

Ennio Sanzi

BREVI SUGGERZIONI STORICO-RELIGIOSE  
SU DUE ASPETTI DELLA RELIGIOSITÀ  
DI ETÀ IMPERIALE ROMANA  
*AD USUM DISCIPULORUM\**

a) *I sogni.*

Da Artemidoro di Daldis e da Elio Aristide, fino a giungere a Sinesio di Cirene sappiamo quanto spazio il secondo ellenismo abbia riservato alla dimensione onirica<sup>1</sup>, questo anche senza volere considerare le frequenti attestazioni formulari relative alla dimensione medesima testimoniante specificamente dall'epigrafia relativa ai culti riservati agli dei alessandrini<sup>2</sup>. Basti qui riportare la teoria generale su fenomeni di tal genere formulata da un oniromante di professione quale Artemidoro e da lui stesso posta a fondamento e a garanzia della propria abilità di interprete di sogni. L'autore, infatti, distingue tra sogni profetici, ovverosia sogni capaci di lasciare presagire quello che accadrà (soprattutto se letti da uno specialista), e sogni non profetici, vale a dire quelli che rimandano a ciò che esiste e sono generati più semplicemente dal riaffiorare delle passioni dell'anima e del corpo durante il sonno. Artemidoro si dedica ai primi che divide ulteriormente in diretti e simbolici; questi ultimi, a loro volta, vengono distinti in personali, impersonali, comuni, pubblici e cosmici in relazione alle attinenze del contenuto del sogno<sup>3</sup>. Al di là di queste schematizzazioni dovute certo alla professione del daldiano, l'autobiografica onirica di Elio Aristide ci lascia bene intendere come, a livello individuale, si potesse comunque derogare nei confronti di tale sistematizzazione che prevedeva in ogni caso il ricorso all'esperto di

---

\* Di queste due brevi suggestioni la prima è tratta da un mio contributo in corso di stampa (E. Sanzi, *Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche*, in O. Cordovana, M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica. Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico, Catania*) ed adattata secondo le finalità precipue che caratterizzano e nobilitano il "progetto" *Chaos & Kosmos. In ricordo di Tommaso Marciano*. Proprio al mio amico Tommaso, splendido e concreto sognatore, così come ai Suoi ed ai miei studenti che sanno sognare e vivere davvero a dispetto di una realtà troppo spesso irreale sono dedicate le pagine che seguono.

<sup>1</sup> Si veda: E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978, part. pp. 119 ss.; E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1988, part. 35 ss.; D. Del Corno, 1978; G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988; P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994; M. Dorati, G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in O. Pecere, A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco latino. Atti del Convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino 1996, pp. 343-372.

<sup>2</sup> L. Vidman (a cura di), *Silloge inscriptionum religioni Isiacae et sarapiacae*, Berlin 1969, nn. CE 66, 210, 348, 380, 382, 402, 415, 479, 612, 653, 706.

<sup>3</sup> Si veda: D. Del Corno (a cura di), Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Milano 1993<sup>5</sup>, part. pp. XXVIII ss.

oniromantica; e questo soprattutto se si aveva la convinzione di essere prescelti dalla divinità.

Relativamente all'onirologia tarda il Dodds, sulla scorta di autori che vanno da Artemidoro a Niceforo Gregora<sup>4</sup>, distingue il sogno simbolico, dall'*horama* (visione) e dal *chrematismos* (oracolo): mentre il primo riveste di metafore un qualche significato che può essere compreso soltanto dalla ragione, il secondo si rivela come una esplicita pre-rappresentazione di un avvenimento che accadrà, mentre nel terzo un personaggio rispettato e/o autorevole quale un genitore, un sacerdote o addirittura la stessa divinità, rivela in maniera diretta un evento futuro e/o un preciso atteggiamento da tenere<sup>5</sup>. Facendo riferimento all'analisi del Dodds, il Nicosia nota che «schematizzando [...] si può affermare che la tarda oniologia distingue tra *enypnion* (*insomnium*), manifestazione onirica sprovvista di valore mantico, *oneiros*, *oneiron*, *onar* (*somnium*), sogno simbolico che affida all'interpretazione l'intelligenza del proprio significato, *chrematismos* (*oraculum*), rivelazione o premonizione in forma diretta, *horama* (*visio*) esplicita prefigurazione di eventi futuri, e *phantasma* (*visum*), visione comprendente le fantasia ipnagogiche e gli incubi. All'interno di questa terminologia, in parte ignorata e in parte arricchita con apporti e combinazioni personali, Elio Aristide si muove con assoluta disinvoltura discostandosi da ogni rigido schema classificatorio»<sup>6</sup>.

Proprio nella disinvoltura del retore prediletto da Asclepio/Esculapio possiamo cogliere uno dei tratti della spiritualità dell'epoca e riconducibile all'interno di quel concetto di religione personale magistralmente studiato dal Cumont, dal Nock e dal Festugière<sup>7</sup>. In questo tipo di esperienza la dimensione onirica è assolutamente privilegiata; è qui che la divinità si mostra in maniera manifesta per impartire i suoi ordini e per offrire il proprio soccorso. Alle testimonianze epigrafiche che rivelano con quanta frequenza Iside, Osiride e Serapide si presentassero in sogno ai propri fedeli e quanto fosse provvidenziale il loro intervento<sup>8</sup>, si affiancano quelle letterarie. Nel sogno di Teletusa raccontato da Ovidio una Iside così manifesta da far dubitare la sua fedele circa il proprio stato di sonno o di veglia si rivolge a lei in prima persona per garantirle incolumità e salvezza e dice: «Io sono la dea che soccorre e, pregata con sincerità, porto il (mio) aiuto; non deplorerai di avere venerato un nume ingrato»<sup>9</sup>. Ed ancora Elio Aristide, benché veneri specificamente un Asclepio/Esculapio oltremodo benevolo nei suoi confronti, manifesta sincera

---

<sup>4</sup> Si veda: D. Del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano 1969.

<sup>5</sup> E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale...* cit., part. pp. 128 ss.

<sup>6</sup> S. Nicosia, *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in G. Guidorizzi, *Il sogno in Grecia...* cit., p. 186, nota 4.

<sup>7</sup> Si veda, almeno: F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949; A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks and the Romans*, Berkeley-Los Angeles 1954; A.D. Nock, *Essays on the Religion and the Ancient World* (a cura di Z. Stewart), Oxford 1971; A.J. Festugière, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

<sup>8</sup> Si veda: *supra*, nota 2.

<sup>9</sup> Ov., *Met.*, IX, 699 ss.

meraviglia nell'aver ricevuto in sogno la seguente visione: «Vi erano le scale che delimitano il mondo sotterraneo da quello superiore, e il potere del dio che si estendeva su entrambi, ed altre cose che incutevano un senso di meraviglia e di sgomento, e che forse non è neppure il caso di divulgare; sicché, con mia grande gioia, quelle immagini mi apparvero come segni particolari del favore di Asclepio/Esculapio. Il dato fondamentale riguardava la potenza del dio, nel senso che Serapide è capace, anche senza veicoli e senza corpi, di condurre gli uomini dovunque voglia. Tali furono gli elementi di quella iniziazione; e mi svegliai che non era facile riconoscermi. Mi veniva inoltre prescritto un sacrificio da rendere a Zeus, in attesa di un responso, che fu tributato come se fosse di Serapide ma nello stesso tempo anche di Zeus»<sup>10</sup>. Proprio da passi come questo si può evincere la connessione profonda che è potuta intercorrere tra Serapide ed Asclepio/Esculapio nella vicenda di Elio Aristide, infatti in quest'autore una tale connessione «attinge il centro vitale stesso della sua vicenda esistenziale tutta articolata sul tema della malattia, della guarigione e dell'attività onirica e visionaria. Questo tema, di fatto, si svolge senza soluzione di continuità nel contatto prima con le due divinità egiziane, e preminentemente con Serapide, in Egitto e a Smirne, e quindi nella dedizione ad Asclepio/Esculapio, che tuttavia non nega il precedente rapporto ma anzi si pone nel solco di esso»<sup>11</sup>.

Ma laddove si assiste al trionfo delle divinità alesandrine, e di Iside in particolare, è di certo ne *Le Metamorfosi* di Apuleio. Qui c'è posto per un Lucio che non è semplicemente salvato da Iside in persona, ma che è potuto *redire ad homines* soltanto per l'intervento "materno" e provvidenziale della dea. Questa, apparsagli in sogno nel momento più acuto della sua disperazione, non esita, secondo lo schema proprio delle aretologie, ad autoproclamarsi «divinità unica il cui nome tutto il mondo venera in forma varia con riti diversi e sotto molteplici nomi»<sup>12</sup>. Dopo questa autoproclamazione e dopo essersi dichiarata commossa dalle sventure in cui è incappato Lucio caduto vittima della propria *nefaria curiositas* la dea lo rassicura: «Allontana le lacrime, poni fine ai (tuoi) lamenti, allontana una volta per tutte la (tua) tristezza: oramai, grazie al mio intervento provvidenziale, inizia a sorgere il giorno della tua salvezza»<sup>13</sup>.

Questa convinzione secondo la quale durante il sonno gli dèi si manifestano apertamente ed ancora più apertamente intervengono a sostegno dei propri fedeli ai

---

<sup>10</sup> Aristid, *Or.* III, 48 (Tr. Nicosia)

<sup>11</sup> G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002, p. 246.

<sup>12</sup> Apul., *Met.*, XI, 5.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

quali impartiscono ordini che non devono essere disattesi, è attestata ancora nell'opera di Sinesio di Cirene, dove nel sogno l'anima può addirittura congiungersi con l'intelligibile; egli infatti afferma: «Gli oracoli caldaici hanno bene suddiviso l'attribuzione dell'apprendimento. L'uno – dicono – viene istruito da sveglia, l'altro nel sonno; ma nella veglia è l'uomo che insegna, il dormiente invece lo feconda di sua forza il dio»<sup>14</sup>. Naturalmente siamo nell'ambito del neoplatonismo e lo stesso Sinesio, in particolare, era stato allievo di Ipazia, quindi, nella sua visione, la conoscenza che si avvale della dimensione mistica ha un proprio spessore imprescindibile; meglio, è specialmente nel sogno che l'anima vede in qualche modo sublimata la propria natura divina. Infatti parlando della mantica da sogno dalla quale, per sua stessa ammissione, trasse grande giovamento nel corso dell'ambasceria a Costantinopoli nel triennio 399-402, Sinesio arriva a sostenere che «tale tipo di mantica è alla portata di tutti, è il buon genio di ciascuno, capace di alleviare anche le cure di chi si è risvegliato. Saggia è quell'anima che si mantiene libera dall'assalto delle sensazioni esterne che le attirano ogni sorta di elementi estranei. Le rappresentazioni tutte che ha in sé e che riceve dall'intelletto, l'anima le trasmette, quand'è sola, a quanti si ripiegano nella loro interiorità e così comunica loro ciò che proviene dal divino. Infatti, poiché tale è la condizione dell'anima, un dio mondano convive con lei, in ragione della comune origine della natura di entrambi»<sup>15</sup>. L'insieme di queste testimonianze aiuta a ricostruire secondo una prospettiva tutta storico-religiosa il clima generale del secondo ellenismo, un clima nel quale alla dimensione onirica si riconosce, come già nei secoli precedenti, un valore proprio in quanto realtà pari o addirittura superiore a quella della quotidianità nella quale gli uomini, da svegli, vigilano ed agiscono.

## b) *Plutarco e la demonologia medio-platonica*

Prima di entrare nel merito della speculazione demonologia tipica del medio-platonismo<sup>16</sup>, non sarà inutile un rapido *excursus* intorno all'attestazione ed al

---

<sup>14</sup> Synes., *De insomn.*, 4 (trad. Garzya).

<sup>15</sup> Synes., *De insomn.*, 14 (trad. Garzya).

<sup>16</sup> La bibliografia sul medio-platonismo e sulla demonologia risulta essere oltremodo vasta. Tuttavia, alla luce della destinazione specificamente didattica di queste suggestioni si citeranno di seguito i contributi più significativi, specialmente quelli relativi al rapporto fra Plutarco e questa corrente filosofica: U. Bianchi, *Plutarco e il dualismo*, in F. Brenk, I. Gallo (a cura di), *Miscellanea plutarchea. Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, *Quaderni del Giornale filologico ferrarese*, 8, Ferrara 1986, pp. 111 ss.; S. Chiodi, *Tematica ierogamica nel De Iside*, *ivi*, pp. 121 ss.; F.E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, ANRW, II, 36, 1, Berlin – New York 1987, pp. 248 ss.; Ch. Froidefond, *Plutarque et le platonisme*, *ivi*, pp. 184 ss.; M. Marcovich (a cura di), *Plutarch*, ICS, XIII, 2, Ithaca [New York] 1988; I. Gallo (a cura di), *iPlutarco e la religione*. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli 1996; F.E. Brenk, *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament*, Stuttgart 1998; J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée*, Paris 2000; A. Pérez Jiménez, F. Casesedús Bordoy (a cura di), *Estudios sobre Plutarco, misticismo y*

significato attribuito dalla cultura greca arcaica e classica al termine *daimon*. Se in Omero la distinzione tra *theos* e *daimon* non appare così netta tanto che il secondo termine può anche risolvere sinonimicamente il primo, in Esiodo tale distinzione è attestata a pieno titolo. Egli, infatti, ne *Le opere e i giorni*, presentando il mito delle cinque razze e nel ricordare la fine della razza aurea cara agli dèi e ignara del dolore e della fatica della lavorazione della terra, dice: «Allorché questa stirpe fu nascosta sotterra, essi da allora sono i *daimones*, per volere del grande Zeus, buoni, terrestri, custodi degli uomini mortali, che stanno a guardia delle opere giuste e delle opere inique, che girano sulla terra dappertutto vestiti di tenebra, e sono dispensatori della ricchezza»<sup>17</sup>. La caratteristica per questi *daimones* di essere vestiti di tenebra ritorna ancora nella medesima opera quando il poeta, in ammonimento ai sovrani, dice: «Meditate questa giustizia anche voi, o sovrani; infatti stando vicini fra gli uomini, gli immortali badano bene a quanti con distorta giustizia si danneggiano a vicenda, non curando il vigilante sguardo degli dèi. E difatti tre decine di migliaia sono sulla terra, nutrice di molti, gli immortali custodi da parte di Zeus degli uomini mortali, i quali stanno a guardia della giustizia e delle opere scellerate, vestiti di tenebra, aggirandosi per ogni luogo della terra»<sup>18</sup>. Non sarà causale allora che nel dialogo pitico *Sul tramonto degli oracoli*, uno dei dialoghi in cui, assieme al *De Iside*, si espone la concezione di Plutarco sui *daimones*, uno dei poeti maggiormente citati sia proprio Esiodo, originario della Beozia come l'autore medio-platonico. Tra i due si è voluto cogliere un legame che oltrepassasse una semplicistica epicoresi ed il Brenk ha potuto constatare un'affinità spirituale reciproca: «La daimonologia di Plutarco, effettivamente, è la sublimazione di una tradizione sicuramente radicata nel folklore del settimo secolo avanti Cristo e forse ancora viva al suo tempo»<sup>19</sup>. In ogni caso per bocca di Cleombroto il sacerdote di Delfi riconosce ad Esiodo la primogenitura nella distinzione tra gli esseri razionali e cioè tra gli dèi, i *daimones*, gli eroi e gli uomini<sup>20</sup>.

Naturalmente, accanto a questa sensibilità potenzialmente radicata nella comunanza di patria, è ancora Plutarco ad indicarci le altre *auctoritates* alle quali egli si riallaccia nel tentativo di definire la figura e la funzione dei *daimones*. Proprio nel *Su Iside e Osiride* infatti, dopo avere presentato il mito di queste divinità egizie, asserisce che piuttosto abbracciare interpretazioni evemeristiche: «È preferibile il giudizio di coloro i quali pensano che le narrazioni su Tifone, Osiride ed Iside, siano *pathemata* occorsi non già a dèi o ad uomini, ma a *daimones megaloi*. Platone,

---

*religiones místicas en la obra de Plutarco, Actas del VII Simposio español sobre Plutarco (Pala de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid-Málaga 2001.

<sup>17</sup> Hes., *Op.*, 120 ss. (trad. Colonna, corsivo mio).

<sup>18</sup> Hes., *Op.*, 248 ss. (trad. Colonna).

<sup>19</sup> F. Brenk, *I veri demoni greci "nella nebbia ammantellati"? Esiodo e Plutarco*, in E. Corsini, E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon": convegno di Torino 17-21 ottobre 1988*, Milano 1990, vol. I, p. 23.

<sup>20</sup> Plut., *De def.*, 415 b.

Pitagora, Senocrate, Crisippo, seguaci dei primitivi scrittori di cose sacre, affermano che i *daimones* sono dotati di forza sovrumana, anzi sorpassano di molto, per estensione di potenza, la nostra natura, ma non posseggono, per altro, l'elemento divino puro e incontaminato, bensì partecipa, a un tempo, di una duplice sorte, in quanto aduna spirituale e sensazione corporea, onde accoglie piacere e travaglio, e tale elemento misto è appunto la sorgente del turbamento, maggiore in alcuni, minore in altri. Infatti tra i *daimones*, non meno che tra gli uomini, sorgono differenze nella gradazione del bene e del male. Così, per esempio, le gesta dei Giganti e dei Titani... e certe azioni fuori norma di Kronos e l'ostinata resistenza di Pitone contro Apollo e le fughe di Dioniso e i vagabondaggi di Demetra non sono diversi a quante altre narrazioni mitiche che tutti possiamo facilmente conoscere. Parimente, tutto ciò che è avvolto nei mistici veli dei riti, tutto ciò che è serbato ineffabile nella disciplina "arcanà", tutto quel che è invisibile per la folla ha una spiegazione di tal genere... È come dire che i *daimones* hanno una natura complessa e diseguale, e una volontà corrispondente... Anche Senocrate è d'opinione che i giorni nefasti e tutte quelle festività che comportano percosse o picchiarsi il petto gemendo, o digiuni o parole sinistre o scurrilità, non s'addicano all'onore degli dèi né dei *daimones* buoni; e crede, invece, che esistano nello spazio intorno a noi certe nature enormi e forti, ma tetre e aspre, le quali si compiacciono di tali cupe manifestazioni e, ottenute che l'abbiano, paghe ormai del male, non si volgono più al peggio»<sup>21</sup>. Se a questo passo ne affianchiamo un altro tratto ancora da *Il tramonto degli oracoli* avremo, oltre ad una nuova attestazione del debito che Plutarco paga nei confronti di Platone e dell'Antica Accademia, anche una migliore definizione di cosa egli voglia intendere con la parola *daimon*. Infatti, sempre per bocca del già nominato Cleombroto, afferma: «Dire che Platone trovò un elemento sottostante alle qualità soggette a generarsi – chiamato ora materia ora natura – e che così liberò i filosofi da molte e gravi difficoltà, è cosa ben detta. Ma per me sciogliono maggiori e più gravi difficoltà quanti trovarono la stirpe dei *daimones*, intermedi tra gli dèi e gli uomini: si ha così, in un certo senso, un punto comune e un legame tra noi e la divinità... nel campo delle anime elette è ammesso il passaggio da uomini ad eroi; da eroi a *daimones*. Tuttavia, solo poche anime appartenenti al grado demonico, purificate, dopo lungo volgere di tempo, mediante la virtù, riescono a partecipare completamente della divinità. Al contrario, talune non riuscendo a dominare se stesse, scendono dal grado superiore e indossano di nuovo corpi mortali e traggono una vita senza luce e fievole come un'esalazione... chi non ammette la categoria demonica toglie ogni continuità e relazione tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, elimina esseri che, al dire di Platone, esercitano una funzione di interpreti e di ministri... la nostra fede è che il

---

<sup>21</sup> Plut., *De Is.*, 360d ss. (trad. Cilento, corsivo mio)

mondo tutto sia percorso da *daimones*, alcuni volti a sorvegliare i sacrifici agli dèi e i riti misterici, altri in funzione di vendicatori di tracotanze e di crimini ... Per quanto riguarda i riti misterici, nei quali è dato cogliere le supreme apparenze e trasparenze del vero in materia di *daimones*, ripetiamo con Erodoto: «Sia alto il silenzio su questo!». Le feste, invece, e i sacrifici e, parimente, i giorni nefasti e luttuosi, nei quali si sbranano le vittime, si mangia carne cruda, oppure si digiuna o ci si batte il petto... tutto questo per me non è celebrazione degna di un dio, ma solo di *daimones* tristi allo scopo di allontanarli, addolcirli, placarli»<sup>22</sup>.

Iniziamo a trarre delle rapide conclusioni in merito alla demonologia rintracciabile nell'opera di Plutarco, tenendo conto, necessariamente, anche di passi paralleli a quelli riportati e, seppure in minima parte, della speculazione a lui successiva in particolare quella desumibile dal *Didaskalikos* di Alcinoo e dalla produzione più o meno filosofica di Apuleio<sup>23</sup>. Si può dunque asserire che per Plutarco e i medio-platonici in generale i *daimones*

- a) sono superiori agli uomini ma inferiori agli dèi;
- b) si distinguono tra
  - 1) *daimones* che non hanno mai albergato in un corpo umano
  - 2) *daimones* che hanno albergato in un corpo umano, essi corrispondono alle anime che, una volta terminato il periodo della loro incarnazione, sono libere dal vincolo che le lega al corpo
  - 3) *daimones* che albergano in un corpo umano
- c) in forza della loro costituzione mista i *daimones* sono soggetti a passioni ed affezioni di vario genere tra cui anche la morte (questo spiegherebbe, ad esempio, l'estinzione di alcuni oracoli)
- d) in forza della loro costituzione mista i *daimones* possono essere buoni o malvagi, benefici o nocivi
- e) almeno in casi eccezionali ai *daimones* è riconosciuta la possibilità di essere tramutati in dèi (è il caso di Iside, Osiride, Eracle e Dioniso)
- f) il compito dei *daimones* è quello di fungere da intermediari tra gli dèi e gli uomini in modo tale da non interrompere l'unità del tutto «essi recano lassù le preghiere e le richieste degli uomini, e di lassù recano quaggiù oracoli e doni di cose benefiche» (*De Is.*, 361c)
- g) sono collocati nel cielo sub lunare; al di sopra dei *daimones* si trovano gli dèi secondari e il dio supremo
- h) tramite i *daimones* si possono spiegare le differenze dei nomi e dei culti

---

<sup>22</sup> Plut., *De def.*, 414e ss. (trad. Cilento, corsivo mio); il passo di Erodoto citato nel brano riportato è: II, 171.

<sup>23</sup> Per una eccellente trattazione generale della filosofia medioplatonica si può consultare P. Donini, *Le scuole l'anima l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

prestiti agli dèi del politeismo greco e degli altri politeismi tradizionali, nonché i culti cosiddetti mistici e misterici<sup>24</sup>. In realtà gli dèi venerati non sono altro che i *daimones*, ed i miti che li riguardano sono in realtà il riflesso di una verità superiore; pertanto devono essere fatti oggetto di una lettura allegorica e morale che vira verso la mistagogia<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Si veda: E. Sanzi, *Tra professioni di fede, accuse e delazioni: "rivelazioni" e "soffiare" 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*, *Chaos e Kosmos*, II (2001, ma pubblicato nel 2003), <http://chaosekosmos.it/articoli.htm> = <http://chaosekosmos.it/20014.doc>

<sup>25</sup> G. Casadio, *Strategia delle citazioni nel "De Iside et Osiride": un platonico greco di fronte a una cultura religiosa 'altra'*, in G. D'Ippolito, I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco*, *Atti del III Convegno plutarco* (Palermo, 3-5 maggio 1989), Napoli 1991, pp. 257 ss.