro e la situla nelle mani, il caratteristico copricapo e l'altrettanto caratteristico nodo sul petto. Lo scrittore di Cheronea racconta:

«La vendicatrice di Osiride, del quale era sorella e sposa, dopo avere estinto e messo fine alla follia ed alla rabbia di Tifone, non volle che le lotte ed i combattimenti che lei avevav sostenuto, le sue peregrinazioni e le molte prove di saggezza come le molte prove del valore, cadessero nella dimenticanza e nel silenzio. E così, introducendo nelle cerimonie più sacre immagini, allegorie ed imitazioni delle dolorose sofferenze di allora, offrì un giusto

²¹ Ad Osiride può affiancarsi fino a sostituirlo senza comunque eguagliarne la portata di divinità “misterica” il dio alessandrino Serapide.

motivo di venerazione e insieme conforto agli uomini e alle donne oppressi da simili disgrazie»²².

Ed una descrizione di quanto dovesse essere sentito il dramma vissuto dalla dea durante la ricerca di Osiride così come la gioia che seguiva il suo ritrovamento ci è fornita dal polemistà cristiano Lattanzio quando dice:

«I riti sacri di Iside non mostrano nient'altro se non in che modo (la dea) abbia perduto e ritrovato un piccolo figlio che ha il nome di Osiride. Infatti in un primo momento i sacerdoti e i ministri, rasate tutte le membra e percosso il petto, piangono, si dolgono e lo cercano imitando il dolore della madre; in seguito il fanciullo è ritrovato per opera di un Cinocefalo. Così i riti luttuosi si risolvono in letizia»²³.

Che il polemistà cogliesse solo gli aspetti esteriori di un culto lontano da quello da lui professato, lo dimostra l'approssimazione con la quale fa di Osiride il figlio di Iside; è lecito che questa confusione sia stata generata in lui dalla risonanza di cui aveva continuato a godere il culto iniziatico eleusino fondato, come abbiamo visto, da una vicenda dolorosa che coinvolge una madre ed una figlia.

Invocata come *una quae es omnia* nelle epigrafi di epoca imperiale²⁴, nelle aretalogie Iside si autoproclama come garante del destino, della giustizia e di quelle norme che sanciscono il corretto vivere civile nonché il retto funzionamento del cosmo, norme stabilite dalla dea stessa. A scopo esemplificativo riportiamo di seguito il testo dell'aretalogia di Kyme:

«Io sono Iside, la signora di tutto il territorio, fui istruita da Ermes, con Ermes inventai le lettere, quelle sacre come quelle demotiche affinché tutte le cose non fossero scritte con gli stessi caratteri. Io stabilii le leggi per gli uomini e disposi quelle cose che nessuno può avere la forza di cambiare. Io sono la figlia maggiore di Kronos. Io sono moglie e sorella del re Osiride. Io sono colei che scoprì il frutto per gli uomini. Io sono madre del re Horos. Io sono colei che sorge nella costellazione del cane. Io sono colei che è chiamata dea dalle donne. Grazie a me venne edificata la città di Bubastis. Io separai la terra dal cielo. Io segnai le vie degli astri. Io stabilii il corso del sole e della luna. Io inventai le opere del mare. Io resi sicura la giustizia. Io congiunsi l'uomo e la donna. Io stabilii che la donna portasse alla luce il feto nel decimo mese. Io stabilii che i genitori fossero amati con tenerezza dai figli. Io disposi la pena per i genitori che si mostrano incapaci di amare. Io con mio fratello Osiride

²² Plut., *De Is. et Os.*, 27.

²³ Lactant., *Div. inst.*, 18. Il cinocefalo di cui si parla è il dio Anubis che già nella tradizione egiziana aveva accompagnato la dea Iside durante la ricerca del suo sposo.

²⁴ *CIL*, X, 3800.

posi fine all'antropofagia. Io fondai i riti iniziatici per gli uomini. Io ho insegnato a venerare le statue degli dèi. Io fondai i santuari degli dèi. Io abbattei il potere dei tiranni. Io posi fine alle uccisioni. Io determinai che le donne fossero amate dagli uomini. Io resi la giustizia più forte dell'oro e dell'argento. Io feci in modo che la verità fosse considerato una cosa bella. Io inventai il contratto matrimoniale. Io stabilii le lingua per i greci ed i barbari. Io stabilii che la bellezza e la turpitudine fossero distinte secondo la loro natura. Io feci sì che nulla fosse più temibile del giuramento. Io ho fatto sì che l'insidiatore cadesse sotto il potere di colui che è insidiato. Io impongo la punizione per coloro che commettono ingiustizie. Io legiferai che si avesse pietà per i supplici. Io rendo onore a coloro che si difendono secondo giustizia. Presso di me la giustizia è forte. Io sono la signora dei fiumi, dei venti e del mare. Nessuno può gloriarsi senza il mio consenso. Io sono la signora della guerra. Io sono la signora del fulmine. Io calmo ed agito il mare. Io sono nei raggi del sole. Io presiedo al cammino del sole. Ciò che io voglio, questo si compie. A me tutte le cose si arrendono. Io sciolgo quelli che sono in catene. Io sono la signora della navigazione. Secondo il mio volere io rendo le cose innavigabili navigabili. Io eressi le mura di cinta delle città. Io sono chiamata *thesmoforos*. Io dagli abissi feci uscire le isole. Io sono signora delle piogge. Io vinco il destino. Il destino mi ubbidisce. Salve, o Egitto, che mi hai nutrito»²⁵.

Questa Iside che si autoproclama fino ad attribuirsi il merito di avere fissato, di fatto e di diritto, le leggi che regolano la vita degli uomini e del cosmo, in un passo del suo migliore “profeta”, Apuleio, si fa portavoce di una tendenza tipica del secondo ellenismo quale l'enoteismo; una tendenza in forza della quale su di un'unica divinità finiscono per convergere tutte le prerogative normalmente attribuite a divinità diverse, delle quali la divinità che è protagonista della rilettura enoteistica finisce per prendere il nome e gli attributi. In questi casi è lecito, appunto, parlare di enoteismo (e non di teopantismo e, tanto meno, di pantesimo) dal momento che una divinità raccoglie in sé prerogative e simboli di divinità più o meno analoghe senza, tuttavia, negarle o disconoscerne il potere divino. Ma ascoltiamo le parole con le quali la stessa dea Iside si rivolge ad un Lucio tramutatosi per *nefaria curiositas* in asino ed oramai provato fino a chiedere la morte se il suo desiderio di tornare tra gli uomini non può realizzarsi mai più:

²⁵ Testo *ap.* P. Roussel, *Un nuovel hymne à Isis*, «Revue des études grecques», XLII (1929), pp. 137-168. Diod. Sic., *Bibl hist.*, I, 27, ci offre una testimonianza “letteraria” di un'aretologia isiaca il cui andamento formulare e teologico è assolutamente vicino a quella di Kyme: «Non so perché alcuni storici affermano che le tombe di questi dei si trovino a Nisa d'Arabia, da cui Dioniso sarebbe detto Niseno. C'è anche una stele per ognuno di questi dei inscritta con caratteri sacri. Su quella di Iside è stato scritto questo. Io sono Iside, la regina di tutta la regione. Tutto quello che io, educata da Hermes, stabilii come legge nessuno lo può sciogliere. Io sono la figlia più grande di Kronos, il dio più giovane, io sono sorella e moglie del re Osiride. Io sono la prima ad avere inventato il raccolto a vantaggio degli uomini. Io sono la madre del re Horus. Io sono colei che sorge nella costellazione del cane. Per me fu fondata la città di Bubastis. Salve, salve o Egitto che mi nutristi».

«Eccomi, o Lucio, commossa dalle tue preghiere! Io sono la madre della natura, la signora di tutti gli elementi, l'origine prima dei secoli, la più importante fra i numi, la regina dei mani, la prima fra i celesti, figura uniforme degli dèi e delle dee; io che regolo con i miei ordini le luminose sommità del cielo, i venti salubri del mare, i desolati luoghi silenziosi degli inferi; io sono la divinità unica che tutto il mondo venera in forma varia, con riti diversi e sotto nomi molteplici. Di qua i Frigi primi fra gli uomini mi chiamano Pessinuntia madre degli dèi, di là gli autoctoni dell'Attica Minerva Cecropia, ed ancora i Ciprioti bagnati dal mare Venere Pafia, i Cretesi arcieri famosi Diana Dycinna, i Siculi trilingue Proserpina Stigia, gli Eleusini vetusti Cerere Attea, ed altri Giunone, ed altri ancora Bellona, gli uni Ecate, gli altri Ramnusia, e quelli che sono illuminati dai primi raggi del sole nascente, gli Etiopi, gli Africani e gli Egiziani potenti per la dottrina antichissima, onorandomi con i riti che più mi sono propri mi chiamano col mio vero nome di Iside regina. Eccomi commossa dalle tue tristi vicende, eccomi benigna e propizia. Allontana le lacrime, poni fine ai tuoi lamenti, allontanata una volta per tutte la tua tristezza: ormai, grazie al mio intervento provvidenziale, inizia a sorgere il giorno della tua salvezza»²⁶.

È immediatamente chiaro come, rispetto al testo dell'aretologia di Kyme, c'è qualcosa di più: la dea, oltre ad attribuirsi il merito di avere regolamentato la vita dell'uomo e dell'universo, qui si dichiara commossa dalle lacrime di un uomo qualsiasi, anzi di un uomo che ha infranto le leggi da lei stabilite, al quale, nonostante questo, promette salvezza in forza della sua natura di *dea providens*. Ma con Apuleio, l'autore delle *Metamorfosi*, siamo oramai in pieno II secolo d. C. e, quindi, in pieno secondo ellenismo, in un'epoca in cui i cosiddetti culti orientali sono oramai saldamente diffusi nel mondo imperiale romano ed il culto di Iside, *in antiquo* garante della legittimità del potere del faraone, è divenuto culto di mistero esemplato sul prototipo eleusino, come è attestato dall'aretologia di Maronea dove si assiste al trionfo di Atene e di Eleusi, sobborgo misterico per eccellenza. Queste sono le parole di ringraziamento e di encomio del testo aretologico:

«E dunque, come già per gli occhi, Iside, rispondesti alle mie preghiere, giungi grazie alle lodi anche in occasione di questa seconda preghiera. Il tuo encomio, infatti, è ben più importante dei miei occhi... con questi io vidi il sole, e vedo il cosmo che è tuo. Sono convinto che tu mi assisterai in ogni caso: e infatti, se invocata sei giunta per la mia salvezza, come non verrai per la tua propria lode? Dunque con fiducia io procedo oltre ciò che rimane, ben sapendo che l'encomio, mentre è il pensiero del dio, le mani dell'uomo lo scrivono. E per prima cosa mi rifarò alla stirpe, volendo tracciare l'inizio degli encomi, l'origine prima della tua stirpe. Dicono che la terra sia stata la madre di tutti; tu sei figlia di questa prima; tu prendesti Serapide come sposo, con l'istituzione della vostra unione si stabilì il comune matrimonio, per i vostri volti il cosmo risplendette, posto sotto la legge di Elio e di Selene; ebbene mentre voi siete due, dagli uomini siete invocati con molti nomi; la vita sa infatti che soltanto voi due siete dèi. E come dunque il più difficile fra gli encomi

²⁶ Apul., *Met.*, XI, 5.

quando sarà necessario provvedere l'encomio per molti dèi? Proprio lei, assieme ad Ermes inventò le lettere e fra le lettere quelle sacre per gli iniziati e quelle pubbliche per tutti; proprio lei istituì la giustizia affinché ciascuno di noi, come ebbe già la medesima morte per natura, conoscesse anche il vivere secondo le stesse modalità; proprio lei stabilì la lingua per gli uomini, barbara per gli uni, greca per gli altri, affinché il genere umano vivesse in armonia, non solo gli uomini verso le donne ma tutti verso tutti. Tu desti le leggi, dapprincipio si chiamarono *thesmoi*, e per questo le città furono fondate rettamente poiché fecero ricorso non alla violenza come legge ma ad una legge lontana dalla violenza. Tu decidesti che i genitori fossero onorati dai figli, considerandoli non come genitori semplicemente ma come divinità. Per questo la riconoscenza è ancora più grande da quando la dea stabilì come legge quella che è una necessità naturale. L'Egitto si rallegra per essere per te luogo di soggiorno; della Grecia tu onorasti soprattutto Atene, là infatti, per la prima volta, rivelasti i frutti della terra; Trittolemo infatti dopo aver aggiogato i tuoi sacri serpenti, andando sul carro distribuì il seme a tutti i Greci; per questo della Grecia noi desideriamo vedere Atene, e di Atene Eleusi, convinti che la città è ornamento dell'Europa ed il santuario è ornamento della città. Lei stabilì la vita prodotta dell'uomo e della donna...[nella parte restante il testo è perduto]»²⁷.

Qui l'elogio encomiastico che si fa della città attica e di Eleusi non può far altro che sottolineare il tributo che l'Iside misterica deve alla Demetra eleusina, della quale si vede attribuite anche alcune opere mitiche come quella di avere rivelato i frutti della terra a beneficio degli uomini.

La dea, come ci aveva detto Plutarco, non volle che le sue sofferenze fossero dimenticate e per questo istituì dei riti rivolti a consolare gli uomini che incappavano in sventure dolorose quali quelle da lei patite; ebbene al tempo di Apuleio il culto di Iside ha raggiunto la sua meta ed è a pieno titolo un culto di mistero. Lucio ci racconta la sua esperienza iniziatica pur con i limiti imposti dall'esoterismo rituale:

«Forse tu ti chiederai, o lettore desideroso di sapere, cosa fu detto successivamente e cosa venne fatto; ed io lo direi se fosse lecito parlare, e tu lo sapresti se fosse lecito ascoltare. Ma entrambe le orecchie e la lingua incorrerebbero in una pari colpa per quella indebita brama di sapere. Tuttavia non torturerò proprio te così mosso da un religioso desiderio con una attesa che continua a protrarsi. Pertanto ascolta, e comunque credi poiché si tratta di cose vere. Sono giunto al limite della morte e, calcata la soglia di Proserpina, sono stato trasportato attraverso tutti gli elementi, in piena notte ho visto il sole brillante di candida luce, sono stato al cospetto degli dèi inferi e superi e li ho adorati da vicino»²⁸.

Siamo di fronte ad un resoconto per i non iniziati della cerimonia iniziatica isiaca: si parla di uno stato di morte e di un viaggio attraverso gli elementi del cosmo,

²⁷ Testo *ap.* Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, *EPRO*, 49, Leiden 1975.

²⁸ Apul., *Met.*, XI, 23.

di eventi eccezionali come l'aver visto il sole brillante nel mezzo della notte e l'essere giunti davanti agli dèi per adorarli da vicino. È chiaro che si tratta di un'esperienza misterica capace di stravolgere, grazie al potere della dea Iside, le normali leggi che regolano gli uomini, il cosmo e gli dèi; e si tratta di un'esperienza dolorosa a tal punto da determinare quasi la morte. Ed allora, come già nel rito esoterico eleusino, è la sofferenza e non la rivelazione sofica, il *pathein* e non il *mathein*, a determinare il cambiamento di *status* del singolo benevolmente eletto dalla dea. Una dea alla quale Lucio, dopo essere stato iniziato, si rivolge in questo modo:

«Tu, invero, santa e sempre pronta a venire in soccorso a tutti gli uomini, sempre generosa nei confronti dei mortali, ai miseri in disgrazia accordi l'amore dolce della madre. Neanche un giorno o una notte, e neanche un solo momento, per quanto breve possa essere, passa privo della tua benedizione, (passa) senza che tu protegga gli uomini in terra e in mare e offra la tua destra che reca soccorso, allontanate le tempeste dell'esistenza, grazie alla quale sciogli anche i lacci inestricabilmente aggrovigliati di ogni destino, calmi le tempeste della fortuna e arresti i crudeli corsi degli astri. Gli dèi superi ti venerano, gli inferi ti onorano, tu fai ruotare la sfera del cielo, illumini il sole, governi il mondo e calchi il tartaro. Grazie a te le stelle diventano propizie, grazie a te tornano le stagioni, gli dèi si rallegrano e gli elementi sono (tuoi) schiavi. A un tuo cenno soffiano i venti, le nubi danno nutrimento, i semi germogliano, i germogli crescono. Gli uccelli che attraversano il cielo, le fiere che si aggirano sui monti, i serpenti che si nascondono nel terreno, i mostri che nuotano nel mare temono la tua maestà»²⁹.

Iside non è più l'antica dea egiziana; oramai, a pieno titolo, è divenuta una dea santa che si cura dell'esistenza dei singoli, così come regola il cosmo, anzi, così come rende il cosmo propizio per la vita degli uomini³⁰.

Al contrario del culto isiaco, che non nasce ma diviene misterico, il mitraismo appare caratterizzato dall'esoterismo e dall'iniziazione già nelle più antiche testimonianze in nostro possesso. Plutarco ci viene in aiuto quando, relativamente alla

²⁹ Apul., *Met.*, XI, 25.

³⁰ Il culto isiaco contemplava, oltre al momento iniziatico, anche dei momenti rituali di natura pubblica e collettiva. Si tratta in particolare della festa che sanciva la riapertura della navigazione, il cosiddetto *navigium Isidis*, e le manifestazioni luttuose e di gioia celebrate tra il mese di ottobre di novembre legate alla vicenda mitica dell'*inventio Osiridis* di cui ha riferito Lattanzio. In epoca ellenistica ad Osiride viene a giustapporsi Serapide. È questa una divinità senza miti, creata dalla volontà di Tolomeo con chiare caratteristiche legate alla fecondità ed alla dimensione ctonia, che si avvarrà di prerogative di natura universalistica nella tarda speculazione di Macrobio. In qualche modo egli beneficerà del successo e della capillarità raggiunta dalla diffusione della dea Iside durante la sua affermazione nel mondo imperiale romano.

nota “campagna” di Pompeo contro i pirati cilici, riferendosi a quest'ultimi dice: «Sull'Olimpo, in Licia, sacrificarono secondo riti stranieri e celebrarono alcune iniziazioni segrete, tra le quali quelle di Mithra che istituite da loro per la prima volta perdurano ancora ai giorni nostri»³¹. Già qui si parla di un rito iniziatico ed esoterico relativo al culto del dio Mithra, un dio che nella vicenda mitica *sui generis* che lo accompagna, sulla quale tornermo, appare da sempre come colui che ucciderà all'interno della grotta cosmica il toro primordiale per promuovere la fecondità di un mondo che soltanto grazie al suo intervento è diventato definitivamente un *kosmos*. Già Stazio coglie in pieno questo atteggiamento quando parla di Mithra come «colui che sotto le rocce dell'antro persiano piega indietro quelle corna che non vorrebbero seguirlo»³².

È proprio in questa caratteristica costitutiva esoterica ed iniziatica che si è potuta individuare la “specificità” del mitraismo. Tale specificità distingue questo culto sia nell'ambito del complesso panorama delle religioni orientali del secondo ellenismo, sia per quanto riguarda il proprio retroterra iranico dove il dio, nonostante il ruolo di rilievo ricoperto nel panteon persiano, non è mai stato destinatario di un culto di mistero.

Le rappresentazioni più elaborate della tauroctonia, il momento forte della vicenda mitica di Mithra, oltre ad essere caratterizzate da inequivocabili simboli cosmici quali gli dèi planetari ed i segni zodiacali, mostrano chiari riferimenti a figure e ad episodi chiave della cosmologia classica, come Kronos-Saturno e la lotta di Zeus contro i giganti. Il mitraismo romano, infatti, si rivela essere una creazione religiosa originale capace di rileggere la mitologia classica e di inserirvi figure divine “straniere” alla luce di una teologia complessa e sistematica difficile da cogliere a pieno data la natura prettamente iconografica, archeologica ed epigrafica della documentazione in nostro possesso. Il dio Mithra vive, lo dicevamo, una vicenda *sui generis* caratterizzata in special modo dalla cattura e dall'immolazione del toro primordiale (immolazione che determina l'avvento della fecondità nel mondo), dalla consumazione delle carni dell'animale durante un banchetto sacro a cui partecipa anche Sol e da un viaggio sul carro di quest'ultimo al termine del quale, accolto dal leontocefalo o da un personaggio comunque avvolto dalle spire di un serpente, sembrerebbe uscire dalla scena cosmica ed oltrepassare il cielo delle stelle fisse. Anche se la portata storico-religiosa del leontocefalo è ancora *sub iudice* i suoi attributi più significativi quali lo scettro, le chiavi, i segni zodiacali e i segni degli equinozi e dei solstizi sul suo corpo, il serpente che lo avvolge ed il globo, lo qualificano inequivocabilmente come un signore del tempo cosmico da superare

³¹ Plut., *Vita Pomp.*, XXIV, 7.

³² Stat., *Theb.*, I, 719-720.

escatologicamente. Di certo per i seguaci di Mithra si può parlare al massimo di una prospettiva escatologica individuale da connettere con l'iniziazione graduale alla quale essi, *per gradus*, partecipavano. La loro carriera iniziatica era articolata in sette gradi sottoposti alla tutela delle divinità planetarie come ci lasciano intendere le iscrizioni dipinte del mitreo di S. Prisca a Roma quando fideisticamente recitano:

«Onore agli iniziati al grado di *pater* da oriente ad occidente sotto la tutela di Saturno / Onore agli iniziati al grado di *heliodromos* sotto la tutela di Sol / Onore agli iniziati al grado di *Perses* sotto la tutela di Luna / Onore agli iniziati al grado di *leo* sotto la tutela di Iuppiter / Onore agli iniziati al grado di *miles* sotto la tutela di Marte / Onore agli iniziati al grado di *nymphus* sotto la tutela di Venere / Onore agli iniziati al grado di *corax* sotto la tutela di Mercurio»³³.

Anche Girolamo in una nota epistola a Leta ci dà, diciamo così, la conferma di questa serie:

«E per tralasciare le cose antiche, affinché non risultino infondate agli increduli, non è vero che pochi anni fa Gracco, quel vostro parente nel cui nome risuona la nobiltà patrizia, mentre era prefetto della città, fece abbattere, distruggere e incendiare uno speco di Mithra e tutti quei simulacri mostruosi con i quali il *corax*, il *cryphius* (ovvero il *nymphus*), il *miles*, il *leo*, il *Perses*, l'*heliodromus* e il *pater* vengono iniziati, enon è forse vero che, fattosi precedere da questi, come se fossero dei prigionieri chiese e ricevette il battesimo di Cristo?»³⁴.

Ora, il salire i diversi gradi di questo *cursus honorum* doveva rivelarsi come un *ascensus* che avvicinava sempre di più l'iniziato al proprio dio. Un tale *ascensus* avveniva attraverso i gradi diversi di iniziazione durante i quali si metteva a dura prova la capacità di resistenza al dolore ed alle privazioni di coloro che erano ammessi a questi riti. Tertulliano dovendo difendere un suo confratello, il quale era stato accusato di essere cristiano dal momento che aveva rifiutato di presentarsi con la corona sul capo al proprio comandante, relativamente all'iniziazione al grado del *miles* dice:

«Arrossite dunque, commilitoni di Cristo, infatti non dovrete essere giudicati da lui in persona ma da un qualche soldato di Mithra. Quello, quando viene iniziato nella grotta, davvero l'accampamento delle tenebre, riceve l'ordine di togliersi dal capo con un gesto di rifiuto fatto con la mano a di spostare se mai sulla spalla una corona che (prima) gli è stata

³³ Testo ap. M.J. Vermaseren, M.J. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965.

³⁴ Hieron., *Ep. 107 ad Laetam*, 2.

offerta su una spada sguainata quasi ad imitazione del martirio, e poi ben accomodata sul capo; intanto afferma che Mithra è la sua corona. E subito, da allora in poi, non viene più incoronato. Se poi dovesse essere messo alla prova circa il giuramento, egli ha questo come segno di riconoscimento; subito viene creduto soldato di Mithra, a patto che abbia gettato in terra la corona, a patto che abbia detto che quella è nel suo dio»³⁵.

Ma è il cosiddetto Ambrosiaster a rivelarci un momento particolarmente cruento ancora dell'iniziazione mitriaca:

«Qual è dunque quella cosa per mezzo della quale vengono ingannati nello speleo, una volta bendati gli occhi? Infatti, affinché non inorridiscano all'idea di venire disonorati vergognosamente proprio attraverso gli occhi, vengono velati, poi alcuni battono le ali come uccelli ed intanto imitano la voce del corvo, altri invece ruggiscono proprio come dei leoni, altri ancora, legate le mani con degli intestini di pollo, vengono fatti distendere sopra delle fosse piene d'acqua mentre uno, che si chiamerebbe il liberatore, sopraggiunge armato di un gladio e si lancia contro gli intestini suddetti»³⁶.

Anche lo pseudo-Nonno, benché si esprima in modo più generico, sottolinea sempre la finalità del rito mitriaco di rendere l'iniziato puro ed impassibile attraverso la sofferenza quando dice:

«Da parte dei Persiani si crede che Mithra sia il sole; a lui fanno sacrifici e in suo nome compiono dei riti iniziatici. Nessuno può essere iniziato a lui se prima non è passato attraverso gradi diversi di punizioni (*kolaseis*). I gradi delle punizioni sono ottanta, e sono di livello più basso e più alto. Dapprima vengono puniti con quelle più facili da sopportare, poi con quelle più drastiche e poi con quelle più drastiche ancora. E così, dopo essere passato attraverso tutte queste punizioni, allora il mista partecipa del rito iniziatico. Le punizioni sono: sopportare il fuoco, il freddo, la fame e la sete, un lungo cammino, una navigazione e, in breve, ogni altra prova di un tal genere»³⁷.

Anche se si deve tenere conto, di volta in volta, sia dell'acredine che delle esagerazioni di questi autori, il fatto che il rituale iniziatico del culto di Mithra fosse comunque duro da affrontare è testimoniato da un papiro rinvenuto in Egitto dove è riportato il cosiddetto “catechismo mitriaco”. Il testo, lacunoso, è stato trascritto dal Brashear:

³⁵ Tert., *De cor.*, XV, 3-4.

³⁶ Ambrosiast., *Quaest. vet. et nov. test.*, 114.

³⁷ Ps. Nonnus, *In Greg. Naz. inv. in Iul.*, 6.

«(lato a) Dirà dove / Qui sei [è] indeciso (incerto)? Di' / Di': notte. Dirà: dove / Di': ogni cosa / Sei stato chiamato? Di': per l'estivo / essendo divenuto ha le ardenti / Di': in una fossa. Dirà: dove del tuo / leonteo. Dirà: ti cingerai / morte. Dirà: perché essendoti cinto / questo quattro frange. (lato b) molto acuto e / molto. Dirà / caldo e freddo. Dirà: perché? Di' / lino purpureo. Dirà: perché? Di' / estremità purpurea, il lino / venne avvolto? Di': del salvatore(?) / Dirà: chi è il *pater*? Di': Colui che genera(?) ogni cosa / Sei divenuto *leo*? Di': per [...] del *pater* / Di': bevanda e cibo. Dirà / in sette»³⁸.

Nonostante lo stato del testo, è chiaro che siamo in ambiente mitriaco come dimostrano il riferimento al grado del *leo* e del *pater*, e per di più iniziatico in forza del far cenno alla morte prevista dal rituale al quale deve essere ricondotta anche la menzione di cibo e bevanda; d'altronde Giustino martire, nella sua apologia del cristianesimo, sostiene che: «durante le cerimonie iniziatiche mitriache si fa l'oblazione di un pane e di una coppa d'acqua mentre si recitano alcune formule»³⁹.

Il luogo in cui si celebravano tanto i momenti rituali collettivi mitraici quanto quelli iniziatici individuali era il mitreo⁴⁰, un santuario sotterraneo che imitava la grotta primordiale nella quale il dio Mithra aveva vissuto il momento forte della sua vicenda mitica e cioè l'uccisione del toro con la conseguente promozione della fecondità, alla quale aveva fatto seguito la consumazione dell'animale abbattuto assieme a Sol e l'uscita del dio Mithra sul carro di quest'ultimo da quel *kosmos* che lui stesso aveva definitivamente stabilito. Le testimonianze di Celso e dei neoplatonici ci lasciano intendere speculazioni di natura cosmologica proprie della religiosità mitriaca, ancora una volta a dimostrazione di come questi culti orientali, lontano dall'esaurirsi in una semplice prospettiva iniziatica, in realtà rinsaldino le promesse fatte ai loro adepti proprio in forza di una lettura teologica, antropologica e cosmologica capace di fondere istanze diverse mutate dalla cultura dell'epoca⁴¹. Ma ascoltiamo le parole di Celso così come ci sono raccontate dal cristiano Origene:

«Celso volendo dimostrare la sua erudizione nel (suo) libro contro di noi presenta anche alcuni misteri persiani sui quali dice: a tali cose si riferiscono tanto la dottrina dei Persiani quanto l'iniziazione mitriaca, che è praticata da loro. In quella infatti c'è una raffigurazione simbolica delle due orbite del cielo, quella delle stelle fisse e quella assegnata ai pianeti, e

³⁸ Testo *ap.* W. M. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt* <P. Berol. 21196>, Tyche, Supplementband, 1992; le parole tra parentesi tonde indicano integrazioni, quelle fra parentesi quadra possibilità di una traduzione diversa da quella più accreditata.

³⁹ Iustin., *I apol.*, 66, 5.

⁴⁰ Al mitreo erano annessi dei locali la cui funzione non è stata ancora compresa con sicurezza.

⁴¹ In questo senso, allora, gli elementi mitriaci che si ritrovano nel mondo della magia dovranno essere analizzati alla luce dello specimen caratterizzante questo culto, e la stessa dimensione astrologica rintracciabile nel mitraismo finirebbe per essere svalutata e per svalutare il culto se fosse letta in chiave di esclusività.

del passaggio dell'anima attraverso di loro. L'immagine allegorica è la seguente: una scala con sette porte, su questa un'ottava porta. La prima (di queste porte) è di piombo, la seconda di stagno, la terza di bronzo, la quarta di ferro, la quinta di una lega metallica, la sesta di argento, la settima d'oro. Attribuiscono la prima a Kronos poiché con il piombo simboleggiano la lentezza dell'astro; la seconda ad Afrodite comparando a lei la brillantezza e la duttilità dello stagno; la terza, quella che ha la soglia di bronzo ed è solida, a Zeus; la quarta ad Ermes, infatti sia Ermes che il ferro sono capaci di sopportare qualsiasi lavoro, abili nel fare affari e resistenti alla fatica; la quinta ad Ares, quella che è diseguale perché prodotta con una lega di metalli; la sesta, argentea, a Selene; la settima, d'oro, ad Elios, dal momento che ne imitano i colori. Inoltre esamina anche il motivo della disposizione degli astri così descritta, indicata con i simboli nei nomi della materia molteplice e aggiunge delle dottrine che hanno a che fare con la musica a quella teologia dei Persiani a cui fa riferimento, indugia su queste considerazioni ed aggiunge una seconda spiegazione che si rifà di nuovo a teorie musicali. Ma citare il relativo passo di Celso mi è sembrato inopportuno e simile a quello che lui stesso ha fatto nell'accusare i cristiani ed i giudei quando in modo non legittimo si è impadronito non solo delle teorie di Platone, già sufficienti per un tale scopo, ma anche, come dice, dei misteri di Mithra dei Persiani e della loro spiegazione»⁴².

Di certo, al di là di ogni tentativo epesegetico del passo riportato, le testimonianze musive rinvenute ad Ostia nei cosiddetti mitrei delle sette sfere, delle sette porte e di Felicissimo lasciano qualche dubbio circa un'assoluta mancanza di convergenza tra questo genere di testimonianze letterarie e la simbologia attestata in contesti mitriaci coevi alle testimonianze stesse. Nella pavimentazione di questi mitrei, infatti, notiamo rispettivamente una serie di sette semicerchi, una serie di sette porte ed una scala di sette gradini all'interno della quale sono ospitati, *per gradus*, i simboli dei setti gradi iniziatici.

Anche se il Turcan ha voluto ricondurre in chiave esclusiva agli ambienti filosofici le testimonianze sul mitraismo fornite da autori medio- e neo-platonici fino a parlare, *stricto sensu*, di un *Mithras platonicus*, anche da tali fonti è possibile cogliere degli aspetti di questo culto senza doverli per forza ricondurre ad una matrice sofico-sapientziale. Proclo, ad esempio dice:

«Che questa Ananke sia la stessa Themis bisogna crederlo. Non sono degne di fede soltanto le teogonie dei Greci, ma anche le iniziazioni persiane di Mithra, in occasione delle quali a tutte le epiclesi di Themis, all'inizio, nel mezzo e alla fine, uniscono anche Ananke, dicendo manifestamente Themis e Ananke, e questo in tutte (le preghiere)»⁴³.

⁴² Origen., *C. Cels.*, VI, 22.

⁴³ Procl., *In Plat. Rempubl.*, II, p. 345, 4 Kroll.

In tali parole si coglie chiaramente quel clima di necessità e di fedeltà che ha caratterizzato il mitraismo fino a renderlo una devozione privata strettamente legata al lealismo nei confronti dell'imperatore inteso come rappresentante del potere costituito, l'unico potere capace di garantire una *prorogatio in aevum* dell'*Urbs* e dell'*orbis Romanus*. Ed è proprio a Mithra invocato come *fautor imperii* sui che nel 307 a Carnuntum i *religiosissimi* Diocleziano, Galerio e Licinio dedicano un *sacrarium*⁴⁴; e lo stesso Giuliano, in un clima di ardenti fervori religiosi contrastanti e contrastati, racconta che Ermes gli ha rivelato: «A te ho permesso di conoscere il padre Mithra; tieni a mente i suoi ordini, garantendo così a te stesso durante la vita una gomena ed una rada sicura; poi, quando dovrai allontanarti da qui, potrai farlo con la buona speranza avendo a fianco come guida un dio benevolo»⁴⁵. È noto quanto l'imperatore Giuliano fosse permeabile alla filosofia, ma il suo neo-platonismo, da solo, non basta per fare di Mithra la gomena in questa vita e la guida benevola nell'aldilà. Abbiamo accennato che la vicenda mitica di Mithra, esemplificata nel modo più completo nei bassorilievi di area renana e danubiana, termini con un *ascensus* del dio su di un cocchio guidato da Sol al di là del cosmo il cui retto funzionamento è oramai stabilito una volta per tutte. Anzi, l'uscita del dio Mithra da questo cosmo non significa l'abbandono di esso, al contrario, secondo i parametri tipici di molte mitologie, questa uscita non significa un abbandono del *kosmos* oramai realizzato, ma ne sancisce una stabilità che mai nessuno potrà più cambiare.

Meno facile da individuare dal punto di vista cronologico, invece, è la dimensione misterica raggiunta dal culto di Cibele (chiamata anche Magna Mater, Mater Idaea e Mater degli dèi) ed Attis. Il culto metroaco di origine traco-frigia venne introdotto sia in Grecia che a Roma in forma ufficiale abbastanza presto e già caratterizzato da una dimensione mistica e orgiastica che mantenne ancora in ambito greco e romano. Lucrezio con il suo drammatico epicureismo ci offre una testimonianza delle cerimonie in onore di Cibele, chiamata anche Magna Mater o Madre degli dèi, che avevano luogo a Roma nonché una descrizione dell'immagine della dea:

«Lei sola fu detta Mater degli dèi e delle fiere e genitrice del nostro corpo. Vecchi e dotti poeti greci cantarono che questa nelle sue sedi sul cocchio guidava due leoni aggioati poiché volevano insegnare che il grande globo terrestre pesa negli spazi dell'aria, il grande globo terrestre, e che la terra non può poggiare sulla terra. Aggiunsero le fiere poiché la prole, benché selvaggia, deve addolcirsi vinta dagli obblighi morali dei genitori. E cinsero la sommità del capo con una corona turrata poiché sostiene città munita di luoghi sopraelevati

⁴⁴ *CIMRM*, II, 1698.

⁴⁵ Iul. imp., *Convivium*, 336c

e con l'ornamento di una tale insegna attraverso le grandi contrade si porta l'immagine della divina Mater destando sacro terrore. Diversi popoli secondo l'antica tradizione dei riti sacri sono soliti chiamarla Mater Idaea e moltitudini frigie le attribuiscono come ministri e accompagnatori sacri, poiché dicono che da quelle terre per la prima volta le messi abbiano iniziato a diffondersi per tutto il mondo. Le assegnano i Galli poiché vogliono significare che coloro che hanno violato il nume della Mater e che si sono mostrati ingrati nei confronti dei genitori debbono essere ritenuti indegni di generare viva progenie nelle regioni della luce. Con le mani fanno tuonare tutt'intorno i timpani tesi e i cembali concavi, intanto i corni minacciano con il loro suono rauco e la tibia cava incita gli animi con il ritmo frigio, mostrano le armi segni di un violento furore che possono atterrire gli animi ingrati e gli empi petti del volgo con il terrore religioso verso il nume della dea. Non appena viene condotta attraverso le grandi città e in silenzio dona ai mortali grazie ineffabili, cospargono di bronzo e d'argento ogni tratto di strada arricchendola con le loro generose offerte e fanno piovere fiori di rosa fino a coprire d'ombra la Madre degli dèi e le moltitudini di ministri e accompagnatori sacri. Qui degli armati in schiera... talora tra la folla dei frigi danno spettacolo e ritmicamente saltano e danzano inebriati dal sangue, mentre scuotono le orribili creste del capo per volontà divina»⁴⁶.

A lui fa eco Seneca quando nota:

«Uno si amputa le membra virili, un altro si lacera di tagli le braccia... Essi stessi si trucidano, fanno suppliche con le loro ferite ed il sangue. Se qualcuno fosse libero di vedere le *cose* che fanno e le sofferenze che provano, vi ritroverebbe delle azioni tanto disonorevoli per gli onesti, tanto indegne per i figli, tanto distanti da coloro che sono sani di mente, che non ci sarebbe nessuno che dubiterebbe che quelli sono fuori di sé, se coloro che si trovano in questo stato di follia fossero semplicemente di meno: ora la difesa della loro sanità di mente è la moltitudine di questi insani»⁴⁷.

È evidente come questa serie di atteggiamenti cruenti ed insani per un *civis Romanus* possa essere stata accettata in una Roma sempre così attenta al *mos maiorum* grazie all'evocazione della dea durante la seconda guerra punica “scritta” nei libri sibillini consultati esclusivamente dall'apposito collegio sacerdotale. Lasciamo raccontare Tito Livio:

«In quel momento un nuovo culto aveva invaso la città, poiché nei libri sibillini, consultati per il motivo che in quell'anno erano cadute pietre dal cielo piuttosto frequentemente, era stata trovata questa profezia: qualora un nemico proveniente da una terra straniera avesse portato guerra in Italia, sarebbe stato possibile cacciarlo dall'Italia e sconfiggerlo se la Madre Idaea fosse stata portata da Pessinunte a Roma. Questa profezia, scoperta dai decemviri, turbò i senatori ancora di più per il fatto che anche gli ambasciatori che avevano

⁴⁶ Lucr., *De rer. nat.*, II, 598-632.

⁴⁷ Sen., *De superst.*, fragm. 34 Haase.

portato un'offerta a Delfi riferivano che quando avevano sacrificato ad Apollo Pizio tutti i presagi erano stati favorevoli e che dall'oracolo era venuto il responso che al popolo romano stava per giungere una vittoria molto più grande di quella dal cui bottino portavano offerte. E così i senatori... affinché al più presto potessero ottenere quella vittoria che i fati, i presagi e gli oracoli avevano preannunciato, pensarono e progettaronò quale fosse il modo migliore di trasportare la dea a Roma... Durante il viaggio in Asia i legati, essendo saliti subito a Delfi, si recarono dall'oracolo chiedendo quale speranza desse a loro e al popolo romano di potere assolvere felicemente quell'incarico per il quale la loro patria li aveva mandati. Dicono che venne loro risposto che grazie al re Attalo sarebbero riusciti a portare a termine il loro compito e che quando avessero portato a Roma la dea, che allora si preoccupassero che a Roma ci fosse un uomo *optimus* a tal punto da poterla accogliere. Giunsero a Pergamo dal re. Quello condusse a Pessinunte in Frigia gli ambasciatori accolti amichevolmente ed a loro consegnò la sacra pietra, quella che gli abitanti dicevano essere la Mater degli dèi, e permise che la portassero a Roma. M. Valerio Falto mandato avanti dagli ambasciatori annunciò che si portava la dea e che bisognava cercare in città l'uomo che la potesse ricevere secondo il rito... Il senato era occupato in una decisione di grande importanza, dovendo stabilire chi fosse l'uomo migliore nello stato... Fra tutta la cittadinanza, i senatori giudicarono che il migliore fra tutti gli uomini onesti fosse P. Scipione, un giovane non ancora nell'età da questore, figlio di quel Gneo che era caduto in Spagna... Publio Cornelio ebbe l'ordine di andare con tutte le matrone ad Ostia incontro alla dea per prenderla dalla nave e, dopo averla scesa a terra, affidarla alle matrone perché la trasportassero a Roma. Non appena la nave arrivò alla foce del fiume Tevere, come gli era stato ordinato, uscito in mare con una barca, ricevette la dea dalle mani dei sacerdoti e la portò a terra. La accolsero le matrone più illustri della città, tra le quali è noto soltanto il nome di Claudia Quinta. Si dice che la reputazione di costei prima era piuttosto equivoca, ma un compito così devoto rese la sua castità più chiara per i posteri. Le matrone si passavano la dea di mano in mano, succedendosi poi le une alle altre, mentre tutta la cittadinanza era uscita incontro a loro, dopo aver collocato lungo il percorso i turiboli fumanti d'incenso davanti alle porte e pregando la dea di voler entrare propizia nella città di Roma. La statua della dea fu collocata nel tempio della Vittoria sul Palatino il quattro Aprile, da allora dichiarato giorno di festa. Il popolo in folla portò doni alla dea sul Palatino e furono celebrati un lettisternio e i giochi chiamati *Megalenses*»⁴⁸.

Il ruolo giocato da Claudia Quinta, vestale discussa, nel liberare la nave che portava la dea e incagliatasi presso la foce del Tevere è messo in secondo piano da Livio, non così da altri autori sia contemporanei, come Ovidio⁴⁹, che più tardi quali Erodiano del quale riportiamo la seguente testimonianza:

«Il simulacro della Magna Mater venne portato con una nave, ma giunto alle foci del Tevere (infatti i Romani si servivano di queste come di un porto) lo scafo si arrestò per volontà divina. Nonostante i Romani in massa la tirassero per lungo tempo, poiché il fango opponeva una forte resistenza, la nave non si mosse prima dell'arrivo di una sacerdotessa

⁴⁸ Liv., XXIX, 10-14.

⁴⁹ Ov., *Fast.*, IV, 179-372.

della dea Vesta. Era necessario che questa si conservasse vergine, era accusata di essere corrotta. E così, stando sul punto di essere giudicata, la sacerdotessa pregò il popolo di rimettere il giudizio alla dea di Pessinunte; e sciolta la cintura la mise intorno alla prora della nave, invocando supplice che lo scafo le ubbidisse se era vergine e pura. La nave, legata con la sua cintura, facilmente la seguì; e così, allo stesso tempo, i Romani rimasero meravigliati dell'evidente intervento della dea e della veneranda castità della fanciulla»⁵⁰.

È evidente, comunque, come tutto si svolga sempre sotto l'egida del *mos maiorum* e venga ricondotto in senso forte nell'ambito della religione ufficiale: i libri sibillini, l'oracolo di Delfi, un nobile romano, una vestale discussa ma indiscutibile sono simboli inequivocabili di quanto di più tradizionale possa esserci nella dimensione religiosa della *Res publica Romana*. Ed alla luce di questo si può spiegare anche la questua pubblica operata dai sacerdoti della dea e regolata dalla stessa *Res publica* in forza di leggi specifiche così come ci dice Cicerone. L'arpinate, infatti, in un passo de *Le leggi*, mette bene in luce la componente diciamo così, di *externa superstitio* del culto di Cibele mutuata con la sua legittimazione nel senso sopra ricordato quando afferma: «Abbiamo soppresso le offerte in moneta, se non quelle proprie delle cerimonie religiose della Mater Idea nei pochi giorni fissati per la quale abbiamo fatto un'eccezione. Infatti una tale abitudine riempie di superstizione gli animi e manda in rovina le famiglie»⁵¹. In questo passo è chiaro come soltanto per il culto orientale di Cibele e del suo paredro Attis, e per le scene di cruento entusiasmo rituale collegate, così come per la connessa questua sacra, si poteva ammettere una deroga giustificata dalla tradizionale vetustà dei libri sibillini e del collegio sacerdotale destinato alla loro consultazione. È come dire che le cerimonie entusiastiche, e le connesse questue sacre, di norma non ammesse dal *mos maiorum* soltanto da quest'ultimo possono venire legittimate. In ogni caso era severamente proibito al *civis* consacrarsi alla Magna Mater come ci dice Dionigi di Alicarnasso:

«Ogni anno i magistrati romani in onore della Magna Mater celebrano sacrifici e giochi secondo la legge romana, a lei si consacra un uomo frigio ed una donna frigia e questi, nel fare i sacerdoti questuanti, come è loro costume, vanno in giro per la città avendo sul petto le immagini e cantando a chi segue i canti metroaci accompagnandosi col flauto e battendo i timpani. Nessuno fra i romani si aggira per la città né facendo il sacerdote questuante né cantando e suonando il flauto né con indosso una veste variopinta né onora la dea con i riti orgiastici frigi, secondo la legge e il decreto del senato si»⁵².

⁵⁰ Herodian., *Exc. div. Marci*, 11, 3-5.

⁵¹ Cic., *De leg.*, II, 16, 40.

⁵² Dion. Alic., *Ant. Rom.*, 2, 19, 3-5.

È proprio nella dimensione mistica e orgiastica che a Cibele viene a connettersi strettamente la figura di Attis; questi, sia nella tradizione mitologica lidia che in quella frigia, è caratterizzato da una natura eunuca e dal destino di morte, anche quando la sua figura si riveste di tratti superumani e connessi con la vegetazione. Pausania, che parla in prima persona, conserva entrambe le versioni:

«Su chi fosse Attis, io non fui in grado di trovare niente di segreto su di lui, ma nelle elegie scritte dal poeta Ermesianatte compare come il figlio di Kalaos il frigio e venne generato dalla madre come uno che non genera figli; dopo che crebbe, nel racconto di Ermesianatte, si trasferì in Lidia ed iniziò i Lidi ai culti orgiastici della Magna Mater, e giunse presso questa ad un tale grado di onore che Zeus, adiratosi contro di lei, inviò un cinghiale contro i terreni coltivati dei Lidi. Allora alcuni lidi e lo stesso Attis vennero uccisi dal maiale selvatico; e come cosa consequenziale a tali avvenimenti i Galati che abitano a Pessinunte non toccano maiali selvatici. Altri non credono questo circa le vicende di Attis, ma hanno un altro mito locale su di lui. Zeus, mentre dormiva, lasciò cadere il suo sperma sulla terra, la quale col passare del tempo produsse un demone con doppi organi genitali, gli uni da uomo, gli altri da donna; gli viene dato il nome di Agdistis. Gli dèi, avendo timore di Agdistis, gli tagliarono gli organi genitali da uomo. Quando il mandorlo generato da quelli ebbe il frutto maturo, dicono che la figlia del fiume Sangarios lo raccolse; quando se lo mise in seno, subito divenne invisibile e lei rimase incinta. Dopo che ebbe partorito, un capro si prese cura del fanciullo abbandonato. Mentre cresceva Attis appariva dotato di una bellezza superiore a quella umana, ed allora l'amore per il fanciullo prese Agdistis. Dal momento che era cresciuto i parenti lo mandarono a Pessinunte per sposare la figlia del re. Già si cantava l'imeneo quando comparve Agdistis e Attis impazzito si tagliò gli organi genitali e se li tagliò anche chi a lui aveva dato la figlia; ma il pentimento per quanto aveva causato ad Attis prese Agdistis che ottenne da Zeus che per Attis nessuna parte del corpo di Attis si corrompesse o si consumasse»⁵³.

Un momento forte della “vicenda” di Attis è costituito dalla automutilazione degli organi genitali, fondamento della pratica dell'eunuchismo rituale che caratterizzerà il sacerdozio del culto metroaco. In particolare a Roma, durante il periodo imperiale, le festività legate al culto di Cibele ed Attis vengono stabilite nel mese di marzo e si incentrano sulla vicenda di morte di Attis e della connessa garanzia della fecondità stagionale. Questo culto conobbe, anch'esso, un'evoluzione in senso misterico in epoca imperiale; le formule riportate da scrittori cristiani lasciano supporre l'esistenza di un rituale specifico al termine del quale il fedele diventava “mista di Attis”. Clemente Alessandrino dice:

«Queste cose celebrano i Frigi in onore di Attis, di Cibele e dei Coribanti. Hanno detto e ridetto che Zeus, dopo avere strappato i testicoli di un ariete, li gettò nel mezzo dei seni di

⁵³ Paus. *Gr. descr.*, VII, 17, 9-12.

Deo pagando una falsa pena per l'amplesso violento, come se davvero avesse castrato se stesso. So che i simboli di questa iniziazione vi indurranno al riso anche se non avete voglia di ridere alla luce degli argomenti di confutazione – Dal timpano mangiai, dal cembalo bevvi, portai il vaso sacro, mi introdussi nella cella nuziale – »⁵⁴.

E Firmico Materno incalza:

«In un certo tempio, per potere essere ammesso nei locali più segreti, l'uomo che è sul punto di morire dice – Dal timpano ho mangiato, dal cembalo ho bevuto, ho appreso perfettamente i segreti del culto –, che in lingua greca si dice – Dal timpano ho mangiato, dal cembalo ho bevuto, sono divenuto iniziato di Attis –»⁵⁵.

Anche qui vediamo allusioni a delle cerimonie segrete e dolorose, tipiche di rituali misterici che caratterizzano l'evoluzione in questo senso del culto di Cibele ed Attis in epoca imperiale. Non è stato possibile ancora asserire in maniera inequivocabile una portata strettamente soteriologica in chiave extramondana di questo culto; sembrerebbe, anzi, che soltanto con l'inserimento del taurobolio privato esso abbia conosciuto un'evoluzione nel senso sopra delineato.

Relativamente a questo specifico atto rituale bisogna notare che nel II e in parte del III secolo d. C. esso non si discostava dal rito comune di offrire una vittima alla divinità al fine di ottenerne protezione e benessere per la comunità, attraverso l'imperatore, oppure per il singolo. In questo periodo è attestata la compresenza tanto del taurobolio “pubblico” che di quello “privato” ed entrambi sembrerebbero rispondere a delle garanzie di mantenimento di una *bona salus* di interesse esclusivamente intracosmico. Durante il III secolo d. C. si afferma, però, un nuovo tipo di taurobolio “privato”; quest'ultimo sarà il solo ad essere praticato nel secolo successivo. Colui che deve ricevere i benefici effetti del sacrificio si cala in una fossa coperta da una grata. Su questa viene condotto un toro incoronato di fiori. L'animale è colpito al petto con un *venabulum*. Il sangue fuoriesce copioso dalla ferita e attraverso la grata bagna il fedele che ad esso si espone cercando anche di berlo. Alla fine egli emerge dalla fossa e si espone ai presenti che lo adorano e lo riconoscono come un uomo “nuovo”, purificato e consacrato da questo battesimo di sangue⁵⁶. Sarà comunque soltanto nel IV secolo d.C. che questo rituale sarà caratterizzato pienamente da una carica catartica e soteriologica, ancorché individuale, come sembrano attestare una nota iscrizione posta su di un altare dedicato alla Magna Mater e ad Attis, invocati come grandi dèi, nella quale un certo Sextilius Agesilaus

⁵⁴ Clem. Al., *Protr.*, II, 15, 3.

⁵⁵ Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 18, 1.

⁵⁶ Prudent., *Perist.*, X, 1011-1055.

Aedesius, che è fedele a Mithra ed iniziato al grado del *pater*, ierofante di Ecate e arcibucolo di Libero, afferma di essere *in aeternum renatus* proprio grazie al rito del taurobolio e di un annesso criobolio⁵⁷. Ed è ancora grazie al rito iniziatico del taurobolio che la moglie del noto Vettio Agorio Pretestato, una delle voci più sincere di un paganesimo oramai sconfitto dalla forza congiunta della politica imperiale e del cristianesimo, è potuta diventare sacerdotessa della Magna Mater e di Attis⁵⁸.

Se si ascolta un anonimo autore di un *carmen contra paganos* chiedere veementemente ad un suo avversario: «Quale taurobolo ti ha consigliato di cambiare l'abito, ricco superbo, per mostrarti all'istante come un mendico? E coperto di stracci, divenuto *epaeta* grazie ad una modica offerta, mandato sotto terra, insozzato del sangue di un toro, sudicio, impregnato, (chi ti ha persuaso) a conservare le vesti intrise di sangue? Speri forse di vivere pulito per venti anni?»⁵⁹ sembrerebbe che il taurobolio sia comunque una cerimonia sacra capace di garantire al *consecrandus* uno stato di purezza di durata almeno ventennale; alla fine di questo periodo parrebbe necessario dover ricorrere di nuovo ad esso. Proprio in relazione ad un tale tipo di sacrificio si può sottolineare quanto l'idea di una rinascita spirituale sia connessa con la cerimonia del taurobolio e che, di conseguenza, negli ultimi giorni del paganesimo, e particolarmente in quei circoli dell'aristocrazia romana che con sincero fervore religioso ne aveva tentato il rinnovamento, il taurobolio finì anche con l'essere sentito come un atto rituale capace di procurare al consacrato la certezza di essere *renatus*.

Altri culti di origine anatolica conosceranno un largo successo durante il secondo ellenismo. Tra questi ricordiamo Sabazio che, già noto ad Atene nel IV secolo a. C., titolare di culti orgiastici di portata più mistica che misterica, anche in forza di errate etimologie venne avvicinato al dio degli Ebrei ed adorato in specifiche conventicole di sabbatisti. Per una descrizione dei rituali dei suoi fedeli, almeno per come si svolgevano ad Atene, ascoltiamo Demostene mentre si scaglia contro Eschine:

«Una volta divenuto uomo, leggevi i libri a tua madre che celebrava i sacri riti e la aiutavi nelle altre cose, durante la notte indossavi la nebride, libavi dal cratere, purificavi gli iniziati, li strofinavi col fango e con la crusca, e dopo averli fatti alzare dopo il rito di purificazione gli ordinavi di dire – Fuggii il male, trovai il meglio –, ed eri fiero che nessuno avesse gridato mai in tale modo... Durante il giorno guidavi i bei tiasi lungo le vie, incoronati di finocchio e pioppo, premevi i serpenti sulle guance e li sollevavi sopra la testa, e gridavi – *Euoi Sabaoi* – e danzavi intonando – *Hyes Attis Hyes Attis* –, corifeo, guida,

⁵⁷ *CIL*, VI, 510.

⁵⁸ *CIL*, VI, 1779.

⁵⁹ *Inc. carm. contra pag.*, vv. 57-62.

portatore d'edera, portatore del vaglio sacro e quant'altro di simile eri chiamato dalle vecchiette, come compenso ricevevi pani inzuppati nel vino, ciambelle e dolci freschi»⁶⁰.

In questo passo di Demostene sembrano quasi fondersi elementi del culto della Magna Mater, del culto dionisiaco e del rituale proprio di Sabazio, come nel caso dell'attenzione rivolta ai serpenti ribadita anche da Clemente Alessandrino, Lattanzio e Firmico Materno⁶¹, e da Strabone quando, nel riferirsi specificamente alle acclamazioni riportate dall'oratore attico dice: «Queste parole si trovano nel rituale di Sabazio e della Madre»⁶². La componente misterica di un tale culto parrebbe da ritrovarsi soprattutto nel *symbolon* «Fuggi il male, trovai il meglio». Benché la questione rimanga ancora *sub iudice* bisognerà comunque sottolineare una portata a soteriologica sottesa a questo culto, il quale anche in forza della connessione con il culto di Dioniso ed il culto della Magna Mater sembrerebbe presentarsi come un culto di mistero. Legittima questa ipotesi un altro indizio di primaria importanza da riconoscersi nella morte mistica che è sia una purificazione, simboleggiata dal fango e dalla crusca con cui si strofina l'iniziando, sia una rinascita in una condizione maggiormente garantita.

Un altro culto orgiastico e, in più, cruento di origine frigia è quello della dea Ma di Cappadocia identificata con Bellona nel mondo romano in forza delle sue prerogative violente e bellicose. In questo modo Tibullo descrive l'agitarsi di una sua sacerdotessa:

«Questa (sc. la sacerdotessa), dopo che è stata sconvolta dall'impulso di Bellona, fuori di sé, non teme né la viva fiamma, né i colpi di staffile; lei stessa, furiosa, con la bipenne si taglia le braccia e, sicura, cosparge la dea del sangue versato, e rimane in piedi trapassata nel fianco da uno spiedo, rimane in piedi ferita nel petto, e vaticina gli eventi secondo quello che le ispira la grande dea»⁶³.

Per questo culto non è possibile parlare di una dimensione misterica.

⁶⁰ Dem., *De cor.*, 259-260.

⁶¹ Clem. Al., *Protr.*, 2, 16, 2: «Dunque il *symbolon* dei misteri sabazii, per gli iniziati, è il dio attraverso il seno, cioè questo serpente, il quale è tirato attraverso il seno di quelli che vengono iniziati»; Arn., *Adv. Nat.*, 5, 21: «Né da ultimo potranno fornire una testimonianza alla verità gli stessi riti sacri e i riti dell'iniziazione medesima, che si chiamano sabazii: durante i quali un serpente d'oro viene messo nel grembo ai consacrati e poi di nuovo è tirato fuori dalle parte inferiori e più basse del corpo»; Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 10, 2: «Quelli che venerano Iuppiter Sabazio quando celebrano i riti iniziatici fanno passare un serpente lungo il petto».

⁶² Strabo, *Geogr.*, X, 3, 18.

⁶³ Tib., I, 6, 45-50.

A condurci verso la Siria, invece, è il culto di una dea chiamata appunto Dea Syria, anch'esso privo di una connotazione misterica, eppure a volte “gemellato” con quello di Cibele come ci insegna Apuleio in un noto passo delle *Metamorfosi*⁶⁴. Ma il madaurense ci fornisce una testimonianza rilevante sulle modalità culturali legate a questa dea quando descrive i suoi sacerdoti impegnati nella questua rituale. Lasciamo parlare Lucio che non è ancora tornato uomo:

«Il giorno seguente, dopo avere indossato delle sopravvesti di vari colori e dopo avere ognuno ignominiosamente assunto gli ornamenti del caso grazie alla faccia spalmata con un pigmento fangoso ed agli occhi truccati ad arte, escono in strada con indosso piccole mitre e vesti femminili, lussuose, color zafferano e tessute di un cotone finissimo, e vesti di seta; più d'uno indossa una tunica bianca con ricami di porpora a forma di piccola lancia che si ripetono da ogni parte, una cintola circonda le loro anche, ai piedi calzano degli stivaletti dorati. Mettono sulla mia groppa la dea da portare in giro vestita di un manto di seta e denudate le loro braccia fino alla spalla, brandendo gladi e scuri di grandezza gigantesca, saltano al grido dell'evoè, mentre il suono del flauto eccita sempre di più questo tripudio forsennato. Dopo che non poche casupole sono state visitate raggiungono una villa di un ricco proprietario e subito, non appena entrati, strepitando tutti insieme con aspre grida si fanno avanti in preda alla furia e per lungo tempo a testa bassa, contorcendo il collo con movimenti rapidi, facendo roteare in cerchio i capelli che scendono a penzoloni e prendendo addirittura a morsi la loro stessa carne, ed alla fine, con una spada a doppio taglio che portano con loro, ognuno tagliuzza le proprie braccia. Intanto uno di loro si dimena in modo ancora più selvaggio, e mentre emette dal profondo dei precordi dei respiri affannati e ripetuti come invasato dal divino spirito del nume, simula un furore che porta tormento... Con un vaticinio pieno di strepito, inventata la menzogna, inizia ad accusare e a diffamare se stesso, come se avesse ordito qualcosa contro la norma divina della santa religione ed inoltre lui stesso inizia a chiedere con insistenza per sé il giusto castigo di un delitto di cui colpevole ad opera delle sue stesse mani. E così preso uno staffile, che sempre è ornamento specifico e abituale di quei mezzi uomini, generosamente fornito di strisce torte di lanosa pelle di pecora e intrecciato con numerosi astragali di pecora, con i colpi dei numerosi nodi di quello si malmena in modo incredibilmente forte mostrando un ostinato ardimento di fronte al dolore dei colpi. Avresti potuto vedere il suolo bagnarsi della lordura del sangue effeminato per opera dei tagli inferti con i gladi e dei colpi degli staffili... Ma alla fine, o perché stanchi o perché comunque sazi del proprio strazio, posero fine a questa tortura, e mentre molti invero offrono a gara piccole monete di bronzo e persino d'argento non solo raccolgono quelle nell'ampia veste ma anche un barile di vino, latte, formaggi e una certa quantità di farro e di farina di prima qualità, e mentre alcuni offrono dell'orzo al portatore della dea, quelli con animo avido raccogliendo ogni cosa e stipandola in sacchetti preparati a bella posta per una tale questua li ammucchiano sul mio dorso, a tal punto che io continuo ad avanzare allo stesso tempo come granaio e come tempio dal momento che sono gravato dal peso di un carico evidentemente raddoppiato. Così vagabondando in questo modo depredavano tutta quella regione. In un certo villaggio rallegrati dall'abbondanza di un profitto un po' più abbondante organizzano lieti banchetti. Da un tale colono grazie

⁶⁴ Ap., *Met.*, IX, 9-10.

all'inganno di un mendace vaticinio ottengono un ariete molto grasso per saziare con il sacrificio di quello la Dea Syria affamata»⁶⁵.

Se ripensiamo alle parole di Cicerone che parlavamo di una deroga concessa dalla *Res publica* per la questua sacra accompagnata da manifestazioni orgiastiche relative al culto della Magna Mater, la liberalità che, invece, caratterizza le cerimonie di cui ci ha appena parlato Lucio ci fa ben intendere quanto fosse cambiato il clima “spirituale” pagano nel secondo ellenismo rispetto ai secoli della “prima” e della “seconda repubblica romana”.

Ma la Dea Syria, connessa ma non identificabile con la dea Atargatis venerata nella Siria settentrionale (laddove la Dea Syria era oggetto di culto soprattutto nella Siria meridionale), era, in realtà un'antica divinità siriana, conosciuta dai romani già nella seconda metà del II sec. a.C. quando, nelle testimonianze di Diodoro Siculo e di Floro compare come l'istigatrice di una rivolta servile capeggiata da un tale Euno, uno schiavo siriano che per chiamare gli altri schiavi alla rivolta simulò dell'entusiasmo profetico nel nome della dea⁶⁶; ed ancora prima, Catone il Censore metteva in guardia i Romani contro tutti quei ciarlatani per l'opera dei quali «ogni giorno si rischia che i contadini e gli schiavi si montino la testa dal momento che la loro vita così dura ha bisogno di sogni»⁶⁷. La dea aveva un santuario molto famoso nella città di Hierapolis-Bambyke, in Siria dove, pur facendo parte di una triade composta, oltre che dalla dea stessa, dal suo paredro e da un personaggio minore, finì con l'assurgere a ruolo di divinità di maggiore importanza. Lo pseudo-Luciano fornisce una descrizione dettagliata sia del santuario che delle statue della triade divina:

«Il tempio è orientato verso est... Un grande spazio si alza da terra per un'altezza di due tese, e su di essa poggia il tempio. La strada per salire a questo è di pietra, non molto grande. Per colui che sale il pronao si offre come una grande meraviglia ed è stato adornato con porte d'oro. All'interno il tempio rifulge per il molto oro ed anche il soffitto è tutto d'oro. Qui si respira un odore di ambrosia come quello della terra d'Arabia... All'interno del tempio vero e proprio c'è un *thalamos*; la salita è breve; non è fornito di porte, ma è del tutto aperto sul davanti. Mentre nel tempio grande entra chiunque, nel *thalamos* soltanto i sacerdoti, e neppure tutti ma quelli che sono più vicini agli dèi e che sono preposti all'intero complesso delle cerimonie religiose che riguardano il luogo sacro. Nel *thalamos* sono disposte le statue, una è Era, l'altra pur essendo Zeus la chiamano con un nome diverso. Entrambe sono d'oro ed entrambe stanno sedute; ma se dei leoni portano Era, l'altro invece poggia su dei tori. Ed invero la statua di Zeus raffigura in tutto e per tutto proprio Zeus sia nel capo, sia

⁶⁵ Ap., *Met.*, VII, 27-29.

⁶⁶ Diod. Sic., *Bibl. hist.*, XXXIV, 2; Flor., II, 7, 4.

⁶⁷ Cato, *Agr.*, V, 4.

nelle vesti, sia nel seggio, e neanche se lo volessi potresti assomigliarla ad altri se non a quello. A te che osservi, Era mostra un aspetto multiforme; infatti nel complesso, a dire il vero, è Era; eppure ha qualcosa di Atena, di Afrodite, di Selene, di Rea, di Artemide, delle Moire. Mentre in una mano tiene uno scettro, con l'altra un fuso, sul capo porta dei raggi, una corona turrata ed una cintura, colla quale adornano la sola Afrodite Urania... Sulla superficie è collocato tutt'intorno altro oro e pietre assai preziose, alcune delle quali bianche, altre colore dell'acqua, molte colore del vino, molte colore del fuoco; ad ancora molte pietre sardoniche, zaffiri e smeraldi... Sulla testa porta una pietra, si chiama *lychnis*, e il nome è relativo alla funzione. Di notte da questa promana una grande luce, per opera sua l'intero tempio risplende come se fosse illuminato dalle lampade; di giorno, invece, la luminosità si indebolisce; allo sguardo si mostra di un forte colore rosso come il fuoco... In mezzo a queste due statue ce n'è un'altra d'oro in nessun modo rassomigliante alle altre statue. Mentre non ha una forma propria, presenta comunque la natura degli altri dèi. Dagli Assiri è chiamata *semeion*, né un qualche nome proprio venne dato a questa, e neanche raccontano nulla della sua origine e del suo aspetto; mentre alcuni la riconducono a Dioniso, altri a Deucalione ed altri ancora a Semiramis; invero sulla sommità del suo capo è posta una colomba d'oro. Per questo motivo raccontano che questo *semeion* sia di Semiramide»⁶⁸.

Il nome di Semiramide ci rimanda alla città di Ascalona, sempre in Siria, e ad eventi mitici sui quali ci informa Diodoro Siculo:

«In Siria, dunque, c'è la città di Ascalona e non lontano da questa un lago grande e profondo e pieno di pesci. Lì accanto si trova un luogo sacro di una dea... che i Siriani chiamano Derceto la quale ha il volto di donna e tutto il resto del corpo a forma di pesce. Questo è il motivo. I più dotti fra gli indigeni raccontano che Afrodite, poiché era irata contro Derceto, la fece innamorare follemente di un bel giovane, uno di quelli che facevano sacrifici. Unitasi al siriano partorì una figlia; poi, però, vergognandosi delle sue colpe fece scomparire il giovane ed abbandonò la figlioletta in luoghi pietrosi e deserti; lei stessa infine, gettatasi nel lago per la vergogna, il dolore e il rimorso, mutò il suo corpo e divenne un pesce. Per questo ancora oggi i Siriani si astengono da questo animale e venerano i pesci come dèi. Riguardo al luogo dove la neonata venne abbandonata, giacché lì nidificava un gran numero di colombe in modo straordinario e per volere divino la fanciulletta venne nutrita da queste... E da allora e per questa ragione quelli che vissero in Siria onorarono le colombe come dee»⁶⁹.

Di un modo assolutamente particolare di espiare un'avvenuta mancanza a questa astensione da parte degli antichi abitanti della Siria ci informa un frammento di Menandro tramandatoci da Porfirio:

⁶⁸ Ps. Lucian., *Syr. D.*, 30-33.

⁶⁹ Diod. Sic., *Bibl. hist.*, II, 4, 2-6.

«Prendi ad esempio i Siri: se accade che quelli mangino del pesce a seguito della loro incontinenza, si gonfiano nei piedi e nel ventre; allora indossano un sacco, poi lungo la strada si mettono a sedere su del letame e placano la dea grazie (al sottomettersi) ad un'umiliazione più che completa»⁷⁰.

Di certo non si può parlare, alla luce delle fonti in nostro possesso, di un culto misterico proprio di queste divinità; l'unica località in cui, in qualche modo, parrebbero presupporci dei culti di mistero relativi alla Dea Syria è la città di Thuria in Messenia, dove, però, una tale evoluzione sarebbe da spiegare con l'influsso della vicina Andania sede di un culto misterico ben noto.

Se da Hierapolis-Bambyke ci spostiamo a Heliopolis Baalbek ritroviamo una triade divina formata da uno Iuppiter, da una Venere e da un Mercurio qualificati come *Heliopolitani* e con attinenze poco più che onomastiche con le divinità del panteon romano tradizionale. Questa volta, a differenza di quanto verificatosi nel caso della Dea Syria, è l'elemento maschile della triade a prevalere nella figura di Iuppiter Heliopolitanus. Il suo culto è sentito particolarmente nella città di origine, divenuta colonia romana, e in quei luoghi dell'impero dove ebbero stanza soprattutto uomini di provenienza siriana, in particolare i *Syri negotiatores* e i militari. Il dio, assimilato a Iuppiter Optimus Maximus, è rappresentato con il modio sul capo, impugna una sferza solare ed un fascio di spighe; su di una guaina a riquadri che avvolge il corpo sono riprodotti degli asterischi e i busti dei pianeti personificati; ai lati due tori. È chiaro il riferimento alla portata cosmica del dio di Heliopolis; una portata che non evade dai confini del grande *kosmos* come la *qualitas* della *salus* di cui si fa garante.

Ed un'altra divinità latrice di una *salus* che si esplica unicamente in ambito intracosmico è Iuppiter Dolichenus, un antico dio della tempesta di ascendenza hittito-hurrica, originario della Commagene e assimilato a Iuppiter Optimus Maximus, il cui culto si diffonde nel mondo imperiale romano in particolare durante la dinastia dei Severi e non soltanto in ambito militare. Uno dei suoi santuari più noti venne edificato a Roma sull'Aventino. La sua già antica belligeranza, sottolineata anche dall'abbigliamento militare di cui si veste in epoca imperiale, non gli impedisce di assurgere al rango di divinità dal respiro cosmico e dalle prerogative universali, ma anzi si rivela un substrato prezioso per questa evoluzione che lo porterà ad essere invocato in qualità di *conservator totius mundi* e *conservator totius poli*⁷¹. Nella maggior parte delle raffigurazioni appare abbigliato come un *imperator* con corazza a

⁷⁰ Porph., *De abst.*, IV, 15 = Men., *fragm.* 754, 73.

⁷¹ *CCID*, 376, 385.

lambrecchini e balteo da cui pende una spada, in testa ha il pileo (il berretto tipico delle divinità provenienti dall'oriente anteriore), con la destra impugna una scure bipenne e con la sinistra un fascio di folgori; spesso è in piedi sulla schiena di un toro in marcia. A volte è rappresentato in coppia con Iuno Regina la partecipazione della quale all'imagerie dolichena rafforza ulteriormente le qualità del suo “signore”⁷².

Ma il culto più noto, tra quelli di origine siriana, è sicuramente il culto di Adonis, diffusosi nel mondo greco molto presto e con caratteristiche precipue⁷³. Quell'Adonis di cui ci parla Saffo è già caratterizzato dal destino di morte e dall'essere legato ad Afrodite; la poetessa, infatti, dice: «Muore o Citerea il bell'Adonis: che faremo? Fanciulle, percuotetevi il petto e strappatevi i capelli»⁷⁴. Nel cosiddetto epitafio di Adonis, invece, si esorta un'Afrodite in lutto a smettere di piangere dato che dovrà farlo anche l'anno venturo⁷⁵, e Teocrito fa dire ad una nota cantante impegnata nell'esecuzione di un inno in onore del dio: «O caro Adonis, giungi qui e all'Acheronte unico fra i semidei, come si dice... O caro Adonis, mostrati benevolo anche per il prossimo anno; per noi che ci siamo rallegrate dunque giungesti, Adonis, quando tornerai sarai per noi di nuovo caro»⁷⁶. Questo lascia intendere chiaramente come Adonis sia soggetto ad un soggiorno obbligato ed altalenante di presenza e di assenza in cui il momento forte è proprio l'assenza che ne sottolinea una vicenda ancora una volta dolorosa e per di più, diciamo così, incompiuta dal momento che egli, ancora giovinetto, venne ferito a morte da un cinghiale. Così lo pseudo-Apollodoro racconta i luttuosi eventi:

«A causa dell'ira di Artemide, Adonis, essendo ancora giovinetto, durante la caccia morì colpito da un cinghiale. Esiodo lo dice figlio di Fenice e di Alfesibea, Paniassi di Teia re degli Assiri, il quale aveva una figlia di nome Smirna. Questa per l'ira di Afrodite, dal momento che non onorava la dea, venne fatta innamorare del padre e, avendo come complice la nutrice, giacque insieme all'ignaro padre per dodici notti. Ma quando quello se ne accorse, dopo avere sguainato la spada, si diede ad inseguirla; lei, vedendosi raggiunta, pregò gli dèi di diventare invisibile. Gli dèi, impietositi, la trasformarono nell'albero che

⁷² Tra le altre divinità originarie della Siria e della Commagene bisogna ricordare Aglibol e Malakbel, divinità maschili che rappresentano il sole e la luna, venerati a Roma e chiaro riflesso delle speculazioni astronomiche e astrologiche che caratterizzano la “fine del mondo antico”; accanto a loro non va taciuto il dio solare di Emesa trasferito a Roma per volontà di Elagabalo e che partecipò della sorte dell'imperatore.

⁷³ Lo stesso nome Adonis altro non è che un conio sul semitico *adon-i*, composto dal termine *adon*, cioè signore, e dall'aggiunta di *i*, che significa mio, più l'aggiunta del sigma tipico del nominativo greco.

⁷⁴ Sapph., fragm. 140 Voigt.

⁷⁵ Ps. Bion., I, 97-98.

⁷⁶ Theocr., XV, 136-144.

loro chiamano mirra. Dopo dieci mesi rompendosi l'albero, nacque Adonis che Afrodite, per la sua bellezza, benché fosse soltanto un infante, all'insaputa degli dèi, dopo averlo nascosto in un'arca, affidò a Persefone. Quella non appena lo vide, non volle restituirlo. Rinviato il giudizio a Zeus, l'anno venne diviso in tre parti e si stabilì che per una parte dell'anno Adonis rimasse per conto suo, per un'altra parte presso Persefone e per l'altra parte ancora presso Afrodite. Adonis, però, riservò ad Afrodite anche la propria parte. In seguito Adonis, mentre cacciava, colpito da un cinghiale morì»⁷⁷.

Sul momento dell'evoluzione in senso misterico del culto di Adonis la questione rimane *sub iudice*, mentre è assolutamente improprio parlare di una resurrezione dello stesso dio nonostante le testimonianze di Origene e di Gerolamo. L'alessandrino dice:

«Colui che presso i Greci si chiama Adonis dicono che presso gli Ebrei e i Siriani si chiami Thammuz, e dunque in quel passo di Ezechiele si indicavano le donne che stanno sedute sul vestibolo della porta del tempio del Signore rivolta a borea e che secondo un certo costume locale piangono Thammuz. Infatti ogni anno sembrano celebrare dei riti iniziatici, dapprima invero lo piangono come un defunto, e poi si rallegrano per lo stesso che ritorna dai morti, e coloro che sono abili nella interpretazione dei miti greci come della cosiddetta teologia mitica dicono che Adonis sia il simbolo dei frutti, i quali sono piante quando vengono seminati ma una volta che tornano fanno gioire in questo modo gli agricoltori con il loro germogliare»⁷⁸.

Ed a lui fa eco Gerolamo quando dice:

«Quell'Adonis del quale abbiamo parlato, in lingua ebraica e siriana è chiamato Thammuz. Secondo un mito pagano si racconta che nel mese di giugno un giovane bellissimo, amasio di Venere, venne ucciso e poi tornò a vivere; per questo motivo chiamano proprio il mese di giugno con il suo nome e celebrano in suo onore ogni anno una festa solenne durante la quale prima viene piantato dalle donne come morto e poi, nel momento in cui ritorna a vivere, viene e cantato e lodato... Gli stessi pagani, che accompagnano col pianto e con la gioia l'uccisione e la resurrezione di Adonis, interpretano con acume i racconti di questo tipo dei poeti che presentano motivo di disonore: ritengono che di questi momenti l'uno si richiami ai semi che muoiono nella terra e l'altro alle messi grazie alle quali i semi, oramai morti, tornano a nascere»⁷⁹.

Queste due testimonianze non attestano altro che una possibile evoluzione in chiave misterica di un culto rivolto ad una divinità che sperimenta dei *pathe*, che

⁷⁷ Ps. Apoll., *Biblioth.*, III, 14, 4.

⁷⁸ Orig., *in Ezech.*, 8, 12.

⁷⁹ Hieron., *in Ezech.*, III, 8, 14.

scende negli inferi e da questi risale ma per tornarvi. È lecito pensare che i nostri autori, in particolare Gerolamo, abbiano parlato di resurrezione alla luce della “vicenda” di Gesù di Nazareth, per analogia con la narrazione dei vangeli. Una conferma di questa interpretazione ci viene data dall'inno orfico ad Adonis il quale recita così:

«Ascolta me che ti invoco, ottimo demone, dai molti nomi, / dalla molle chioma, amante della solitudine, ricco di canti desiderabili / Eubuleo, dai molti aspetti, nutrimento manifesto di ogni cosa, / fanciullo e fanciulla, tu che sempre sei fiorente in ogni cosa, Adonis, / che ti spegni e che ti accendi durante le stagioni belle che si susseguono in circolo / favorisci la vegetazione, dalle due corna, molto amato, onorato di piante, / dal bell'aspetto, che ti rallegri della caccia, dalla folta chioma, / di animo amabile, germoglio dolce di Cipride, virgulto di Eros, / tu che sei stato generato nel letto di Persefone dalle trecce da amare, / che una volta dimori sotto il Tartaro oscuro, / e poi di nuovo porti all'Olimpo il corpo dai frutti maturi / giungi, beato, portando i frutti della terra agli iniziati»⁸⁰.

Qui è chiara l'allusione diretta ad un Adonis che non sale dagli inferi una volta per tutte, ma che vive un'alternanza di presenza/assenza che vede interessati in maniera inversamente proporzionale il regno degli inferi e il mondo degli uomini e degli dèi.

Dal punto di vista storico-religioso questo *excursus* sul culto di mistero della Demetra eleusina e sui culti orientali, misterici o meno che si diffondono nel mondo romano, in particolar modo durante il secondo ellenismo, si fonda tutto su di una “endiadi” formata dai termini “religioni di mistero” da una parte e “salvezza” dall'altra. Dal punto di vista della portata misterica di culti specifici abbiamo visto quanto una vicenda dolorosa, anche se non necessariamente luttuosa, sia alla base di una sua connotazione in tal senso. I culti senza dubbio misterici, quali quello di Demetra e Persefone, di Iside, di Mithra, e quelli potenzialmente misterici, come il culto di Cibele ed Attis con il connesso taurobolio e, forse, di Afrodite e Adonis, e di Sabazio sono tutti caratterizzati da una divinità che soffre e proprio grazie alla sua sofferenza così vicina a quella degli uomini finisce per fondare un culto esoterico ed iniziatico i cui fruitori saranno garantiti circa una *salus* che è tanto una buona salute in questa vita che una salvezza nel mondo dei morti, salvezza che si realizza grazie ad un soggiorno privilegiato in un aldilà altrimenti terribile. Per i seguaci del dio Mithra, invece, è ipotizzabile una salvezza che si realizza con l'uscita da questo mondo verso il cielo delle stelle fisse; da un mondo che, lo ripetiamo, è un mondo positivamente inteso perché regolato definitivamente dall'intervento mitico del dio tauroctono. Ma

⁸⁰ *Hymn. orph.*, LVI.

una vicenda patita dalla divinità, da sola, non basta. È necessario che i fedeli possano partecipare ad un rituale iniziatico ed esoterico, magari esemplato sull'esperienza patita della loro divinità, capace di cambiare il loro *status* una volta portato a termine il rito misterico.

Sui culti di Afrodite e Adonis, di Cibele ed Attis, e di Sabazio, anche se non possediamo testimonianze inequivocabili, non è impensabile ipotizzare un loro sviluppo in chiave misterica avvenuto durante il secondo ellenismo. Se così fosse anche questi culti prometterebbero una *salus* da intendersi tanto come buona salute che come salvezza, se pure intesa nei termini sopra presentati. Nei misteri non ci si salva da un peccato di cui dei mitici protoplasti si sono macchiati e di cui tutta l'umanità paga le conseguenze, al contrario si viene introdotti *ad personam* ad una realtà di privilegio che è tale proprio perché non rivolta in chiave missionaria a tutta l'umanità ma riservata a coloro che, come nel caso di Lucio, il protagonista delle *Metamorfosi* di Apuleio, vengono scelti dalla stessa divinità.

Le divinità invece, per le quali non è neanche ipotizzabile un culto di mistero, quali Ma-Bellona, Iuppiter Heliopolitanus e Iuppiter Dolichenus, si fanno più semplicemente garanti di una *salus* da leggersi come ottenimento, ri-ottenimento e mantenimento di una *bona salus* di natura esclusivamente intramondana che, nonostante questo limite evidente per la nostra Weltanschauung, dovette essere comunque cara agli uomini del secondo ellenismo se, proprio in tale periodo, anche divinità di questo tipo conobbero il loro più grande successo.

Postilla⁸¹. Contemporaneamente al successo dei culti orientali si afferma anche l'ermetismo. Questo è un termine di conio moderno ed indica una tradizione letteraria e sapienziale di lingua greca. Esso trova giustificazione nel fatto che una tale letteratura è attribuita alla parola ispirata e rivelatrice di Ermete Trismegistos, identificato col dio egiziano Thot. La tradizione ermetica si articola nel filone cosiddetto popolare ed in quello dotto. Del primo fanno parte testi tecnico-pratici relativi all'astrologia, alla magia ed all'alchimia, vere e proprie scienze durante l'ellenismo. Fra questi testi i più significativi sono il *Liber Hermetis Trismegisti*, i papiri magici greci e l'opera alchemica di Zosimo. Specialmente nell'opera di quest'ultimo un sapere "scientifico" tout court, quale la tecnica di trasformare la

⁸¹ Se un intero capitolo dedicato alla vita del cardinale Borromeo può essere tralasciato da uno dei venticinque lettori fedeli al Manzoni senza che la Storia abbia a perdere il suo sugo, si figuri il lettore di queste pagine l'importanza che può avere la postilla che segue nell'economia del presente contributo anch'esso, in qualche modo "promesso" e, di certo, non meno "utile" della postilla che lo conclude.

materia, si erge fino a diventare simbolo della rigenerazione dell'uomo interiore. È proprio in passaggi come questi che si può cogliere la presenza dell'ermetismo filosofico. A questo vengono attribuiti i libri che compongono il *Corpus Hermeticum*, l'*Asclepius* e tutta una serie di frammenti fra cui la *Kore kosmou*, alcuni dei codici rinvenuti a Nag Hammadi e testi tradotti in lingua armena. Comune, anche se a livelli diversi, è la *Weltanschauung* che è alla base dei due distinti filoni nei quali si articola l'ermetismo: una *sympatheia* universale che lega misteriosamente tutti gli elementi del cosmo inteso come un tutto unico. Tutto è permeato dell'energia divina e l'uomo stesso è inserito profondamente e armonicamente in questo *unus mundus*. Nell'*Asclepius* l'uomo è un essere meraviglioso perché ha natura composita. Egli infatti trapassa nella natura divina come se fosse un dio, conosce il genere dei dèmoni e disprezza quella parte di sé che appartiene alla natura umana, perché ripone la sua fiducia nell'altra parte, che è divina. In altre parole, l'uomo è congiunto agli dèi perché la sua natura divina lo unisce ad essi, mentre disprezza nel suo intimo quella parte di sé per cui è terreno. In posizione intermedia l'uomo ama quegli esseri che sono sotto di lui, mentre è amato da quelli che sono al di sopra. D'altro canto l'universo stesso è un secondo dio, un dio sensibile, e l'uomo, quale terzo dio, è chiamato a contemplarlo. L'uomo è chiamato ad occuparsi della terra, con le varie tecniche (agricoltura, navigazione, scambi), senza le quali il mondo non può essere perfetto.

Il genere più diffuso tra i testi dell'ermetismo dotto è quello nel quale un maestro rivela ad un discepolo un insegnamento di tipo gnostico e sapienziale, di natura soteriologica.

L'aspirazione a conoscere Iddio costituisce il trait d'union fra questi diversi trattati che risentono, alcuni, della cosmogonia biblica e della liturgia giudaica, altri dello gnosticismo ed altri ancora del platonismo. Ed è proprio il modello platonico del *Timeo* a caratterizzare uno scritto come il *Poimandres* nel quale la parziale negatività del cosmo plasmato da un demiurgo *afthonos* è dovuta alla negatività intrinseca della materia. La visione pessimistica dei trattati dell'ermetismo dotto è sostanzialmente di natura psicologica: l'anima, irriducibile al corpo nel quale si è incarnata, tende a liberarsi da questo. La sua vicenda si realizza in cosmo che, debitore della tradizione ottimistica platonica, nella sua essenza è divino e manifestazione visibile di Iddio.

Tutti i trattati del *Corpus Hermeticum* sono caratterizzati da questa necessità propria dell'anima di evadere dal corpo e dal mondo della materia, della *genesis* per riunirsi con il dio trascendente. In questo modo l'anima realizza quella che è la sua dimensione divina anche quando essa si prende cura del cosmo stesso.

Così l'ermetismo finisce col manifestarsi soprattutto come una via di salvezza di natura sofica e rivelata, volta a cogliere l'elemento che unifica e fonda il tutto. Tale

elemento è presente nell'intimo di colui che ne è stato reso cosciente e può identificarsi con il fondamento del cosmo inteso come un tutto divino oppure può coincidere con il dio trascendente, quale l'intelletto supremo del *Poimandres*.

Bibliografia di orientamento

Naturalmente la bibliografia specialistica sui culti di mistero è oltremodo vasta. Data la natura e la finalità di questo scritto abbiamo preferito indicare i contributi salienti rimandando ad essi per uno specifico approfondimento sia della tematica presentata che della connessa bibliografia. Si segnalano, comunque, come indispensabili per una trattazione sistematica dei culti orientali (colti tanto nelle loro caratteristiche precipue che nella rispettiva diffusione nel mondo imperiale romano) la collana curata da M. J. Vermeseren, dal titolo *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine*, Leiden 1961 ss. (con la morte del curatore la collana è continuata pur mutando il nome in *Religions in the Graeco-Roman World*, edita sempre a Leiden, ed a cura di R. van den Broek, H. J. W. Drijvers, H. S. Versnel), la collana curata da H. Temporini e W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neuen Forschungen*, edita a Berlino e a New York 1972 ss., le voci e le monografie presenti sui seguenti repertori ed enciclopedie: W. H. Roscher (a cura di), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Lipsia 1884-1937; G. Pauly, G. Wissowa (a cura di), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart - Münster 1893-1972; E. De Ruggiero (a cura di), *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Roma 1895 ss.; R. Bianchi Bandinelli et al. (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte antica*, Roma 195-1997; G. Castellani (a cura di), *Storia delle Religioni*, Torino 1970-1971; A. di Nola et al. (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970-1976; K. Ziegler, W. Sontheimer, H. Gärtner (a cura di), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1975; AA. VV., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich - München 1981-1989; M. Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, New York - London 1986 (di quest'opera, in Italia, è iniziata un'edizione tematica a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Milano 1993 ss.), G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Torino 1993; S. Hornblower, A. Spawforth (a cura di), *The Oxford Classical Dictionary*, III ed., Oxford - New York 1996.

Tra le testate delle riviste scientifiche che presentano contributi relativi alla problematica presentata si segnalano: *Archiv für Religionsgeschichte*, *Archiv für Religionswissenschaft*, *Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, *Giornale italiano di Filologia*, *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, *Harvard Theological Review*, *The Journal of the Mithraic Studies*, *The Journal of the Roman Studies*, *The Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, *Latomus*, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*,

Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana, La Parola del Passato, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Revue des Etudes Anciennes, Revue des Etudes Grecques, Revue de l'Histoire des Religions, Religioni e Società, Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Studi Romani, Syria.

Nella bibliografia che segue la collana *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine* è abbreviata con la sigla *EPRO*; la collana *Religions in the Graeco-Roman World* con la sigla *RGRW*.

AA. VV., *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, Berlin 1863 ss.

AA. VV., *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9 - 11 juin 1971)*, Paris 1973.

AA. VV., *Mystères et syncrétismes, Etudes d'Histoire des religions*, 2, Paris 1975.

AA. VV., *Adonis. Relazioni del Colloquio di Roma, 22-23 maggio 1981*, Collezione di Studi fenici, 18, Roma 1984.

E. A. Arslan et al. (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia (Catalogo della mostra su Iside. Il mito, il mistero, la magia. Milano, Palazzo Reale, 23 febbraio-1° giugno 1997)*, Milano 1997.

M. G. Bellelli, U. Bianchi (a cura di), *Orientalia sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana, Studia Archaeologica*, 84, Roma 1997.

U. Bianchi, *La religione greca*, Torino, 1975.

U. Bianchi, *The Greek Mysteries, Iconography of Religions*, XVII, 3, Leiden, 1976.

U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.

U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy, Supplements to Numen*, 38, Leiden 1978.

- U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma ed Ostia (Roma - Ostia, 23-31 marzo 1978)*, *EPRO*, 80, Leiden - Roma 1979.
- U. Bianchi, M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su "La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano (Roma, 24-28 settembre 1979)*, *EPRO*, 92, Roma 1982.
- U. Bianchi et al., *Le civiltà del mediterraneo e il sacro* = J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, III vol., Milano 1992.
- C. Bonnet, A. Motte (a cura di), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Roma, Accademia Belgica, 25-27 septembre 1997)*, Bruxelles - Rome 1999.
- Ph. Borgeud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.
- L. Bricault (a cura di), *De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques (Poitiers - Futuroscope 8-10 avril 1999)*, *RGRW*, 140, Leiden - Boston - Köln 2000.
- W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge [MA] 1987 (trad. it.: *Antichi culti misterici*, Roma - Bari 1989).
- A. Camplani (a cura di), *Scritti ermetici in copto, Testi del Vicino Oriente antico*, 8, *Letteratura egiziana gnostica e cristiana*, 3, Brescia 2000.
- F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899.
- F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, III ed., Bruxelles 1913.

- F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, IV ed., Paris 1929 (trad. it., redatta, però, sulla II ed. francese: *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913, rist. Roma - Bari 1967).
- M. de Boer, T. A. Edridge (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978*, EPRO, 68, Leiden 1978.
- E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (trad. it.: *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970).
- J. Duchesne-Guillemin (a cura di), *Etudes mithriaques. Actes du 2ème Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Acta Iranica, 17, Téhéran - Liège.
- F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranéen*, EPRO, 26, Leiden 1973.
- F. Dunand, P. Lévêque (a cura di), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, EPRO, 46, Leiden 1975.
- R. Duthoy, *The taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO, 10, Leiden 1969.
- M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1965 (trad. it.: *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia 1980).
- S. Ensoli, E. La Rocca (a cura di), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma, 2000.
- M. Farioli, *Le religioni misteriche, Tascabili Xenia*, 94, Milano 1998.
- S. Fasce, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova 1978.

- J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, London 1970 (trad. it: *Le religioni nell'impero romano*, Roma - Bari 1989).
- A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, III ed., Paris 1950-1954.
- A. J., Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954.
- A. J. Festugière, *Etudes de religion greque et hellénistique*, Paris 1972.
- A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Paris 1967 (trad. it.: *Ermetsimo e mistica pagana*, Genova 1991).
- G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986.
- J. Gwin Griffiths, *Apuleios of Madaura, The Isis-Book (Metamorphoses, Book, XI)*, *EPRO*, 39, Leiden 1976.
- Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, *EPRO*, 59, Leiden 1977.
- Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, Montreal 1985.
- H. Hepding, *Attis seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.
- J. R. Hinnells (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975.
- J. R. Hinnells (a cura di), *Studies in Mithraism. Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, *Storia delle Religioni*, 9, Roma 1994.

- M. Hörig, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien, Alter Orient und Altes Testament*, 208, Berlin 1979).
- M. Hörig, E. Schwertheim, *Corpus cultus Iovis Dolicheni (CCID)*, *EPRO*, 106, Leiden 1987.
- A. Jaime, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona 2001.
- H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (a cura di), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of mediterranean and Near Eastern Religions, Studies in the History of Religions*, 65, Leiden 1995.
- E. N. Lane (a cura di), *Cybele and Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, *RGRW*, 131, Leiden - New York - Köln 1996.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986 (trad. it.: *Pagani e cristiani*, Roma - Bari 1991).
- J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969*, *EPRO*, 18, Leiden 1972-1991.
- F. Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères*, Paris 1977.
- M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO*, 22, Leiden 1972.
- L. H. Martin, *Hellenistic Religion. An Introduction*, New York - Oxford 1987.
- M. W. Meyer (a cura di), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, San Francisco 1987.
- R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts. 1984 (trad. it.: *Mithra*, Genova 1988).

- R. Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart 1995.
- P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Rennes 1951
- P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960.
- C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, *Biblioteca di studi antichi*, 47, Pisa 1983.
- C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia 2000.
- A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford 1961 (trad. it.: *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma - Bari 1974)
- A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972.
- A. D. Nock, A. J. Festugière (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Paris 1945-1954.
- P. Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, *Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, 3, Helsinki 1996.
- A. Proto, *Ermete Trismegisto. La teurgia come via teosofica*, Milano 1995.
- A. Proto, *Ermete Trismegisto. Gli inni: le preghiere di un santo pagano*, Milano 2000.
- S. Ribichini, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, *Studi semitici*, 55, Roma 1981.

- J. Ries (a cura di), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-neuve (20-21 novembre 1984)*, *Homo religiosus*, 13, Louvain-la-neuve 1986 (trad. it.: *I riti di iniziazione*, Milano 1989).
- J. Ries (a cura di), *Osirisme et monde hellénistique. Rencontre de la religion égyptienne et de la pensée grecque*, *Colloque d'Information et Enseignements*, 12, II ed., Louvain-la-Neuve 1989.
- L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley - Los Angeles - London 1999.
- D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, II ed., Roma 1979.
- E. Sanzi, *Misteri, soteriologia, dualismo. Ricerche storico-religiose*, Roma 1996.
- E. Sanzi, *Soteriologia, escatologia e cosmologia nel culto di Mithra, di Iside e Osiride e di Iuppiter Dolichenus. Osservazioni storico - comparative* (tesi di dottorato), Roma 1997.
- G. Sfameni Gasparro, *L'ermetismo*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, VI ed., Torino 1971, III vol., pp. 395-421.
- G. Sfameni Gasparro, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico romano*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, VI ed., Torino 1971, III vol., pp. 423-564.
- G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele et Attis*, *EPRO*, 103, Leiden 1985 (ed. ingl. di: *Soteriologia e aspetti mistici del culto di Cibele e Attis*, *Gnosis*, 1, Palermo 1979).
- G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, *Storia delle Religioni*, 3, Roma 1986.
- G. Sfameni Gasparro, *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, Roma - Bari 1994, I vol., pp. 409-452.

- G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Hierà, 2, Cosenza 1988 (in particolare i contributi di E. Sanzi, *La coppia Serapis ed Isis in due bassorilievi dolicheni conservati nei Musei Capitolini*, pp. 199-218; M. G. Sfameni, *Le aretologie isiache: aspetti ellenistici di una divinità egiziana*, pp. 219-238)
- S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW, 124, 1995.
- B. M. Tordini Portogalli (a cura di), *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio* (con introduzione di G. Filoramo), *Religioni e Miti*, 106, Milano 1991.
- M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis- Religion*, *Subsidia Epigraphica*, 12, Hildesheim - Zürich - New York 1985.
- R. Turcan, *Les religions orientales dans l'Empire Romain*, in H. Ch. Puech (a cura di), *Histoire des Religions*, Paris 1972, II vol., pp. 33-80 (trad. it.: *Le religioni orientali nell'impero romano*, in H. Ch. Puech, *Le religioni del mondo classico*, Roma - Bari 1993, pp. 241-292).
- R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, *EPRO*, 42, Leiden 1975.
- R. Turcan, *Numismatique romain du culte métrouaque*, *EPRO*, 97, Leiden 1983.
- R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris 1985 (trad. it.: *Eliogabalo e il culto del sole*, Genova 1991).
- R. Turcan., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, II ed., Paris 1992.
- R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, II ed., Paris 1993.
- N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Roma 1930.

- P. L. Van Berg, *Répertoire des sources grecques et latines (sauf le De Dea Syria)*, *EPRO*, 28, Leiden 1972.
- M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mitriachae (CIMRM)*, The Hague 1956-1960.
- M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, *EPRO*, 9, Leiden 1966.
- M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.
- M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, *EPRO*, 50, Leiden 1977-1989.
- M. J. Vermaseren (a cura di), *Die orientalischen Religion in Römerreich (OrRR)*, *EPRO*, 93, Leiden 1981.
- H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, *Studies in Greek and Roman Religion*, 6, I, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, I, II ed., Leiden - Boston - Köln 1998.
- G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.