

Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso

Giulia Sfameni Gasparro

I Questioni di metodo

L'avvento della «terza epoca» nell'indagine sulle «religioni orientali», di cui già Jean Marie Pailler nel 1989 delineava alcune delle piste fondamentali,¹ è ormai una realtà in progressiva affermazione una volta che, dopo la geniale «invenzione» del tema da parte di Fr. Cumont e la «costruzione» di un ricco patrimonio documentario attraverso le ricerche a prevalente carattere regionale (senza peraltro trascurare progetti di sintesi tematiche abbastanza ampie) operata sotto la direzione di M. J. Vermaseren nella prestigiosa Serie delle *EPRO*, si impone sempre più chiaramente alla consapevolezza scientifica degli studiosi la necessità di scandagliare questo ampio panorama da nuovi angoli prospettici e con rinnovati strumenti metodologici.² Ciò non significa peraltro, a mio avviso, che questo processo di rivisitazione di una problematica storica quale quella proposta dalle ricerche cumontiane e perseguita da studiosi di grande statura scientifica possa essere condotto solo attraverso una programmatica critica o un vero e proprio ribaltamento delle posizioni tradizionali. Il progresso della conoscenza storica, in questo come in tutti i campi, non ha bisogno di battaglie iconoclaste, ma di indagini pazienti intese a verificare le ipotesi di lavoro sul terreno della documentazione. Si tratta infatti di porre ad essa degli interrogativi nuovi, che talora possono scardinare dalle fondamenta antichi edifici ma in pari tempo devono permettere di procedere verso una corretta interpretazione dei fenomeni, nel rispetto dei dati storici, piuttosto che tendere a costruire nuove teorie o peggio nuove «ideologie», non meno criticabili e caduche di quelle demolite.

Il tema su cui siamo sollecitati a riflettere costituisce un banco di prova privilegiato per un'indagine siffatta ma insieme propone difficoltà notevoli perché chiama in causa due termini di estrema ampiezza e di intrinseca problematicità: «culti orientali» da una parte, ossia l'intero spettro di quei fenomeni che la formula cumontiana ci ha abituato a convogliare all'interno di un'unica categoria e che appunto si vogliono svincolare da quella formula per situarli in una prospettiva nuova ma ancora da definire, e dall'altra una categoria altrettanto vasta, quella dei «misteri», che egualmente si vuole rivisitare. L'interrogativo di fondo per entrambi i termini presi in esame mi pare allora il seguente: l'istanza, legittima e metodologicamente corretta, di evadere da formule definitorie generali, spesso generalizzanti e in ogni caso a tendenza onnicomprensiva, e quindi di perseguire la via (peraltro già tracciata dallo stesso Cumont e praticata in tutta la tradizione degli studi che ci ha consegnato materiali e problemi pertinenti a ciascuno dei «culti orientali») di una distinzione e ricostruzione differenziata dei diversi complessi mitico-culturali «orientali» da una parte e della «categoria» dei misteri dall'altra deve *ipso facto* tradursi in una disarticolazione del quadro programmaticamente unitario (sulla base dei noti presupposti ritenuti

1 Pailler 1989.

2 Si vedano le osservazioni di Rousselle 1989, e soprattutto la formulazione di alcuni criteri della ricerca in Belayche 2000.

comuni o comunque fortemente analoghi tra i vari contesti in questione) proposto dal Cumont e nella sostanza accolto nelle formulazioni successive ovvero c'è la possibilità di rifondare su nuove basi e accogliendo anche alcune direttrici di quel quadro un più articolato ma pur sempre sufficientemente omogeneo panorama storico per la cui definizione si possa continuare a utilizzare – *mutatis mutandis* – un parametro unitario di classificazione?

Per quanto riguarda i «culti orientali», tale parametro – nella prospettiva cumontiana – intende riferirsi a tutti quei complessi mitico-culturali, pertinenti a una singola divinità ma più spesso a gruppi di divinità tra loro collegate, originati ciascuno in un terreno storico-culturale specifico nell'ambito del bacino mediterraneo a est della Grecia ed oltre fino all'Iran, i quali, soprattutto a partire dall'età ellenistica, si ritrovano presenti (a vario titolo che l'indagine storica è chiamata a verificare) sia nella Grecia medesima sia al di là dell'ideale spartiaque verso Occidente costituito appunto da quest'ultima. In proposito, peraltro, sappiamo tutti come – se nella visione cumontiana l'ideale spartiaque stabilito all'interno dell'*oikoumene* mediterranea era in larga misura condizionato dal presupposto dell'esistenza di una serie di connotazioni specifiche della religiosità connessa ai «culti orientali» rispetto al «paganesimo greco-romano», a sua volta considerato come un'entità sostanzialmente omogenea, in cui quelli si erano gradualmente innestati modificandone alcune strutture portanti – le ricerche recenti hanno già apportato notevoli correzioni a tale impostazione del problema nella creazione di *corpora* documentari assai vasti che perseguono la storia di una o più figure divine fuori dal proprio territorio nazionale nell'intero bacino mediterraneo. Basti pensare al monumentale *CCCA* del Vermaseren, che dedica addirittura il suo primo volume ai documenti del culto metroaco nel suo centro etnico, l'Asia Minore,³ ovvero al prezioso *Atlante dei culti isiaci* di L. Bricault che ci offre la mappa completa della loro diffusione fuori dall'Egitto.⁴

Con questo spostamento del baricentro prospettico anche l'approccio esegetico storico-religioso risulta sostanzialmente modificato, una volta che il problema della presenza di un culto di origine orientale fuori dai propri confini nazionali non è più situato nell'alternativa Oriente-Occidente ma inserito nel più ampio circuito dell'intera *oikoumene* mediterranea, che meglio può illuminare le motivazioni e le circostanze storico-culturali del generale fenomeno del superamento dei limiti epicorici da parte di molti complessi mitico-culturali. E' superfluo sottolineare come tale fenomeno trovi fondamento e alimento (non certo come causa necessitante ma quale condizione obiettiva favorevole) nella comune struttura religiosa di tipo politeistico in cui rientrano, a titolo diverso e con connotazioni peculiari caso per caso, le varie tradizioni religiose di tale scenario, con l'eccezione di quella giudaica. In questa prospettiva, pertanto, rientra a pieno diritto la questione altrettanto rilevante della «diffusione in Oriente» di divinità e relative pratiche rituali di origine «occidentale», greche in primo luogo ma poi, con la progressiva affermazione della potenza di Roma, romane appunto e, in età imperiale, anche eventuali forme religiose di altri popoli occidentali.

I limiti cronologici tradizionali della problematica in oggetto, imposti ancora una volta dalla formula cumontiana, sono notoriamente quelli segnati dall'avventura di Alessandro Magno da una parte e dall'altra dalla fine dell'Impero, quest'ultima peraltro preceduta dalla progressiva affermazione e diffusione della nuova identità religiosa cristiana e quindi dall'evento epocale della «svolta costantiniana» e della graduale ma non indolore trasformazione delle strutture socio-culturali e religiose dell'intero mondo mediterraneo, con tutti

3 Vermaseren 1977-1989.

4 Bricault 2001. La documentazione epigrafica di questa ampia diffusione è ora compiutamente accessibile nel ricco *corpus* ricostruito dallo studioso (Bricault 2005).

i problemi di influenze e di trasformazioni che il confronto-scontro tra i due opposti fronti propone.⁵ Non è necessario insistere sul carattere antico, contestuale alle stesse origini storicamente raggiungibili delle diverse culture gravitanti sul Mediterraneo e di quelle dell'intero Vicino Oriente, della circolazione e delle migrazioni di complessi mitico-culturali all'interno di questo vasto bacino, nelle due direzioni e conflussi reciproci spesso difficilmente ricostruibili con gli strumenti dell'indagine storica ma pure percepibili da indizi significativi.⁶ Tuttavia è innegabile che il fenomeno delle «interferenze» religiose Oriente-Occidente presenta nel periodo ellenistico e imperiale romano alcune connotazioni specifiche che ne fanno un fatto storico del tutto particolare, situabile in una dialettica interpretabile in termini di «globalizzazione» e «localizzazione» in quanto per un verso riflette una somma di istanze culturali e religiose largamente se non universalmente condivise dalle diverse popolazioni dell'*oikoumene* mediterranea e per l'altro manifesta una forte tendenza al recupero e alla valorizzazione di elementi qualificanti delle diverse identità etniche.⁷ Per tale ragione continuo a ritenere che in prospettiva storico-religiosa non sia illegittimo mantenere – come oggetto di ricerca – i termini tradizionali della problematica in esame, ossia la sua collocazione sotto il profilo cronologico nell'arco temporale sopra indicato.

Quanto alla distinzione dei due versanti, «occidentale» e «orientale», nel panorama geoculturale in questione, per un verso si afferma sempre più chiaramente la consapevolezza del carattere culturalmente condizionato di tale distinzione, in quanto riflette una lunga tradizione storiografica sul tema, che talora ne ha fatto uno stereotipo convenzionale, piuttosto che una realtà storica, in quanto la maniera di distanziarsi rispetto agli «altri» da parte delle due «identità» più forti di tale scenario – quelle greca e romana – non si è solitamente espressa in termini di Occidente-Oriente. Per l'altro verso, proprio la forte compattezza dell'identità greca e romana e la loro indubbia capacità di incidenza decisiva, culturale e politica, in quel panorama, autorizzano a persistere – con tutta la duttilità indispensabile alla ricerca storico-comparativa – nel «mettere a tema» la questione. Si tratta di indagare il significato e le modalità di un processo che, nell'intensificarsi dei rapporti di culture e popoli diversi nel periodo e nel contesto geografico in questione, ha condotto a una serie di trasformazioni, sotto il profilo religioso, sia di quelle due «identità» sia della *facies* delle numerose etnie convergenti in tale contesto, con la creazione di nuove e peculiari realtà religiose.

Pertanto mi sembra opportuno nel ricercatore un atteggiamento di disponibilità a continuare a interrogarsi su una «specificità» eventuale del fenomeno sotto il profilo tematico, sulla base di indagini puntuali di tutti gli aspetti ed elementi ricorrenti con maggiore o minore frequenza e intensità nei diversi complessi mitico-culturali di origine «orientale» presenti fuori dai rispettivi confini nazionali. Il tutto nella indispensabile rivisitazione dell'intero spettro delle questioni proposte con tutti gli strumenti di una metodologia storica attenta allo specifico e all'individuale, fondata sulla comparazione intesa più a distinguere che non ad omologare i fenomeni ma in pari tempo capace di individuare elementi e aspetti analoghi fra di essi, nel senso forte dell'*analogon* aristotelico, ossia del non identico ma non disparato, su cui U. Bianchi ha fatto leva per proporre la nozione – di ascendenza

5 Sul tema, notoriamente complesso e oggetto di un denso dibattito storiografico di cui sarebbe impossibile dare dettagliata notizia in questa sede, mi limito a segnalare alcuni interventi, stimolanti anche se in parte discutibili, di MacMullen (1981, 1984, 1997).

6 Basti qui segnalare uno degli ultimi interventi dello studioso che più di ogni altro ha contribuito al progresso della ricerca in questo ambito (Burkert 1999) e gli aggiornamenti sul tema in Ribichini, Rocchi, Xella 2001.

7 Cfr. Sfameni Gasparro 2004 e, più ampiamente, i vari saggi editi da Martin, Pachis 2004.

pettazzoniana ma rivisitata in maniera originale – di «tipologia storica». Essa infatti è intesa non in senso orizzontale, statico, bensì in quello verticale, dinamico di processi storici ricostruiti attraverso le fonti documentarie e comparabili sulla base di analogie specifiche senza trascurare peraltro le differenze altrettanto profonde e peculiari.⁸

1.1 I *mysteria*: una esperienza greca

Un primo contributo a questo progetto può venire proprio dall'esame della questione «misteri e culti orientali» che, ormai superata da tempo la nozione di una sorta di sovrapposizione pressoché automatica dei due termini⁹ e senza ritornare sull'altrettanto inattuale definizione di «religioni di mistero», affronti senza pregiudizi il tema della qualità storico-religiosa di quei complessi rituali, con i rispettivi referenti sovrumani e le corrispondenti fondamenta mitiche, che nel linguaggio dei Greci erano i *μυστήρια*. Di fatto, come emerge dalla storiografia sul tema, nessun discorso sui «misteri» è legittimo fuori dal referente storico costituito dal contesto culturale e religioso che ci ha consegnato il termine in questione e la realtà religiosa che esso ricopre. Mi sia permesso ritenere note le mie precedenti analisi del problema¹⁰ e ugualmente la ricca bibliografia sul tema, ora nelle sue linee fondamentali accessibile, insieme con un denso compendio delle principali fonti, nei due preziosi volumi del collega Scarpi.¹¹ Mi limiterò pertanto, nel breve spazio di questo intervento, a proporre qualche osservazione suggerita dal rinnovato contatto con la documentazione e da una nuova riflessione sul tema.

La testimonianza più antica sul termine e sul relativo contenuto religioso è offerta, come è noto, da un frammento eracliteo che ci riconduce alla fine del VI-inizi del V sec. a. C. e all'ambiente microasiatico a forte densità ellenizzata quale è la città di Efeso. Come in tutti i casi in cui una citazione più o meno breve di un antico autore è trasmessa per via indiretta, e ancor più in quelli in cui è una fonte polemica cristiana a riferire la notizia, si impone un esame critico della generale prospettiva in cui essa si situa. Il contesto in cui Clemente Alessandrino adduce il testo eracliteo è quello di una requisitoria durissima contro quella sfera dell'esperienza religiosa politeistica che l'autore assume senz'altro come un'ampia ma omogenea e speciale «categoria», ossia τὰ μυστήρια. Ai suoi interlocuri egli rivolge infatti questo interrogativo: «E' necessario che vi enumeri i misteri?» e subito aggiunge di non volere «rappresentare parodiandoli»¹² come fece Alcibiade, con chiara allusione alla sacrilega parodia operata nell'Atene del V sec. a. C. dei *Mysteria* eleusini, che già per questa via si impongono come il «modello» misterico per eccellenza, bensì di scoprire l'inganno che essi racchiudono, mettendo in luce la vanità «dei vostri dèi, con le loro τελεταὶ μυστικαί».¹³ Con quest'ultima formula l'autore fornisce una definizione alternativa di *mysteria* che mostra come ancora nel II sec. d.C. per caratterizzare in senso spe-

8 Tra le numerose formulazioni di questa nozione, si veda Bianchi 1979, rist. in Bianchi 1979a, 123–151. Una valutazione critica della fisionomia scientifica dello studioso nei saggi editi a cura di Casadio 2002.

9 Una persistenza di tale «sovrapposizione», sia pure evidenziata soprattutto nel titolo, nella recente monografia di Alvar 2001, che sembra omologare «culti orientali» e «misteri».

10 In particolare segnalo, per l'impossibilità di riprendere in questa sede una documentazione di proporzioni assai ampie e le necessarie analisi critiche di essa, Sfameni Gasparro 1971, 1984, 1985, 1986, 1994, 2003.

11 Scarpi 2002, 2002a: ampia raccolta di fonti sui misteri. Cfr. anche la silloge di testi relativi ai diversi culti orientali in Sanzi 2003.

12 Si noti che il verbo usato è ἐξορχήσονται che esprime vivacemente il carattere spettacolare, quasi «teatrale» dei riti in questione.

13 *Protr.* 2. 12. 1.

cificamente misterico le τελεταί era necessario aggiungere il determinativo μυστικάί, cioè evocare appunto il parametro dei μυστήρια.

Non è possibile ora diffondermi sull'analisi del testo di Clemente che pure offre una somma di dati terminologici e contenutistici di interesse primario per il nostro tema. Venendo al passo eracliteo, si constata come esso è utilizzato dal polemista cristiano a conclusione di un lungo brano in cui, al preminente referente misterico eleusino, nella sua componente mitica e rituale, si intrecciano ampi sguardi di notizie su riti ed esegesi di pertinenza orfica, a sua volta profondamente contessuta al tema eleusino, su contesti dionisiaci, anche questi in larga misura presentati nella veste orfica, oltre che notizie sui misteri di Cibele, Attis e i Coribanti. La sostanziale sconvenienza che agli occhi dell'autore presentano le pratiche misteriche eleusine induce Clemente a concludere il suo discorso con una citazione eraclitea che sembra implicare un'allusione, per contrasto, alle speranze escatologiche che conosciamo connesse a tali pratiche: «Essi troveranno, dopo la loro morte, un destino ben inatteso!» (μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται).¹⁴ E continua: «Per chi dunque profetizza Eraclito di Efeso?» «Per gente che corre di notte, maghi, baccanti, lenee, misti». Ecco coloro che egli minaccia di ciò che seguirà alla morte, ecco coloro cui predice il fuoco: «Poiché hanno l'empietà di farsi iniziare a dei riti che tra gli uomini sono ritenuti misteri» (oppure «perché empicamente si fanno iniziare a quelli che fra gli uomini sono ritenuti misteri»).¹⁵

Non è possibile sapere quale fosse nel testo originario la sequenza e la specifica connessione dei tre brevi passi citati: nel primo, come si è detto, c'è il riferimento ad un destino ottenuto «... una volta morti», che è del tutto contrario alle aspettative, il quale non manca di evocare – in un ironico capovolgimento prospettico – l'*agathé elpis* di tante testimonianze eleusine. Nel secondo passo – che peraltro da alcuni interpreti è ritenuto non pertinente alla citazione eraclitea¹⁶ – si menzionano una serie di comportamenti (vagare di notte), di categorie, *magoi* (di fatto la più antica menzione del termine non riferibile – a quanto pare – ai magi persiani bensì alla nuova accezione greca del termine, quali praticanti di riti «magici»),¹⁷ baccanti, uomini e donne, e «misti», ossia appunto partecipanti ai *mysteria*. Tale definizione lascia aperto il problema se il filosofo efesino intendesse riferirsi anche ai fedeli bacchici (che sarebbero allora parimenti «iniziati», partecipi di *mysteria*), ovvero ad una diversa categoria, quella di coloro che τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶστί μούονται.

Il discorso eracliteo comunque conosce i due termini decisivi della problematica in esame (μυστήρια e μυεῖν) e probabilmente anche il connesso aggettivo μύστης, quali nell'intera documentazione successiva designano dei complessi festivi greci, in primo luogo quello eleusino spesso designato come τὰ μυστήρια senza ulteriori specificazioni, caratterizzati da rigoroso esoterismo e da uno speciale coinvolgimento personale del fedele espresso specificamente dal verbo μυεῖν che lo rende appunto μύστης, implicando quindi un mutamento di *status* di cui si tratta di definire la qualità e gli effetti. Come è stato sottolineato da P. Scarpi in un recente intervento,¹⁸ la formula eraclitea τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια, ha un indubbio carattere generalizzante, anche se la

14 Fr. 27 Diels= 113 Diano, Serra 1993.

15 *Protr.* 2, 22, 1-2: Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταϊς, τοῦτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τοῦτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶστί μούονται.

16 Nell'edizione di Diano, Serra, di fatto, è registrata come fr. 122, soltanto la frase «τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶστί μούονται».

17 Cfr. Bremmer 1999.

18 Scarpi 2002a.

menzione di «uomini» – in prospettiva ellenocentrica – si intenda limitata all'ambito culturale del filosofo. Mi sembra allora legittimo concludere che all'esperienza religiosa dei Greci di VI-inizi V sec. a. C. fosse familiare una categoria di pratiche rituali di tipo particolare, definibili con la terminologia in questione, e che pertanto l'istanza scientifica a indagare natura, origine e ampiezza di tale categoria abbia un preciso fondamento storico e anzi sia imposta dalla vocazione comparativa della disciplina storico-religiosa.

La testimonianza di Erodoto – come è noto – precisa e allarga questo quadro, ponendone in luce una serie di aspetti che la documentazione successiva, sempre più ampia e varia (letteraria, epigrafica, monumentale e iconografica), contribuisce a illuminare. Ai fini della nostra problematica basterà concentrare l'attenzione su alcuni elementi di tale quadro, a tutti noti ma tali a mio avviso da costituire una sorta di filo rosso capace di orientare un'indagine sul tema che intenda procedere su solide basi documentarie e in pari tempo elaborare una tipologia storica sufficientemente omogenea anche se articolata dei fenomeni che i Greci definivano *μυστήρια*, sia nel proprio ambito culturale sia eventualmente in quello di altri popoli. Non si trascurerà infatti che il problema dell'esistenza e della natura di «misteri» fuori dalla Grecia, e in particolare nell'uno o nell'altro contesto religioso «orientale», è posto in primo luogo dalla definizione di certi complessi mitico-culturali non greci proposta da autori greci o comunque di cultura e di lingua greca. E' «lo sguardo greco» che in prima istanza ci orienta verso questa problematica e in qualche misura «crea» talora l'oggetto «misteri», impegnando lo studioso a chiedersi se e fino a che punto il fenomeno definito tale – soprattutto quando esso sia pertinente ad un contesto storico-culturale non greco – presenti caratteristiche atte a renderlo strutturalmente comparabile a quei complessi mitico-culturali che le più antiche fonti greche chiamano *μυστήρια* e connotano con i caratteri, che sembrano allora distintivi, dell'esoterismo e dell'iniziazione. Quest'ultima (indicata, oltre che del verbo *μυεῖν* – all'interno della sfera semantica in esame – anche dal sostantivo *μύησις*) è intesa nel senso di pratica rituale diretta alla persona del fedele e finalizzata a procurargli l'acquisizione di uno specifico statuto religioso che lo distingue da quanti non hanno avuto tale esperienza.

Questa accezione dell'azione del verbo *μυεῖν* risulta evidente da un passo erodoteo che è vivacemente espressivo della realtà religiosa di quel complesso cerimoniale che, fin da documenti epigrafici dell'inizio di V sec.,¹⁹ si propone come i «Misteri» per antonomasia, ossia quello eleusino. Esso di fatto è definito una *horté* celebrata annualmente «dagli Ateniesi alla Madre e alla Figlia e fra di essi chi lo vuole ... viene iniziato».²⁰ Si tratta dunque di una festa cittadina rivolta a due grandi divinità del *pantheon* pubblico, non implicante alcuna tensione all'interno della generale prassi religiosa ma anzi perfettamente integrata in essa. La sua singolarità, peraltro, è data dal carattere esoterico di una componente essenziale del suo *iter* rituale e dalla necessità di una decisione personale dell'individuo per parteciparvi.

La consistenza esoterica, che le fonti successive mostreranno tale da coinvolgere addirittura l'identità dei personaggi sovrumani oggetto del culto,²¹ emerge in primo piano nel secondo complesso culturale greco, anche se di una grecità periferica quale è quella dell'isola di Samotracia, egualmente definito da Erodoto *μυστήρια*.²² La prospettiva si amplia per

19 Cfr. IG 12, 6: anteriore al 460 a. C.

20 *Hist.* 8, 65.4: τὴν δὲ ὁρτὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτα τῇ Μητρὶ καὶ τῇ Κόρῃ καὶ αὐτῶν τε ὁ βουλόμενος ... μυεῖται.

21 Si vedano le fonti in Scarpi 2002, vol. 2, E 3-4; E 6-8; E 11; E 14-17 etc. Cfr. anche Lewis 1958.

22 *Hist.* 2, 51, 1-3. Fra i contributi più recenti cfr. Guettel Cole 1984 e 1989; Burkert 1993; Mari 2001; Goceva 2002.

la menzione di un «discorso sacro» noto soltanto agli iniziati e si complica per la parallela definizione del culto di Samotraccia che lo storico, come una lunga tradizione successiva, attribuisce ai Cabiri²³ (con menzione anche di un Hermes itifallico), mediante la denominazione di *orgia*. Tralasciando per il momento la questione – pur fondamentale – di questa denominazione, che come è noto definisce anche il culto di Eleusi nel più antico documento letterario che lo riguarda, se si accoglie la datazione dell'Inno ps.omerico «A Demetra» intorno al 600 a. C.,²⁴ notiamo che gli aspetti comuni ai due complessi di Eleusi e di Samotraccia risultano a questo punto essere il carattere iniziatico-esoterico, la qualità di culti prestati a divinità del pantheon greco, la particolare posizione del fedele, coinvolto in maniera personale nella pratica rituale sì da mutare il suo statuto religioso, e la specifica localizzazione in contesti che si presentano come le uniche sedi di una prassi rituale che il complesso delle fonti ci mostra compiuta all'interno di un santuario e a cura di un personale specializzato. A ciò si aggiunge la presenza di un «discorso sacro» riservato agli iniziati che, menzionato da Erodoto solo per Samotraccia, sappiamo tuttavia, da indizi forniti dalle altre fonti, presente anche ad Eleusi, accanto alla «vulgata» mitica illustrata dall'Inno «A Demetra» e con numerose varianti riecheggiata in tutta la tradizione posteriore.

Un ultimo elemento di analogia fra i due contesti misterici in questione non può essere taciuto anche se non è evocato nella fonte in esame. Mi riferisco naturalmente alla componente, in entrambi presente ma fortemente differenziata, delle «prospettive» offerte ai fedeli dai culti esoterico-iniziatici eleusino e samotrace. Se di quest'ultimo conosciamo soltanto la specializzazione sul piano della salvaguardia dai pericoli del mare e il conferimento di una condizione di purezza e di «giustizia»,²⁵ mentre si può sospettare con qualche fondamento una più generale garanzia dai rischi dell'esistenza (soprattutto di coloro che più drammaticamente ad essi erano soggetti: marinai, commercianti, soldati), le prospettive positive dei misteri eleusini riguardavano insieme la vita terrena, con abbondanza di beni per l'individuo ma anche per l'intera comunità cittadina ateniese, e quella oltre la morte, con una garanzia di sopravvivenza nel regno infero in una situazione privilegiata, espressa spesso in termini di godimento della luce e di un «vivere» che si contrappone alla vacuità della sopravvivenza umbratile nell'aldilà sotterraneo quale era contemplata nella prospettiva comune.²⁶

Sulla base delle testimonianze brevemente evocate mi pare di poter riaffermare che le due esigenze fondamentali, ossia quella individualizzante, attenta alla specificità dei singoli fenomeni storici, e quella generalizzante, intesa a percepire – sulla base dell'istanza comparativa costitutiva della disciplina storico-religiosa – analogie e differenze fra di essi, sono entrambe espresse e in qualche misura imposte dalle stesse fonti greche. Eraclito, nella microasiatica Efeso dalla densa fisionomia ellenica conosce, sul finire del VI-inizi del V sec. a. C., τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια, cui peraltro empiricamente «sono iniziati» individui appartenenti verisimilmente a diverse comunità religiose, configurando una prospettiva «ecumenica» («fra gli uomini»), sia pure limitata con ogni proba-

23 Hemberg 1950.

24 Tra i più recenti interventi sul problema, segnalo soltanto, dopo Simms 1990; Motte, Pirenne-Delforge 1992.

25 Cfr. Diodoro, *Bibl.* 5, 49, 5–6= Scarpi 2002, vol. 2, F. 1.

26 Sul tema della «soteriologia» dei culti di mistero, oltre ai risultati del Colloquio romano organizzato da U. Bianchi (Bianchi, Vermaseren 1982), mi permetto di rimandare ad una mia recente messa a punto del problema della nozione di «salvezza» nel mondo antico (Sfameni Gasparro 2006). Naturalmente si tratta di una questione centrale, oggetto di diverse interpretazioni e prese di posizione, fra cui non si può trascurare quella equilibrata di Burkert 1987. Si vedano le acute osservazioni di Smith 1990, articolate sulla distinzione fra una prospettiva soteriologica «locativa» ed una «utopica».

bilità in senso ellenocentrico alla sfera culturale greca, nella quale peraltro ormai da secoli vitalmente rientra al suo tempo una larga sezione della «orientale» Asia Minore. Nel V sec. Erodoto, nel definire *μυστήρια* il culto eleusino di Demetra e Kore e quello dei Cabiri di Samotracia, mentre conferma il coinvolgimento personale del fedele espresso dal verbo *μυεῖν* nella sua forma passiva, che ne fa un *μύστης*, termini resi nelle lingue moderne con il verbo «iniziare» e l'aggettivo «iniziato», ne sottolinea la tipica valenza di esclusivismo nel porre in piena luce il carattere esoterico, relativo sia alla prassi rituale in questione sia ad alcuni dei suoi contenuti mitico-teologici.

Un elemento importante del quadro delineato da Erodoto è la connessione dei *mysteria* eleusini e samotraci ad una specifica sede culturale che tutta la documentazione ci mostra, soprattutto per i primi, affidata ad un personale specializzato. Iniziazione ed esoterismo, localizzazione in una sede sacra stabile, forma di culto prestato ad alcune personalità del comune *pantheon* greco, ma con un appello ad una decisione personale dell'individuo che si apre ad un'esperienza intensa e coinvolgente, capace di trasformare la propria identità religiosa, appaiono allora i caratteri costitutivi dei complessi mitico-rituali di Eleusi e Samotracia. Tali aspetti, per un verso distintivi rispetto alla generale *facies* religiosa greca ma per l'altro comuni ai due contesti in questione, permettono di avviare il discorso su una «tipologia» misterica a base storica, quindi non precostituita né tantomeno «normativa». Un primo, fondamentale fattore di differenziazione fra i due contesti consiste infatti nella natura delle prospettive offerte ai fedeli da ciascuno di essi: infraterrena insieme ed escatologica quella eleusina, in cui l'interesse «locativo» per la vita e il benessere in questo mondo, qualificato nel senso privilegiato della fecondità agraria, per l'individuo iniziato ma anche per l'intera comunità cittadina che garantisce la periodica celebrazione del culto delle due dèe, si compone con un'altrettanto forte istanza «utopica», ossia con la ricerca di una garanzia oltre la morte, variamente configurata nelle nostre fonti e con trasformazioni nel tempo, ma in ogni caso orientata in direzione infera, là dove la storia dei misteri di Samotracia sembra conoscere soltanto la prima istanza. Salvaguardia dai pericoli del mare e più ampiamente dai molteplici rischi dell'esistenza, con ottenimento di una particolare condizione di purità e di giustizia, risultano essere i benefici ottenuti dai «pii» misti dei Grandi Dèi di Samotracia. Questa situazione impedisce di «aggregare» al parametro misterico come sua caratteristica peculiare, la prospettiva escatologica, proponendo piuttosto all'indagine la necessità di operare in maniera duttile, senza forzare il significato delle fonti, per individuare di volta in volta la qualità e la consistenza dei benefici proposti dai culti iniziatico-esoterici, siano essi di marca greca ovvero pertinenti a contesti storici «orientali».

Il problema della presenza di fenomeni religiosi analoghi ai *mysteria* greci tipo Eleusi e Samotracia in altri ambiti culturali, come è noto, è proposto già dalla nota affermazione erodotea secondo la quale i riti segreti del tempio di Athena (=Neith) a Sais, implicanti delle «rappresentazioni delle sofferenze di Lui», ossia di Osiride che lo storico non nomina, evocando implicitamente proprio il tipico *arrheton* misterico, sono chiamati *μυστήρια* dagli Egiziani.²⁷ Non è possibile dilungarmi sui problemi esegetici posti da questo testo famoso. La vasta documentazione storica egiziana permette di concludere senza troppe difficoltà che i riti osirici quali erano celebrati ancora nel V sec. a. C. non presentavano la componente iniziatica che costituisce invece uno dei tratti distintivi dei «misteri» greci contemporanei.²⁸ In questo caso, dunque, l'interprete può avere la certezza che è lo «sguar-

27 *Hist.* 2.170.1–171.1: Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκναι τῶν παθῶν Αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῖσθαι, τὰ καλεῖσθαι μυστήρια Αἰγύπτιοι.

28 Cfr. Nagel 1944, le cui conclusioni rimangono tuttora valide. Osservazioni pertinenti anche in Dunand 1975.

do greco» di Erodoto a creare il suo «oggetto» ma in pari tempo ha l'obbligo di interrogarsi sulle ragioni di tale «costruzione». La questione infatti non può essere risolta con il semplice appello ad una banale *interpretatio* né all'etnocentrismo ellenico: alcuni elementi del quadro delineato dallo storico e della soggiacente, autentica realtà religiosa «straniera» fondano una comparabilità fra i due contesti, greco ed egiziano. Si può aggiungere anzi che è proprio la sensibilità culturale dello storico, conoscitore del fenomeno greco dei *mysteria*, a cogliere con immediata percezione le analogie fra alcuni tratti di quello e del complesso mitico-culturale osirico: ambientazione notturna, riservatezza della pratica rituale e dei suoi fondamenti mitici²⁹ e, direi soprattutto, connessione profonda tra i secondi (fondamenti mitici) e la prima (prassi culturale) sono gli elementi che hanno sollecitato il giudizio «comparativo» erodoteo. I «patimenti» (πάθη) del dio e la loro rappresentazione rituale (τὰ δείκναι) alla coscienza dell'autore evocano una dimensione qualificante della realtà a lui familiare dei *mysteria* di Eleusi e di Samotraccia, gli unici di cui egli altrove riferisce. Per questa via è chiamata in causa una questione importante della problematica in esame, ossia quella della legittimità storica di una «tipologia» specifica delle divinità oggetto di un culto misterico.

1.2 Significato e limiti di una tipologia delle divinità dei misteri

Non devo ora illustrare in dettaglio né la formula ormai superata del «dio che muore e risorge»³⁰ ovvero del «genio della fecondità» di frazeriana memoria né quella, sostanziata di precisi contenuti storici, elaborata da U. Bianchi, del «dio in vicenda». Quest'ultima senza dubbio risulta connessa con la tematica classica dei culti di fecondità, accolta come è noto anche da R. Pettazzoni,³¹ e posta da entrambi gli studiosi alla base dello sviluppo storico dei culti di mistero. In Bianchi³² la nozione del «dio in vicenda», mentre per un verso viene più nettamente svincolata dal referente naturalistico, per l'altro risulta articolata all'interno della distinzione, anch'essa intesa alla formulazione di una tipologia storica, fra «mistico» e «misterico», assunti come strumenti di qualificazione sia di interi complessi culturali sia dei loro singoli elementi costitutivi, come appunto i diversi personaggi sovrumani protagonisti di tali culti.

Da parte mia, ho ritenuto storicamente legittima la distinzione fra complessi mitico-culturali tipo Eleusi e Samotraccia, in cui la componente iniziatica ed esoterica è decisiva e qualificante, e altri fenomeni, spesso designati nel linguaggio greco come *teletai* e *orgia*, di importanza fondamentale nella problematica in esame, che, pur rivelando qualificate analogie con i misteri tipo Eleusi e Samotraccia (che a loro volta sono spesso designati da quei termini medesimi), tuttavia non presentano, almeno nelle loro forme più antiche, la struttura iniziatica e l'esoterismo rigoroso ad essa attinente. Nella piena consapevolezza del significato dell'aggettivo *μυστικός* come pertinente alla sfera dei *mysteria*, e del carattere convenzionale inerente all'uso differenziato dei termini «mistico» e «misterico», ho ritenuto di accogliere quest'uso per indicare con il secondo la specifica componente iniziatico-esoterica dei culti tipo Eleusi e Samotraccia e attribuire al primo una valenza per un verso più specializzata, in relazione ai contenuti di quei culti sotto il profilo delle divinità che ne

29 E' noto come i testi egiziani non narrino mai in dettaglio la «passione» di Osiride e che solo un autore greco come Plutarco, tra I e II sec. d. C., ci ha consegnato l'intera sequenza narrativa, che le fonti originali evocano con straordinaria frequenza ma in forme più o meno allusive. Basti ricordare per tutti l'*Inno ad Osiride* del Louvre tradotto da Moret 1931.

30 Una rivisitazione del tema nei saggi editi a cura di Xella 2001.

31 Pettazzoni 1924.

32 Bianchi 1965, 1976, 1979c, 1982.

sono l'oggetto e dell'esperienza religiosa del fedele che in essi si realizza. Per l'altro verso l'aggettivo «mistico» si presta ad un uso più ampio, a definire figure divine ed esperienze religiose all'interno di prassi rituali che non presentano una struttura iniziatica ed esoterica *stricto sensu*. Per questa via, mentre da una parte si tiene conto dell'intera gamma delle componenti di un quadro misterico ai fini della comparazione, dall'altro, mantenendo ferma la connotazione specifica di esso costituita dall'elemento iniziatico, si allarga la comparazione ad una più vasta sfera di fenomeni religiosi essenziali nell'esperienza greca quali erano le *teletai* e gli *orgia*, in cui rientrano il dionisismo nelle sue espressioni più antiche,³³ il coribantismo³⁴ e i riti metroaci di età classica,³⁵ per ricordare soltanto i più noti. Soprattutto in tal modo è possibile disporre di un più duttile parametro di riferimento nel dilatare la prospettiva comparativa in direzione di contesti storico-culturali non greci, che pure dovessero presentare fenomeni analoghi a quelli «mistici» e «misterici» greci sia nelle loro distinte *facies* originarie sia nel corso di un processo di convergenza con il mondo greco, implicante una minore o maggiore ellenizzazione in genere e in particolare la formazione di strutture misteriche, per la quale il parametro greco sembra essere stato storicamente decisivo.

Ciò che ritengo necessario sottolineare, con tutta chiarezza e incisività, è il fondamento documentario e il carattere esclusivamente operativo e non definitorio, o peggio precostituito e necessitante, delle definizioni e distinzioni proposte. In particolare, non ritengo che la tipologia del «dio in vicenda» o «dio mistico», che pure risulta pertinente a definire aspetti significativi della «caratterologia» dei personaggi protagonisti di alcuni quadri misterici, in particolare di quello eleusino e – sul versante dei «culti orientali» – di quello isiaco-osirico, e che appare utile a qualificare figure come il Dioniso dei *bakcheia*, soprattutto il Dioniso orfico, soggetto a *sparagmos* e rinascita,³⁶ e appunto l'Osiride egiziano con i suoi *pathe*, debba essere assunta come condizione pregiudiziale all'indagine storica sui misteri, sia greci sia orientali. In altri termini, proprio per il carattere programmaticamente storico e quindi euristico di ogni tipologia storico-religiosa, quella in questione è il frutto di indagini specifiche su singoli contesti dei quali, in misura diversa secondo i casi, riflette alcuni aspetti ed elementi qualificanti, senza presumere di esaurirne tutte le valenze. In pari tempo, la ricerca non pone alcun rapporto necessario o peggio «necessitante» fra il tipo del «dio mistico» e la forma misterica poiché constatata l'esistenza, in epoche e in ambiti culturali diversi di cui è necessario di volta in volta circoscrivere le peculiari identità, di fenomeni misterici, o almeno definiti tali nelle fonti relative, di cui sono titolari varie divinità delle quali non è possibile, allo stato della nostra documentazione, percepire una dimensione analoga a quella delle personalità sovrumane definibili come «dèi in vicenda» in quanto sperimentano, nelle loro avventure narrate nel mito e rievocate nel rito, forme di *pathos* e *ponoi* che travalicano i limiti della condizione divina quali si configuravano secondo il comune parametro dei politeismi antichi, per partecipare di alcuni dei caratteri qualificanti dell'esistenza umana, con crisi e disparizioni, sia pure temporanee, fino all'estrema soglia della morte.

33 Per i principali titoli di una bibliografia di dimensioni eccezionali e in continua espansione cfr. Scarpi 2002, vol. I. LXXI–LXXVI, cui si aggiunga Casadio 1981, 1983, 1994 e 1999.

34 Cfr. Poerner 1913; Linforth 1946 e 1946a; Pretini 1996; Voutiras 1996; Ustinova 1996.

35 Sfameni Gasparro 1985, 9–19.

36 Tra i titoli, in varia misura importanti, della ricerca su un tema «classico» dell'indagine storico-religiosa sul mondo antico e tardo-antico (cfr. Scarpi 2002, vol. I. LXXVI–LXXXII) mi limito a segnalare qui Borgeaud 1991; Masaracchia 1993; Brisson 1995; Tortorelli Ghidini, Storch Marino, Visconti 2000. La preziosa raccolta dei frammenti e delle testimonianze sull'orfismo curata da Bernabé (2004, 2005) fornisce anche un aggiornamento bibliografico pressoché esaustivo.

La duttilità della tipologia in questione può essere saggiata attraverso un esame inteso a verificare possibilità e limiti della sua applicabilità alla figura di un dio «misterico» per eccellenza, quale è il Mithra «romano» titolare dell'unico culto iniziatico-esoterico cui può adattarsi la formula di «religione di mistero», il quale si presenta tutt'altro che «patibile» ma al contrario come «invitto». L'analisi condotta a suo tempo,³⁷ ha mostrato come, nel pieno riconoscimento di questa fondamentale diversità e del carattere fortemente combattivo e impegnato nella vita in questo mondo della religiosità mitriaca, proprio in relazione a quella tipologia è possibile percepire alcune ragioni della profonda trasformazione che la fisionomia dell'antico dio iranico della giustizia e del patto ha attraversato nel divenire – verisimilmente per un atto (o una serie di atti) di «creazione» religiosa³⁸ – titolare di un culto iniziatico-esoterico e protagonista di una complessa vicenda a livello cosmico che, senza conoscere disparizione né morte, tuttavia contempla fatica, impegno, momenti critici e lotte, per concludersi peraltro vittoriosamente con un *ascensus* verso un superiore livello celeste, divino.

Le connotazioni peculiari di un «dio in vicenda» nel senso sopra descritto, sono verisimilmente proprio quelle che agli occhi di Erodoto (e forse anche ai suoi informatori egiziani consapevoli di cose greche) sono apparse tali da legittimare la definizione dei riti osirici di Sais come *mysteria*. Esse comunque emergono nette – dopo circa nove secoli percorsi da evoluzioni e trasformazioni profonde – nello scenario evocato da Firmico Materno attorno all'«idolo» ricomposto nelle sue membra e «portato fuori» dalla sua sepoltura, offerto alla venerazione dei fedeli interpellati dal *sacerdos* che unge loro la gola con un annuncio rassicurante: «Rallegratevi o iniziati del dio salvato: anche per noi sarà salvezza dagli affanni».³⁹ Se, come tutti gli elementi del quadro inducono a concludere, l'anonimo θεὸς σωσόμενος è Osiride,⁴⁰ si ha qui la testimonianza di un processo di continuità ma anche di profonda mutazione di un contesto religioso che, nel corso di una lunga vicenda storica implicante anche il trascendimento dei propri confini nazionali, mostra di aver assunto – in condizioni socio-culturali e in ambienti geografici che la ricerca storica non è in grado di definire con sicurezza – la tipica struttura iniziatico-esoterica dei *mysteria* greci, pur mantenendo i caratteri distintivi dell'originaria identità egiziana.

37 Mi riferisco ai saggi ora editi in Sfameni Gasparro 2004, 119–210, redatti in occasione del Seminario romano su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia 28–31 Marzo 1978» (Bianchi 1979b, 299–384, 397–408). Si vedano anche le osservazioni, intese a limitare l'applicabilità del «modello» in questione all'«invitto Mithra», formulate in quella occasione da Cerutti 1979.

38 Si vedano in particolare le recenti prese di posizione di Beck 1998, la cui esegesi del mitraismo è ora più ampiamente illustrata dai saggi raccolti in Beck 2004, e Gordon 2001. Alcuni dei numerosi precedenti interventi dello studioso sono editi in Gordon 1996.

39 *De err. prof. rel.* 22. 1–3: *Aliud etiam symbolum proferimus, ut contaminatae cogitationis scelera revelentur. Cuius totus ordo dicendus est, ut apud omnes constet divinae dispositionis legem perversa diaboli esse imitatione corruptam. Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde, cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen inferitur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis, sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σωσόμενου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία ... 3. Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis et, miser, cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas, tu iacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum. Tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui uelit esse participem. Sic moriaris ut moritur; sic vivas ut vivit.*

40 Contro la tesi che identifica in Attis il personaggio in questione è stato dimostrato in maniera convincente che esso è piuttosto da identificare in Osiride. Cfr. Podeman Sørensen 1989.

2 Esempi di misteri «orientali»

2.1 Questioni generali

Non è necessario sottolineare come la valutazione storico-religiosa del culto osirico, in quanto coinvolto nella problematica di mutazione e proiezione fuori dal proprio *locus* epicorico, chiami in causa direttamente la figura di Iside che anzi di solito si configura come il baricentro della prospettiva della diffusione fuori dall'Egitto dei «culti egiziani» e in particolare della questione dei «misteri» loro pertinenti.⁴¹ Solo alcune osservazioni mi è possibile avanzare su una problematica di ampie e complesse proporzioni: contro la tendenza a sopravvalutare il ruolo della *facies* misterica nei culti orientali in generale e in quello isiaco in particolare o addirittura a considerarla pressoché coestensiva al loro raggio di diffusione sta la circostanza di una attestazione tarda di aspetti iniziatico-esoterici nel culto isiaco, al più presto nel I sec. d. C.,⁴² se si prescinde da alcune allusioni nei testi aretalogici di I sec. a. C. e dall'immagine fortemente «eleusina» della Iside di Maronea (II-I sec. a. C.),⁴³ che peraltro orienta nel senso di un influsso più o meno profondo del «modello» eleusino nel processo di istituzione della pratica misterica nel culto isiaco piuttosto che in quello di una «evoluzione» tutta interna ad esso. A ciò si aggiunga la circostanza ben nota della rarità estrema di positive attestazioni di «iniziati» e di pratiche misteriche a fronte di una documentazione di eccezionale ricchezza e al raggio assai ampio delle presenze isiache in tutto il bacino del Mediterraneo, a partire dal IV sec. a. C.⁴⁴

La profonda diversità dell'immagine della sfera misterica isiaca offerta dai due testimoni di essa, Plutarco ed Apuleio, infine, deve rendere avvertito l'interprete della difficoltà se non della impossibilità di ricostruire una realtà compatta e monolitica dei misteri isiaci e, più ampiamente, dei misteri dell'una o dell'altra divinità orientale senza tenere conto di due fattori essenziali, ossia la qualità della fonte, soprattutto quando si tratta di un testo letterario in cui il grado di elaborazione dei dati obiettivi è solitamente più alto entrando in gioco in diversa misura interessi e punti di osservazione personali, e la varietà dei tempi, dei luoghi e degli ambienti socio-culturali in cui si collocano i fenomeni evocati dalla fonte medesima. A differenza dei *mysteria* di Eleusi e di Samotraccia, oltre che di numerosi altri esempi di analoghi fenomeni che emergono gradualmente nello scenario greco (si pensi ad Andania, a Tebe con i suoi misteri dei Cabiri, presenti anche a Lemno, ai numerosi casi di misteri demetriaci che costellano quello scenario in età ellenistica)⁴⁵ e che in forme troppo

41 Per un aggiornamento sulla ricerca basti qui rimandare ai risultati dei tre Colloqui Internazionali di Studi isiaci organizzati da L. Bricault (2000, 2004). Gli Atti del terzo incontro, attento in maniera privilegiata alla questione della diffusione del complesso mitico-culturale gravitante attorno a Iside (*Nile into the Tiber. In the Roman World, 200 BC-AD 400, Faculty of Archaeology, Leiden University, The Netherlands, May 11-14, 2005*) sono in corso di stampa. Un recente intervento di M. Malaise è inteso a definire il linguaggio «classificatorio» più pertinente a tale complesso (Malaise 2005).

42 Cfr. Dunand 1975; Bianchi 1980; Malaise 1981 e 1986; Bergman 1982.

43 Cfr. Grandjean 1975.

44 Eccezionale è l'attestazione di «misteri» del «nuovo» dio Serapide (Borgeaud, Volokhine 2000, Sfameni Gasparro 2003a) in un singolare santuario rupestre messo in luce a Panoia (Portogallo). Cfr. Alföldi 1997.

45 Senza poter tentare in questa sede una sia pur rapida rivisitazione di questo variegato scenario mi limito a segnalare i contributi editi da Cosmopoulos 2003 che riprendono in esame alcuni dei complessi misterici evocati. In particolare si segnala il saggio di Graf 2003, che opportunamente sottolinea l'interesse della straordinaria «fioritura» che il fenomeno sperimenta in età ellenistico-romana. Una rinnovata attenzione dovrà essere dedicata alla questione dei «misteri» attestati talora nel contesto del culto imperiale. Cfr. Nilsson 1957; Robert 1960. 316-324 (1969, 832-

poco note ma significative sono segnalate dalle nostre fonti soprattutto in età imperiale e nell'area anatolica più o meno profondamente ellenizzata, come a Sardi,⁴⁶ ad Efeso (misteri di Artemide),⁴⁷ a Panamara (misteri di Zeus),⁴⁸ a Lagina (misteri di Ecate),⁴⁹ a Didima e Claros, dove singolari pratiche iniziatiche sono connesse ai rispettivi centri oracolari apollinei,⁵⁰ i misteri di Iside e di Osiride (e in un caso – a Panoia in Portogallo – anche di Serapide), come quelli di Cibele, talora associata con Attis, e infine quelli di Mithra appaiono svincolati dal rapporto con un centro culturale unico. In analogia con il fenomeno dionisiaco e con la sua disseminazione a largo raggio anche quando alla struttura antica dei *bakcheia* si affianca, in tempi e modi diversi, quella iniziatico-esoterica dei *mysteria*, i misteri delle divinità orientali presentano una tipica mobilità e un irradiazione vasto, di cui è necessario valutare la dialettica fra eventuali costanti stabili e tratti locali con le diversificazioni relative. Una posizione *sui generis* occupa in questo quadro il mitraismo che, pur nella presenza di indubbie connotazioni locali, nella straordinaria ampiezza della sua irradiazione nell'*oikoumene* mediterranea lascia percepire attraverso la documentazione monumentale e figurata, una *facies* sostanzialmente omogenea e stabile. Essa induce a ipotizzare con fondamento un centro unitario di formazione e con ogni verisimiglianza postula, come le recenti indagini sono orientate a riconoscere, un vero e proprio «atto di fondazione», rivolto a creare un fatto religioso nuovo attorno a un personaggio divino antico e sulla base di un patrimonio religioso tradizionale di ascendenza iranica. Entrambi questi elementi risultano peraltro originalmente rivisitati alla luce di nozioni e di istanze di chiara marca ellenistica (si pensi alla forte componente astrale e al denso reticolo di riferimenti cosmici) e in un contesto storico fortemente ancorato, sotto il profilo sociale e culturale, alle strutture dell'Impero di Roma, come risulta dal prevalente appello a militari e membri dell'amministrazione pubblica, al punto che si è proposto di situare la «creazione» del mitraismo in ambienti di estrazione orientale, anatolica, trasmigrati a Roma e in stretto contatto con il centro del potere.⁵¹ In ogni modo, il culto occidentale di Mithra, quale si configura nelle nostre fonti nei suoi tratti essenziali a partire dal I sec.d.C., mantiene intera la propria specificità sotto il profilo della forte compattezza «teologica» e rituale e per la qualità di culto totalmente calato nella forma iniziatico-esoterica, senza alcuna di quelle manifestazioni pubbliche che al contrario occupano la più ampia parte della sfera religiosa isiaca e metroaca. Unico fra i culti orientali a giustificare la formula di «religione di mistero», il mitraismo con la sua densa *facies* ricostruibile attraverso la paziente e cauta esegesi di una complessa iconografia dalla singolare pregnanza evocativa e dal carattere dinamicamente «performativo» piuttosto che staticamente dichiarativo, mostra al più alto grado i tratti di quel movimento alterno fra «innovazione» e «tradizione» che costituisce i «culti orientali» in genere e la loro eventuale dimensione misterica quali fenomeni sostanzialmente dinamici e creativi.

849); Pleket 1965. Si propone di fatto con urgenza il significato storico-religioso dell'uso di una terminologia misterica in questo e in analoghi casi in cui è difficile percepire i contenuti della realtà culturale coperta da tale terminologia.

46 Hermann 1996.

47 Picard 1922, 287–302; Horsley 1992; Rogers 1999. Cfr. Oster 1990.

48 Opperman 1924; Roussel 1927; Laumonier 1958, 221–343.

49 Laumonier 1938 e 1958, 344–425. Misteri sono attestati anche a Stratonicea, in rapporto al culto locale di Apollo e Artemide (Laumonier 1958, 193–220).

50 Picard 1922, 303–311. Il fenomeno della connessione fra istituzione oracolare e culto misterico trova una efficace esemplificazione nel quadro della singolare creazione religiosa del profeta Alessandro, fondatore nella natia Abonotico (Paflagonia) di un fortunato oracolo del «novello Asclepio» in forma serpentina, Glicone, al quale egli abilmente volle coniugare una struttura misterica, chiaramente modellata sul referente eleusino. Cfr. Sfameni Gasparro 2002, 149–202.

51 Beck 1998.

2.2 I misteri isiaci

Ritornando alle notizie sui misteri di Iside offerte da Plutarco⁵² e da Apuleio⁵³ è possibile sottolineare alcuni dati che, nel comune referente storico-culturale e religioso, configurano due scenari diversi che non è lecito sovrapporre e che rivelano come, nel mutare dell'angolo prospettico dell'osservatore, anche l'oggetto mostri aspetti e valenze differenti. Come è noto, l'autore di Cheronea, se pure si rivolge ad una interlocutrice, la sacerdotessa Clea, collocata in uno spazio religiosamente qualificato quale Delfi con il santuario apollineo (località cui sembra riferibile anche la sua fisionomia isiaca forse specificamente connotata in senso iniziatico) e in una dimensione storica che è quella del proprio tempo, elabora un'esegesi fortemente orientata, platonizzante, del complesso mitico-culturale egiziano e propone una lettura di quella che sembra interpretabile come la dimensione misterica di esso, tale da privilegiare l'aspetto «patetico» della vicenda divina e la relazione di *sympatheia* fra di essa e la generale condizione umana. Dopo la narrazione delle peripezie di Osiride e della devota sposa Iside, l'autore propone un diretto legame fra di esse e l'attualità culturale sperimentabile dall'uomo: «Vindice fu la sorella e moglie di Osiride che, spenta e annientata del tutto la folle rabbia e il furore di Tifone, non si rassegnò che le lotte e i travagli che aveva sopportati e il suo proprio vagabondaggio e le molte opere di sapienza e le tante gesta di valore andassero, per così dire perdute, accettando che l'oblio e il silenzio le avvolgessero, ma, congiungendo a santissime cerimonie immagini e sensi nascosti e rappresentazioni di quelle vicende di un tempo trascorso, consacrò un insegnamento di pietà e un motivo di consolazione per uomini e donne oppressi da simili sventure».⁵⁴

Ciò che offrono le ἀγωτάται τελεταί istituite da Iside sono insieme un εὐσεβείας...δίδαγμα, una «lezione di vita» conforme ai canoni del rispetto di uomini e dèi – essendo l'*eusebeia* qui menzionata riferibile al comportamento dei «buoni *daimones*» Osiride e Iside e degli altri personaggi della loro cerchia, in contrasto con la violenza cieca e distruttrice di Seth-Tifone e dei suoi accoliti – e un παραμύθιον, una rassicurazione sul superamento finale delle vicende dell'esistenza, più o meno dolorose o drammatiche, cui gli uomini possono andare incontro. Nessun accenno in questo contesto, come del resto in tutto il trattato plutarco, ad eventuali prospettive soteriologiche in prospettiva escatologica connesse con il culto isiaco e in particolare con la sua dimensione misterica.

Tali prospettive sono invece presentate come una componente importante di quella sorta di *euangelion* isiaco che Apuleio pone in bocca alla dea, dalla chiara *facies* enoteistica e densamente cosmo-sociale, nel momento della sua epifania lunare: la liberazione dalle ripugnanti forme asinine dovrà essere l'inizio di un *iter* religioso di completa dedizione alla *Fortuna* veggente e benevola che rivolge a Lucio il suo appello. Oltre a garantirgli finalmente la *precaria salus* (*Met.* 11.21), la «salvezza ottenuta gratuitamente», configurata soprattutto come liberazione dal tirannico potere della *Fortuna* cieca, dalle forti connotazioni astrali, che fino a quel momento ha dominato la sua esistenza, e addirittura prospettare la possibilità di dilatare i limiti stessi della vita oltre il termine imposto dal suo destino, Iside promette a Lucio un privilegio *post-mortem* conforme ai canoni generali della tra-

52 Plutarco, *De Is.* 27, nell'edizione commentata di Griffiths 1970.

53 Apuleio, *Met.* 11. Cfr. Griffiths 1975.

54 *De Is.* 27. 361 D-C: ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνὴ τὴν Τυφῶνος σβέσασσα καὶ καταπαύσασσα μανίαν καὶ λύσαν οὐ περιεῖδε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτηλ' ἔτι, καὶ πλάνας αὐτῆς καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας, πολλὰ δ' ἀνδρείας ἀμνηστῆσαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σωπῆν, ἀλλὰ ταῖς ἀγωτάταις ἀναμίξασσα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωνεν (trad. Cilento 1962, 50 s.).

dizione egiziana, ossia il godimento della contemplazione dell'immagine divina nel mondo infero, in un contesto di luminosità.⁵⁵ La partecipazione al «mistero» isiaco, configurata nei termini pregnanti ed allusivi di un viaggio cosmico e di un'esperienza liminare fra morte e accesso al livello divino,⁵⁶ si traduce in un'esaltazione solare e cosmica dell'iniziato, senza ulteriori accenni a prospettive ultraterrene (*Met.* 11.23–24). La seconda iniziazione, compiuta per ordine e sotto il patrocinio del «sovrano» Osiride non mostra altra finalità che quella di accrescere lo zelo religioso del personaggio, oltre che conferirgli rassicurazione per il suo «soggiorno in un paese straniero» e successo nella sua professione (*Met.* 11.27). Infine, nel trasferimento da Corinto, sede dunque di misteri isiaci, a Roma del personaggio, la chiamata ad una terza esperienza iniziatica è motivata in maniera piuttosto banale dalla necessità di assumere nuove vesti sacre, in sostituzione di quelle lasciate nella città greca. I benefici dell'iniziazione sono molto prosaici: essa appare finalizzata all'acquisizione di una situazione di prestigio all'interno della gerarchia sacra, con l'ammissione «nel collegio dei pastofori e persino in quello dei decurioni quinquennali», e a procurargli successo nella professione forense e buoni guadagni, con esclusiva insistenza sulla dimensione «locativa» del fenomeno misterico e apparente, totale oscuramento di quella «utopica», proiettata oltre la vita mondana (*Met.* 11.30).

2.3.1 Cibele: tra radici anatoliche e facies greca

Il terzo contesto storico-culturale tradizionalmente considerato componente essenziale della problematica «culti orientali e misteri» è quello anatolico e in particolare frigio, centrato sulla figura della Madre «montana» dai numerosi appellativi toponimici fra cui preminente quello di *Kybele*, derivato dal monte *Kybelon*. Ad essa risultano aggregati, in un reticolo complesso di rapporti mitici e rituali variamente configurati secondo i tempi, i luoghi e le circostanze storiche, altri personaggi quali i Coribanti e Sabazio,⁵⁷ e soprattutto Attis. Senza poter affrontare il tema in dettaglio, mi limiterò a segnalare alcuni aspetti che si impongono all'attenzione critica come altrettante linee portanti del quadro e insieme piste di ricerca per una corretta esegesi storico-religiosa di esso.

Un primo elemento si rivela distintivo di questo orizzonte religioso, costituendo in pari tempo una sorta di filo rosso che lo percorre dalle sue prime manifestazioni in Grecia arcaica e classica fino alle ultime in età tardo-antica quando in Roma, ormai retta da imperatori cristiani, il culto metroaco – introdotto dallo stato repubblicano a garanzia e sigillo della propria identità nazionale⁵⁸ – rappresentò lo strumento di estrema affermazione della tradizionale fisionomia religiosa «pagana» di larghi strati dell'aristocrazia senatoria.

55 *Met.* 11.6: *Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Strygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

56 *Met.* 11.23: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo. Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est. Ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intellegentias enuntiari, referam.*

57 Si veda per tutti il discorso di Strabone sulle molteplici denominazioni epicoriche della dea in Asia Minore, in particolare in Frigia, e sul reticolo di associazioni divine e «demoniche» di cui è centro (*Geogr.* 10.3.12).

58 Dopo il vecchio ma ancora utile lavoro di Aurigemma 1900, si veda Lambrechts 1951. Sulla tradizione relativa alle modalità di introduzione del culto a Roma cfr. Köves 1963; Bömer 1964; Bremmer 1979.

Mi riferisco alla dimensione della *mania* e dell'*orgiasmòs* come connotazioni peculiari dei personaggi sovrumani e del comportamento dei loro fedeli, questi ultimi solitamente aggregati in comunità, del tipo dei tiasi e degli *orgeones*.⁵⁹ Una forte componente catartica, talora dialetticamente connessa con l'efficacia punitiva, distruttrice della *mania* medesima, che rappresenta la controparte speculare della sua benefica capacità di instaurare un intenso rapporto di «comunicabilità» fra livello divino e umano, integra la prospettiva. Quest'ultima contempla anche un aspetto di riservatezza *sui generis* e un senso forte di appartenenza ad una comunità religiosa, quale è espresso dalla geniale formula euripidea del θιασνεῖν ψυχάν («farsi tiasota nell'anima»), pressoché intraducibile e nella quale sono accomunati i baccanti e quanti celebrano gli *orgia* di Cibele e dei Coribanti.⁶⁰

Questi tratti distintivi emergono vivacemente nell'immagine del tiaso di Eschine e della madre, polemicamente evocato nel *De corona* di Demostene (259–260). Sebbene il Lane,⁶¹ abbia revocato in dubbio con argomenti degni di nota la più comune interpretazione, fondata del resto sull'esegesi degli antichi scoliasti e lessicografi, del grido rituale *euoi saboi* come evocativo di quel personaggio, Sabazio, che tante testimonianze collegano alla Gran Madre Cibele, non mi sembra che quella interpretazione sia stata definitivamente contraddetta, tenuto conto che l'atmosfera «esotica» (in direzione anatolica, frigia) in cui operano ritualmente i due personaggi risulta rafforzata dal secondo grido rituale attribuito ai membri femminili del tiaso, ovvero ὕψι ἄττης, ἄττης ὕψι.⁶² Quest'ultimo, per giudizio ampiamente condiviso dagli studiosi, rappresenta una delle più antiche tracce in Grecia, insieme con un passo di Teopompo,⁶³ del personaggio più vicino alla Grande Dea e insieme più problematico sotto il profilo storico-religioso.

Il rapporto della dea frigia con Sabazio, che le fonti letterarie greche identificano solitamente con Dioniso in contrasto con la documentazione epigrafica e figurata che, soprattutto ricca nella sua patria anatolica, unanime lo assimila a Zeus,⁶⁴ è configurato sotto il segno culturale dei *mysteria* in un eccezionale testo epigrafico di età imperiale (II sec. d.C.) che riprende, in parte letteralmente, un decreto emesso dal satrapo di Sardi sotto il regno di Artaserse II (c. 365 a. C.). La dedica di una statua allo Zeus (di) Baradates, in cui si riconoscerà senz'altro l'Ahura Mazda iranico nella sua fisionomia ellenizzata, si accompagna al divieto fatto ai suoi fedeli, e in particolare ai neocori ammessi nell'*adyton* del dio, di «partecipare ai misteri di Sabazio, di coloro che trasportano i candelabri (o le vittime sacrificali) e di Agdistis e di Ma».⁶⁵

Se il decreto, nella sua versione greca ritenuta dal Robert contemporanea all'originale testo aramaico, con il termine μυστήρια indica la specifica realtà religiosa dei riti iniziatico-esoterici ben noti nel mondo greco, esso ci offre la più antica testimonianza, nella

59 Cfr. Foucart 1873; Scott Ferguson 1944 e 1949, e in ultimo Ustinova 1996.

60 Euripide, *Bacch.* 72–82, per cui è d'obbligo menzionare il commento di Dodds 1960². Cfr. anche Coche de la Ferté 1980. Un'analisi della *parodos* in Festugière 1956. Sui «doni divini della pazzia» che connotano la *facies* religiosa degli *orgia* dionisiaci, metroaci e coribantici rimane fondamentale l'esegesi suggestiva di Dodds 1951, trad. it. 75–117.

61 Lane 1985. 52: fonte posta tra i *Testimonia antiqua dubia* e 1989, 49–60. Per alcune singolari corrispondenze fra il rituale descritto da Demostene e quello attestato ad Eritre da un'iscrizione datata nella seconda metà del IV sec. a. C., con una *lex sacra* pertinente al culto dei Coribanti, si vedano le osservazioni di Wankel 1979.

62 Cfr. anche Kraemer 1981.

63 Fr. Meineke 2. 801 in Hepding 1903, 6.

64 Oltre l'ampia dimostrazione su ricca base documentaria offerta in Lane 1989, si veda già Lane 1980.

65 Johnson 1967; Robert 1975; Sokolowski 1979; Lane 1985, 14 n°15; Vermaseren 1987, *CCCA* I. 133 n° 456; Hermann 1996. 330–335.

patria medesima della Grande dea, qui evocata con l'altra sua denominazione peculiare frigia di Agdistis,⁶⁶ e di Sabazio – quest'ultimo titolare di *μυστήρια* anche nella Pergamo di Attalo III (c. 135/4 a. C.)⁶⁷ e nel III sec. d. C. in Lidia,⁶⁸ essendo pratiche iniziatiche note anche dalle fonti letterarie,⁶⁹ – di una dimensione misterica dei rispettivi culti, che in pari tempo appaiono connessi, anche se ci sfuggono i caratteri di tale rapporto. La menzione della dea Ma di Comana di Cappadocia, figura peraltro anch'essa collegata – per le peculiari connotazioni «orgiastiche» del culto – alla frigia Cibeles/Agdistis arricchisce un quadro complesso, in cui il tema unificante può essere identificato proprio nella dimensione «mistico-orgiastica» delle rispettive *facies* rituali dei personaggi in questione. La trascrizione del decreto a distanza di cinque o sei secoli è chiaro indizio non solo della persistenza di un culto di ascendenza iranica in Sardi, confermata da altri documenti fra il I sec. a. C. e il I-II sec. d. C., ma anche dei *mysteria* ai quali è vietato partecipare ai cultori di Zeus-Ahura Mazda. Altri documenti epigrafici, del resto, confermano che la metropoli lidia era in età imperiale romana un centro a forte densità misterica, essendo attestati dei «misti di Apollo»,⁷⁰ una associazione di misti senza indicazione della divinità destinataria del relativo culto,⁷¹ misti e *therapeutai* di Zeus,⁷² e una comunità il cui *mysterion*, ossia una sala di riunione per i misteri, era votato ad Attis.⁷³

Non è dato sapere se questa sala di riunione per la celebrazione di un culto misterico di Attis fosse collegata con i misteri di Agdistis ricordati nel decreto citato e se tale eventuale rapporto sia da proiettare indietro nel tempo sulla *facies* religiosa soggiacente alla redazione originaria del documento. Il legame mitico-culturale fra i due personaggi, del resto, nel periodo imperiale è un fatto ben consolidato che in Grecia, e in particolare ad Atene, risale almeno al IV sec. a. C., documentato dal bel rilievo con dedica del Pireo, databile intorno al 300 a. C.,⁷⁴ e dall'intera fisionomia religiosa dei locali *orgeones* che nel II sec. a. C. celebravano gli *Attideia*, con preparazione di due *klinai* e riunioni festive primaverili, sotto la soprintendenza di un personale sacerdotale femminile.⁷⁵ Questi riti peraltro non mostrano

66 Cfr. Gusmani 1959.

67 Lane 1985, 12 n°27.

68 Lane 1985, 19 n°43.

69 Clem. Al., *Protr.* 2. 16. 2: Σαβαζίων γούν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. ἔλεγχος ἀκρασίας Διός. Amobio, *Adv. Nat.* 5. 21: *Ipsa novissime sacra et ritus initiatione ipsius, quibus Sebadiis nomen est, testimonio esse poterunt veritati: in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.* Firmico Materno, *De err. prof. rel.* 10. 2: *Sebazium (= Sabazium) colentes Iovem, anguem cum initiant per sinum ducunt.* Un riesame puntuale del problema appare necessario, a fronte di interpretazioni ormai superate, intese a fare una parte ampia a un «sincretismo» giudaico. Cfr. Cumont 1906; Jamar 1906; Oesterley 1935.

70 Hermann 1996, 318–321.

71 Hermann 1996, 317–318.

72 Hermann 1996, 321–329.

73 Vermaseren 1987, *CCCA* I. n° 464; Hermann 1996, 316–317. Sul «pantheon» di Sardi cfr. Hanfmann 1983. A Pessinunte due iscrizioni del sec. I d. C. ricordano una comunità di *Attabokaoi*, i quali si definiscono οἱ τῶν τῆς θεοῦ μυστηρίων μύσται ovvero συνμύσται. Hepding 1903, 79 nn. 7–8; Vermaseren 1987, *CCCA* I. 25–26, nn. 59–60. Quale parallelo all'uso di *μυστήριον* come locale in cui si celebrano i riti esoterici per Attis, si può ricordare l'ὄργαστήριον di Attis noto ad Ermesianatte (Hepding 1902, 8) e l'ἀναδυτήριον del santuario metroaco delle caverne di Juvadià, sede di un *thiasos* (Moretti 1923–24 e 1923–24a; Vermaseren 1987, *CCCA* I. 227–228, nn. 750–754).

74 Vermaseren 1982, *CCCA* II. 92–93, n° 308.

75 Foucart 1873, 191–197, nn. 4–8; Hepding 1903, 79–81, nn. 9–11. Sulla situazione religiosa del Pireo si veda Garland 1987.

i caratteri dell'esoterismo iniziatico ma piuttosto la riservatezza e separatezza propria dei culti privati di singole associazioni religiose. Alcune attestazioni di misteri, a Troezen (metà del III sec. a. C.), ad Argo (età incerta) e a Minoa di Amorgos (I sec. a. C.), oltre la scena figurata di un rilievo di Lebadeia interpretabile come presentazione di un iniziato (o una iniziata) alla dea, di età ellenistica, indicano la *Meter* come la sola destinataria del culto esoterico.⁷⁶

Sembra quindi sussistere nel mondo greco una duplice linea di sviluppo della *facies* religiosa metroaca in direzione misterica, muovendo da due diversi seppure collegati aspetti del «mistico» nell'accezione sopra chiarita che, a vario titolo, in tempi e modi che solo una paziente analisi critica può sperare di illuminare, appaiono inerenti a tale *facies*. Da una parte si tratta di quel profilo tipicamente «entusiastico-orgiastico» in cui, nelle forme di una *mania* sacralmente indotta attraverso una specifica prassi rituale (danze, uso di strumenti musicali come timpani, flauti, cembali), con valenze catartiche, si perseguono forme di «contatto» fra livello divino e umano, realizzandosi un'interferenza dei piani rispettivi e *sympatheia* profonda, con il beneficio di un'esperienza religiosa esaltante, quale pure costituisce una dimensione non trascurabile della sfera dei *mysteria*, in particolare di quella eleusina a noi meglio nota. In tal senso, nella sua qualificata connessione con i *mysteria*, tale forma di culto e con la relativa esperienza religiosa può essere definita «mistica», pur essendo priva della componente iniziatica ed esoterica *stricto sensu* ossia, secondo la terminologia adottata, «misterica». Tale accezione peculiare del «mistico» mi pare di fatto quella più tipica e pervasiva del quadro metroaco e aperta a sviluppi e sbocchi in senso misterico, anche se questa seconda dimensione risulta solo sporadicamente attestata.

E' difficile inoltre valutare il peso rispettivo, in questo quadro, del fattore greco e della sua originaria dimensione orientale, frigia in particolare. Se l'identità anatolica della dea è garantita da tutta la documentazione più antica sul terreno micro-asiatico e vicino-orientale,⁷⁷ ed emerge netta a partire dall'VIII sec. a. C. dai noti monumenti rupestri frigi e dal singolare santuario di Agdistis (III sec. a. C.-III d. C.) della cosiddetta «Città di Mida» (VII-VI sec. a. C.),⁷⁸ nella formazione intorno alla metà del VI sec. a. C. dello schema iconografico che identificherà il personaggio per l'intero corso della sua vicenda storica, ossia quello della dea seduta in trono, spesso all'interno di un *naiskos*, accompagnata dal leone (sia esso accovacciato sulle sue ginocchia o posto in posizione araldica a lato del suo trono) e solitamente dotata di attributi (patera, scettro e timpano, in varie composizioni), si percepisce l'intreccio inestricabile della duplice dimensione del personaggio e del suo culto. Infatti questa iconografia – che si pone come una sorta di «atto di fondazione» della stessa identità divina nel momento in cui essa risulta protagonista di un movimento di espansione verso Occidente che dalla Grecia continentale si dilata verso la Magna Grecia, la Sicilia fino alla colonia focea di Marsiglia⁷⁹ – avviene ad opera di artisti della Ionia, ossia greci ormai da secoli radicati sul suolo asiatico o, se si vuole, su un terreno culturale e religioso microasiatico penetrato da una densa linfa ellenica.⁸⁰

76 Per una più ampia discussione del problema dei misteri nel culto metroaco cfr. Sfameni Gasparro 1985, 20–25 e 64–83.

77 In tal senso si consideri in primo luogo il rapporto con la Kubaba siriana, «regina di Kargamish». Cfr. Laroche 1960.

78 Vermaseren 1987, CCCA I. 51–60, nn. 148–160. Per la documentazione monumentale e l'iconografia micro-asiatica basti segnalare Albright 1928–1929; Akurgal 1961; Hanfmann-Waldbaum 1969; Helck 1971; Haspels 1971; Isik 1986–87 e 1987; Rein 1996.

79 Riserve sulla pertinenza metroaca dei «naiskoi» con figura femminile seduta da Marsiglia sono state avanzate peraltro da Hermay 2000. Sull'«ambiguità della iconografia greca arcaica» si veda Id. 2000a.

80 Non è possibile affrontare *ex professo* la questione della «ellenizzazione» della dea ovvero, come

2.3.2 La questione di Attis: fra antiche esegesi e interpretazioni moderne

La seconda dimensione «mistica» nella sfera metroaca, che pure risulterà produttiva in direzione di uno sviluppo in senso misterico e che è ugualmente segnata nel profondo dalla componente della *mania* e dell'*orgiasmòs*, è quella centrata sulla figura di Attis e sulle modalità del suo rapporto con Cibeles/Agdistis.⁸¹ Il dibattito sulle «origini» del personaggio non è nuovo e anzi si radica nella stessa tradizione antica che lo conosce come «devoto» della dea e prototipo del Gallo eunuco e in pari tempo lo presenta come attore di una vicenda complessa, con nascita straordinaria connessa con un'entità primordiale androgina dalle radici ctonie, legato ad una ninfa, madre o sposa mancata, dotato di vita breve ed intensa ambientata in uno scenario naturalistico montano e selvatico, in stretta familiarità con la dea,⁸² culminante nella crisi di una morte violenta per aggressione esterna ovvero, sotto impulso della *mania*, per la mutilazione auto-inflitta. Questa morte è riscattata da una forma tacita di sopravvivenza, espressa nell'immagine dell'incorruzione fisica, e soprattutto consacrata religiosamente dal divenire Attis oggetto di culto accanto alla dea. Solo in fonti tarde cristiane, in cui verisimilmente agisce un'implicita *interpretatio* cristiana della vicenda del personaggio, piuttosto che un'«influenza» dell'ideologia cristiana della resurrezione sul complesso misterico metroaco,⁸³ si parla di un ritorno alla vita di Attis, che comunque rimane coerente con la nozione – essenziale in tale contesto – della «presenza» ovvero «sussistenza» del personaggio nella morte, che continuo a ritenere la più adatta a caratterizzare la sua identità religiosa.

La tesi di un'origine umana del giovane pardo di Cibeles è stata recentemente riproposta dalla Roller,⁸⁴ la quale ha ritenuto di poter dimostrare che l'iconografia e la stessa identità del personaggio sono stati una creazione greca, specificamente ateniese, collocabile nel IV sec. a. C. Ambienti greci, connotati da quella che la studiosa definisce «la perfetta ignoranza» delle usanze religiose frigie in cui Attis, dopo essere stato – si suppone – nome dei membri dell'antica dinastia regale della Frigia di VIII-VII sec. a. C. sarebbe successivamente divenuto, in conseguenza delle supposte mansioni cultuali di costoro, titolo sacerdotale, avrebbero assunto questa denominazione «ipostatizzandola» in un personaggio

vogliono alcuni interpreti, della «creazione» in Grecia stessa di una nuova identità dal volto orientale a vario titolo sovrapposto a quello di una greca «Madre degli dèi». Mi limito a ribadire che, a mio avviso, la documentazione autorizza a mantenere l'identità storica di una Cibeles di origine micro-asiatica presente nell'orizzonte religioso greco a partire dall'età arcaica, anche se in varia misura accostata a figure divine greche quali Rhea, madre degli dèi olimpici, e alla stessa Demetra. Per posizioni diverse sul tema, oltre Borgeaud 1996, menziono soltanto Robertson 1996; Roller 1996; Blomart 2002.

81 Una stimolante esegesi del mito già in Borgeaud 1988, che è ritornato sul problema nel più vasto intervento sulla storia della figura della Madre divina e del suo culto (Borgeaud 1996). Dello studioso si veda infine anche il saggio del 2001.

82 La figura divina, come è noto, risulta sdoppiata nella versione mitica riferita da Arnobio (*Adv. nat.* 5. 5-7), fra la solenne *Meter Megale* e l'Agdistis-ermafrodito, ridotto allo stato femminile in seguito all'auto-mutilazione. Le principali fonti, dopo Hepding 1903, in Scarpi 2002, vol. 2. 264-347. Tra esse, per la vicenda mitica, risulta fondamentale la testimonianza di Pausania 7.17. 9-12.

83 In tal senso interpreta invece Bremmer 2002, 50-55 la notizia di Firmico Materno, *de err. prof. rel.* 3.1-2 in cui peraltro si usano espressioni allusive in un contesto fortemente polemico e in relazione ad una interpretazione fisicistica del mito (...*quem paulo ante sepelierant revixisse iactarunt... Mortem ipsius dicunt quod semina collecta conduntur, vitam rursus quod iacta semina annuis vicibus reconduntur.*). Il passo di Ippolito, *Ref.* 5.8.22-24 che per lo studioso confermerebbe la nozione di una «resurrezione» di Attis, è da leggere alla luce dell'interpretazione misteriosofica e dualistica propria della comunità gnostica dei Naasseni. Cfr. Sfameni Gasparro 2004, 249-290.

84 Roller 1994, 1999.

divino. Il noto rilievo del Pireo con dedica ad Attis e Agdistis e raffigurazione di quest'ultima che porge al giovane quello che la studiosa interpreta come un vasetto rituale, offrirebbe come la visualizzazione di questo processo di «promozione» e «consacrazione» del personaggio che, da semplice titolo sacerdotale e «nome comune» tra i più diffusi nell'onomastica frigia, diventa una vera e propria identità sovrumana.

Non è possibile in questa sede sviluppare in dettaglio la discussione su questa formula interpretativa, come pure è necessario ai fini di una presa in carico o di un rifiuto di essa. Dico soltanto che questa «ricostruzione», non priva di spunti e osservazioni interessanti, presenta una serie di «buchi neri», là dove le nostre conoscenze sulla Frigia dell'VIII-VII sec. sono troppo scarse e lacunose per potere permettere alcuna conclusione certa;⁸⁵ soprattutto, essa si sviluppa troppo spesso sulla base di ipotesi che subiscono presto uno slittamento concettuale, divenendo di volta in volta affermazioni e fondamento di successive conclusioni, perché possa ritenersi risolutiva della complessa problematica.

Per altro verso, se il complesso mitico-culturale ruotante attorno ad Attis fosse una «creazione» totalmente greca, si dovrebbe riconoscere un fenomeno singolare di «riflusso», da Occidente verso Oriente, di un culto «occidentale» che penetra in Oriente dopo aver assunto una maschera fittizia di «orientalismo» e si impone in quello che pure si vuole il suo terreno originario anatolico, frigio e lidio in particolare, secondo i due principali filoni mitici ben noti. In età tardo-ellenistica e sotto l'Impero il complesso mitico-culturale meteoaco nella sua veste frigia conosce una diffusione in tutta l'area mediterranea. Questo movimento «di ritorno» in direzione Grecia-Oriente dovrebbe essere supposto attivo già nella prima età ellenistica se, come risulta dalle nostre fonti, il culto romano della *Magna Mater* affiancava alla dimensione ufficiale, pienamente romanizzata, anche un volto orientale, frigio⁸⁶ che, come rivelano gli scavi del Romanelli nel santuario del Palatino,⁸⁷ contemplava anche la presenza del giovinetto Attis, quale è attestata dalle terrecotte figurate di II-I sec. a. C. Il culto pessinuntino ovvero pergameno, da cui deriva in linea diretta alla Roma repubblicana – senza la mediazione del mondo greco – l'«antica Madre» connessa con le origini troiane dell'Urbe, a garanzia della sopravvivenza e del successo dello stato, avrebbe pertanto accolto e a sua volta contribuito a diffondere una creazione religiosa di marca greca, ateniese. Anche questi ambienti anatolici sarebbero stati, nel III sec. a. C., «nella perfetta ignoranza» delle proprie pratiche culturali in cui Attis era solo ed esclusivamente un titolo regale e sacerdotale e ne avrebbero accettato la nuova veste sovrumana, creati in Occidente? E' questo un interrogativo che impone una risposta. Né mi pare che essa possa venire da un semplice spostamento in Oriente, in ambiente pessinuntino, della

85 Si veda la scoperta di tre iscrizioni paleo-frigie (VII-VI sec. a. C.) in un'area di assai probabile pertinenza sacra che potrebbero attestare la presenza di un *Atas* interpretabile come «Padre» divino, che evoca un (Attis-Zeus) Papis di fonti più tarde (Brixhe, Drew Bear 1982, 83; cfr. Drew Bear, Naour 1990, 2018–2022). L'estrema incertezza della lettura di tali iscrizioni, peraltro, consiglia prudenza, quale è espressa anche dagli editori dei testi nelle conclusioni. Dopo aver ribadito «il carattere religioso dei testi» e l'impossibilità di decidere con sicurezza il senso del termine *Agomoi* che appare nella prima iscrizione, dichiarano che «il pourrait s'agir d'une épiclese du dieu désigné par *Atas* en III, lequel est susceptible de correspondre à Attis» (*ibid.* 87). Più assertivo è tuttavia Varinlioglu 1992 nel riconoscere Attis nel nome *Atas* e *Ata* graffito nei numerosi oggetti votivi (piccoli calderoni d'argento, mestoli, coppette etc.) rinvenuti in un tumulo funerario nella località micro-asiatica di Bayindir e ritenuto contemporaneo alla cosiddetta Tomba di Mida di Gordion. Senza poter decidere ancora sul problema, allo stato attuale della documentazione, non è tuttavia lecito trascurare – quali indizi degni di nota – queste frequenti ricorrenze, in contesti culturali e funerari, di tale denominazione.

86 Cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Ant. Rom.* 2.19.4–5.

87 Romanelli 1963.

creazione di tale veste, per ricoprire una pura e semplice identità di Galli, «sacerdoti eunuchi»⁸⁸ di cui è improbabile la «discendenza» da una ipotetica tradizione funeraria regale frigia, come vorrebbe una recente formula interpretativa sostanzialmente dipendente da quella della Roller e ancora più di quest'ultima alimentata da ipotesi e congetture indimostrabili.⁸⁹

In ogni caso si noterà che la *facies* di Attis, quale emerge dal ciclo mitico-rituale «frigio», presenta alcuni tratti peculiari del personaggio sovrumano «in vicenda», che subisce crisi e disparizione, qui addirittura morte, ma anche riscatto dalla morte e riconoscimento di una forte presenza a livello rituale. Anche se i referenti ctonio-vegetali di questa figura e della sua avventura mitica devono essere ridimensionati, essi non possono essere totalmente trascurati come puro e semplice frutto di esegesi fisisiste di ambienti colti tardivi. Le cerimonie di marzo, quali dal I-II sec. d.C. vengono celebrate a Roma e in vari centri dell'Impero, pur essendo lo sbocco di un lungo processo storico di elaborazione che le nostre fonti indicano controllata dal centro stesso del potere imperiale, in ogni caso dimostrano che quelle «connessioni vegetali» erano percepite e celebrate anche a livello di religiosità popolare, lungi dall'essere soltanto espressione di speculazioni dotte prive di fondamento nell'identità del personaggio e nel più ampio contesto metroaco dell'epoca. Ne risulta, come conclusione minimale e provvisoria, che, pur non potendosi dimostrare su base documentaria un radicamento nel più antico contesto frigio, originario del complesso metroaco, di questa dimensione ctonio-vegetale e della stessa fisionomia «patetica» di Attis come figura sovrumana, tale *facies* è stata elaborata in un tempo e in ambienti non definibili storicamente con sicurezza, nello stato della nostra documentazione, secondo un «modello» abbastanza coerente, inteso a raffigurare un *pathos* divino, quello della Grande dea e insieme di un suo «compagno», tradotto contestualmente in una serie di pratiche rituali coinvolgenti i fedeli in un'esperienza religiosa altrettanto «patetica» e fortemente partecipata. Questa esperienza risulta realizzata soprattutto nelle forme pubbliche del ciclo festivo di marzo, costruito verisimilmente nel corso dei primi secoli dell'Impero con interventi successivi, ma non privo di connessioni con l'originario contesto anatolico.⁹⁰ L'esistenza di una struttura misterica è attestata solo sporadicamente da fonti epigrafiche scarsamente espressive e dalla nota testimonianza dei polemisti cristiani, Clemente Alessandrino, in un contesto di difficile interpretazione per la forte connotazione demetriaco-orfica dell'intero quadro in cui il riferimento metroaco sembra introdotto a causa delle analogie fra i due, pur diversi, ambiti mitico-rituali,⁹¹ e Firmico Materno.⁹² Esse ci consegnano

88 Come ormai è stato ampiamente dimostrato, i Galli non avevano uno statuto «sacerdotale». Tra i numerosi interventi su questa categoria di devoti di Cibele, dalla complessa *facies* sacrale, si segnalano soltanto quelli di Carcopino 1942⁶, 76–171; Sanders 1972; Giammarco Razzano 1982; Pachis 1996; Lane 1996; Baslez 2004. Per la situazione del santuario pessinuntino in età ellenistica e il ruolo delle massime cariche religiose dell'Attis e del Battakes, cfr. Virgilio 1981; Boffo 1985, 34–41 e *passim*.

89 Lancellotti 2002. Una serie di obiezioni a questa formula interpretativa in Bremmer 2004, che pure privilegia la dimensione «greca» del personaggio.

90 Attribuito dal Carcopino ad un unico intervento dell'Imperatore Claudio (Carcopino 1942⁶, 49–75), il rituale «frigio» sembra piuttosto frutto di successive «riforme», culminanti con la costituzione dell'intero ciclo cerimoniale al tempo di Antonino Pio. Cfr. Lambrechts 1952; Beaujeu 1955, 279–330; Fishwick 1966.

91 *Protr.* 2. 15. 1–3: Δηοὺς δὲ μυστήρια καὶ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσσι συμ-
πλοκαὶ καὶ μῆνις [οὐκ οἶδ' ὅ τι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικός], τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν
Βριμῶ προσαγορευθῆναι λέγεται, ἱκετηρίαὶ Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκται καὶ
ἀρρητουργίαι· ταῦτά οἱ Φρύγες τελίσκουσιν. Ἄττιδι καὶ Κυβέλη καὶ Κορύβασιν. Τεθ-
ρυλήκασιν δὲ ὡς ἄρα ἀποσπᾶσας ὁ Ζεὺς τοῦ κριοῦ τοὺς διδύμους φέρων ἐν μέσοις
ἔρριψε τοῖς κόλποις τῆς Δηοῦς, τιμωρίαν ψευδῆ τῆς βιαίας συμπλοκῆς ἐκπιννύων, ὡς

soltanto la formula iniziatica, evocante un mangiare e un bere dai sacri strumenti (timpano e cembalo) e, rispettivamente, la cernoforia e la penetrazione dell'iniziato nel *pastós* ovvero una sua dichiarazione di affiliazione alla persona di Attis («Sono diventato mista di Attis»).

Di fatto, nonostante la diversa interpretazione di Ph. Borgeaud,⁹¹ anch'essa del resto situabile in una tradizione di studi abbastanza consolidata, persisto a ritenere inassimilabile alla sfera misterica metroaca il rito complesso del taurobolio, con il connesso criobolio, il quale nelle sue forme più antiche appare senza equivoco un atto sacrificale pubblico, compiuto *pro salute* dell'imperatore, della sua famiglia e a beneficio e cura di intere comunità cittadine,⁹² oltre che di singoli individui.⁹³ Ritengo pertanto di poter continuare a sostenere la conclusione di mie precedenti ricerche sul tema: «...il taurobolio..., verisimilmente introdotto (nel culto metroaco) per un atto di politica religiosa tendente ad accrescere il rilievo del culto «nazionale» della Gran Madre degli dèi, nel contesto di un progressivo emergere di culti esotici sempre più favorevolmente accolti dalle popolazioni dell'Impero, tuttavia per gradi si trasforma subendo anch'esso l'influsso del generale mutamento dei valori religiosi. Dal carattere sacrificale che il rito taurobolico sembra aver avuto in origine, esso si evolve ponendo in primo piano l'aspetto individuale e caricandosi di connotazioni catartiche per raccogliere quindi attorno a sé una complessità di valori religiosi ed etici. Così il taurobolio, nella sua forma ultima di catartica asperzione del sangue, si presenta in alcuni ambienti del mondo tardo-antico come un atto cultuale capace di conferire una qualifica sacrale di tipo iniziatico e di procurare il sentimento di un rinnovamento spirituale sì da porsi, nella coscienza degli ultimi difensori dei valori tradizionali del paganesimo, come baluardo estremo contro l'incalzare vittorioso del nuovo messaggio cristiano».⁹⁴

In definitiva, lo scenario variegato dei «culti orientali», osservato sotto l'angolo prospettico delle sue componenti misteriche, si conferma come un terreno privilegiato di indagine per la ricerca storico-religiosa intesa a percepire analogie e differenze, complessità di processi storici differenziati ma pure a vario titolo interferenti in un reticolo di contatti e di reciproche influenze. Per tale via essa risulta capace di ricostruire una costellazione di mondi religiosi distinti ma percorsi da una serie di aspetti ed elementi analoghi, nella comune dialettica di continuità tradizionale e di invenzione creativa.

ἐαυτὸν δὴθεν ἔκτεμῶν. Τὰ σύμβολα τῆς μῆσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἷδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασείουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους: Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκρνοφόρησα: ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν·.

92 *De err. prof. rel.* 18.1: *In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicitur «De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici», quod Graeco sermone dicitur «ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως».*

93 Borgeaud 1998.

94 La più antica attestazione epigrafica del rito (a. 160 d.C.), proveniente da Lione, recita: *Taurobolio Matris d(eum) m(agnae) l(daeae) / quod factum est ex imperio Matris deum/ pro salute imperatoris Caes(aris) T(iii) Aeli / Hadriani Antonini Aug(usti) P(ii) p(atris) p(atriciae)/ liberorum eius / et status coloniae Lugudun(ensium) / L(ucius) Aemilius Carpus IIIIIvir Aug(ustalis) item/ dendrophorus/ uires excepit et a Vaticano trans/fulit ara(m) et bucranium/ suo inpendio consacrauit/ sacerdote/ Q(uinto) Samnio Secundo ab XVviris/ occubo et corona exornato/ cui sanctissimus ordo Lugudunens(ium)/ perpetuitatem sacerdoti(i) decreuit/ App(io) Annio Atilio Bradua T(it) Clod(io) Vibio / Varo cot(n)s(ulibus) (CIL XIII, 1751= Vermaseren 1987, CCCA V. 386; Scarpi 2002, vol. 2. 320 C 27).*

95 Una proposta di ricostruzione della storia e delle trasformazioni del rito in Duthoy 1969.

96 Sfameni Gasparro 2003, 327. Una discussione più articolata del problema, con la relativa documentazione, *ibid.* 291–327 e 29–32 con riferimento alle recenti prese di posizione di McLynn 1996 e Borgeaud 1998.

Bibliografia

- Akurgal, Ekrem 1961. *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander*. Berlin.
- Albright, William F. 1928–1929. «The Anatolian Goddess Kubaba.» *Archiv für Orientforschung* 5. 229–231.
- Alföldi, Geza 1997. «Die Mysterien von Panóias (Vita Real, Portugal).» *Mitteilungen des Deutschen Archäologische Instituts, Madrider Abteilung* 38. 176–246. Taf. 15–41.
- Alvar, Jaime 2001. *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*. Barcelona.
- Aurigemma, S. 1900. «La protezione speciale della gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell'origine troiana di Roma.» *Bullettino della Commissione Comunale di Roma*. 31–65.
- Baslez, Marie-Françoise 2004. «Les Galles d'Anatolie: images et réalités.» *Res Antiquae* 1. 233–245.
- Beaujeu, Jean 1955. *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I. La politique religieuse des Antonins (96–192)*. Paris.
- Beck, Roger 1998. «The Mysteries of Mithras: a New Account of their Genesis.» *Journal of Roman Studies* 88. 115–128.
- 2004. *Beck on Mithraism. Collected Works with New Essays*. Aldershot.
- Belayche, Nicole 2000. «L'Oronte et le Tibre: l'«Orient» des cultes «orientaux» de l'Empire Romain.» In: Mohammad A. Amir-Moezzi; John Scheid (edd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*. Turnhout. 1–35.
- Bergman, Jan 1982. «Per omnia vectus elementa remeavi. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque.» In: Bianchi; Vermaseren 1982. 671–708. figg. 1–8.
- Bernabé, Albert 2004. (ed.), *Poetae Epici Graeci Testimonia et Fragmenta, Pars II Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et Fragmenta*. Fasciculus 1. Monachii et Lipsiae.
- 2005. (ed.), *Poetae Epici Graeci Testimonia et Fragmenta, Pars II Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et Fragmenta*. Fasciculus 2. Monachii et Lipsiae.
- Bianchi, Ugo 1965. «Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental).» In: C. Juco Bleeker (ed.), *Initiation*. Leiden. 154–171.
- 1976. *The Greek Mysteries*. (Iconography of Religions XVII, 3). Leiden.
- 1979. «The History of Religions and the «Religio-anthropological Approach».» In: L. Honko, (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*. (Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, Turku, August 27–31, 1973). Den Haag. 299–321.
- 1979a. *Saggi di metodologia della Storia delle religioni* (Nuovi Saggi 75). Roma.
- (ed.) 1979b. *Mysteria Mithrae*. Atti del Seminario Internazionale su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia 28–31 Marzo 1978 / Proceedings of the International Seminar on the «Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources», Rome and Ostia 28–31 March 1978 (EPRO 80). Roma.
- 1979c. «Prolegomena. The Religio-Historical Question of the Mysteries of Mithras I–III.» In: Id. 1979b. 3–66.
- 1980. «Iside dea misterica. Quando?» In: *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Roma. 9–36.

- 1982. «Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del Colloquio.» In: Bianchi; Vermaseren 1982. 1-16; «Epilegomena.» *ibi.* 917-929.
- Bianchi, Ugo; Vermaseren, Martin J. 1982. (edd.), *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). Leiden.
- Blomart, Alain 2002. «La Phrygienne et l'Athénien. Quand la Mère des dieux et Apollon Patrôos se rencontrent sur l'agorà d'Athènes.» In: *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité. Paris. 21-34.
- Bömer, Franz 1964. «Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen (Taf. 33).» *Mitteilungen des Deutschen Archäologische Instituts, Römische Abteilung* 71. 130-151.
- Boffo, Laura 1985. *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*. Firenze.
- Borgeaud, Philippe 1988. «L'écriture d'Attis: le récit dans l'histoire.» In: Claude Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*. Genève. 87-103.
- (ed.) 1991. *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève.
- 1996. *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris.
- 1998. «Taurobolion.» In: Fritz Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart. 183-198.
- 2001. «Itinéraires proche-orientaux de la Mère.» In: Ribichini; Rocchi; Xella, 2001. 117-128.
- Borgeaud, Philippe; Volokhine, Youri 2000. «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle.» *Archiv für Religionsgeschichte* 2. 37-76.
- Bremmer, Jan N. 1979. «The Legend of the Cybele's arrival in Rome.» In: Martin J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO 78). Leiden. 9-22. Ristampato con il titolo «Slow Cybele's Arrival.» In: Jan N. Bremmer; N.M. Horsfall (edd.), *Roman Myth and Mythography* (Bulletin of Classical Studies London, Suppl. 52. 1987). 105-111.
- 1999. «The Birth of the Term 'Magic'.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126. 1-12. Ristampato In: Jan N. Bremmer; Jan R. Veenstra (edd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven. 2002. 1-11.
- 2002. *The Rise and the Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London.
- 2004. «Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome.» *Mnemosyne* 57. 534-573.
- Bricault, Laurent 2000. *De Memphis à Rome*. Actes du I^{er} Colloque international sur les études isiaques, Poitiers- Futuroscope, 8-10 avril 1999. Leiden.
- 2001. *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV^e s. av. J.-C. - IV^e s. apr. J.-C.)*. Paris.
- 2004. *Isis en Occident*. Actes du II^{eme} Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002. Leiden.
- 2005. *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXXI, voll. 1-3). Paris.
- Brisson, Luc 1995. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot.
- Brixhe, Claude; Drew Bear, Thomas 1982. «Trois nouvelles inscriptions paléo-phrygiennes de Çepni.» *Kadmos* 21. 64-87.
- Burkert, Walter 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge/ Mass.
- 1993. «Concordia Discors: the literary and the archaeological evidence on the sanctuary of Samothrace.» In: Nanno Marinatos; Robin Hägg (edd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*. London. 178-191.

- 1999. *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*. Venezia.
- Carcopino, Jérôme 1942⁶. *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris.
- Casadio, Giovanni 1981. «Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri I.» *Studi Storico Religiosi* 6. 209-234.
- 1983. «Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri II.» *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (n. s. 7). 123-149.
- 1994. *Storia del culto di Dioniso in Argolide*. Roma.
- 1999. *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*. Roma.
- 2002. (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle religioni*. Roma.
- Cerutti, Maria Vittoria 1979. «Mithra «dio mistico» e «dio in vicenda»?» In: Bianchi 1979b. 389-395.
- Cilento, Vincenzo 1962. *Plutarco. Diatribe isiache e dialoghi delfici*. Firenze.
- Coche de la Ferté, Étienne 1980. «Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des «Bacchantes» d'Euripide.» In: Raymond Bloch (ed.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*. Genève. 105-257.
- Cosmopoulos, Michael B. 2003. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London.
- Cumont, Franz 1906. «Les mystères de Sabazius et le judaïsme.» *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus*. 63-79.
- Daumas, Michèle 1998. *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*. Paris.
- Diano, Carlo; Serra, Giuseppe 1993. *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Cles (TN).
- Dodds, Eric. R. 1951. *The Greeks and the irrational*. Berkeley. [trad. it. Firenze 1969²].
- 1960². *Euripides Bacchae*. Oxford.
- Drew Bear, Thomas; Naour, Christian 1990. «Divinités de Phrygie.» *ANRW II.18.3*. 1907-2044.
- Dunand, Françoise 1975. «Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine.» In: F. Dunand et al., *Mystères et syncrétismes*. Paris. 11-62.
- Duthoy, Robert 1969. *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO 10). Leiden.
- Festugière, André J. 1956. «La signification religieuse de la *Parodos* des Bacchantes.» *Eranos* 54. 72-86. Ristampato in Id., *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris 1972. 66-80.
- Fishwick, Duncan 1966. «The Cannophori and the March Festival of Magna Mater.» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97. 193-202.
- Foucart, Paul 1873. *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasés, Éranes, Orgéons*. Paris.
- Garland, Robert S.J. 1987. *The Piraeus from the Fifth to the First Century B.C.*. Ithaca.
- Gérard, J. 1980. «Légende et politique autour de la Mère des dieux.» *Revue des Études Latines* 58. 153-175.
- Giammarco Razzano, M. Carla 1982. «I «Galli di Cibele» nel culto di età ellenistica.» *Ottava Miscellanea Greca e Romana*. Roma. 227-266.
- Goceva, Zlatozara 2002. «Le culte des Grandes Dieux de Samothrace à la période hellénistique.» *Kernos* 15. 309-315.
- Gordon, Richard L. 1996. *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*. Norfolk.
- 2001. ««Persaei sub rupibus antri»: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien.» In: Vomer Gojkoviá, *Ptuj im römischen Reich/ Mithraskult und seine Zeit: Akten des intern. Symposium Ptuj, 11-15. Okt. 1999* (Archaeologia Poetovionensis 2). Ptuj. 289-301.

- Graf, Fritz 2003. 'Lesser Mysteries – not less mysterious.' In: Cosmopoulos 2003. 241–262.
- Grandjean, Yves 1975. *Une nouvelle aréologie d'Isis à Maronée* (EPRO 49). Leiden.
- Griffiths, J.Gwyn 1970. (ed.), *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge.
- (ed.) 1975. *Apuleius of Madauros. The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO 39). Leiden.
- Guettel Cole, Susan 1984. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace* (EPRO 96). Leiden.
- 1987. 'The Mysteries of Samothrace during the Roman Period.' *ANRW* II.18.2. 1564–1598.
- Gusmani, Roberto 1959. 'Agdistis.' *La Parola del passato* 14. 202–211.
- Hanfmann George M.A. 1983. 'On the Gods of Lydian Sardis.' In: R. M. Boehmer; H. Hauptmann (edd.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für Kurt Bittel*. Mainz. 219–321.
- Hanfmann, George M.A.; Waldbaum, Jane C. 1969. 'Kubebe and Artemis. Two Anatolian Goddesses at Sardis.' *Archaeology* 22. 264–269.
- Haspels, C.H. Emilie 1971. *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, voll. I–II. Princeton.
- Hatzfeld, J. 1927. 'Inscriptions de Panamara.' *Bulletin de Correspondence Hellénique* 1–6. 57–122.
- Helck, Wolfgang 1971. *Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*. München.
- Hemberg, Bengt 1950. *Die Kabiren*. Uppsala.
- Hepding, Hugo 1903. *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Giessen.
- Hermay, Antoine 2000. 'Les naïskoi votifs de Marseille.' In: Antoine Hermay; Henri Tréziny (edd.), *Les Cultes des cités phocéennes*, Actes du colloque international Aix-en-Provence/ Marseille 4–5 juin 1999. Marseille. 119–133.
- 2000a. 'De la Mère des dieux à Cybèle et Artémis; les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque.' In: *ἀρχαῖος δαίμων. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil* (BCH suppl. 38). 193–203.
- Herrmann, Peter 1996. 'Mystenvereine in Sardeis.' *Chiron* 26. 315–348.
- Himmelman, N. 1997. 'Die Priesterschaft der Kyrbantes in Erythrai.' *Epigraphica Anatolica* 29. 117–121.
- Horsley, G.H.R. 1992. 'The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia: A New Inscribed Relief.' *Anatolian Studies* 42. 119–150.
- Isik, Fahri 1986–87. 'Die Entstehung der frühen Kybelebilder Phrygiens und ihre Einwirkung auf die ionische Plastik.' *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*. 57. 41–108.
- 1987. 'Zur Entstehung der Phrygischen Felsdenkmäler.' *Anatolian Studies* 37. 163–178.
- Jamar, A. 1909. 'Les mystères de Sabazius et le judaïsme.' *Le Musée Belge* 13. 227–252.
- Johnson, Sherman E. 1968. 'A Sabazios Inscription from Sardis.' In: Jacob Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden. 542–550.
- Köves, Th. 1963. 'Zum Empfang der Magna Mater in Rom.' *Historia* 12. 321–347.
- Kraemer, Ross S. 1981. '«Euoi Saboi» in Demosthenes *De Corona*: in whose Honor were the Women's Rites?' *SBL Seminar Papers* 20. 229–236.
- Lambrechts, Pierre 1951. 'Cybèle, divinité étrangère ou nationale?' *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire* 62. 44–60.

- 1952. «Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis.» *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome* 27. 141-170.
- 1952a. «Attis à Rome.» *Mélanges G. Smets*. Bruxelles. 461-471.
- Lancellotti, Maria Grazia 2001. «Attis, il caro estinto.» In: Xella 2001. 115-150.
- 2002. *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God* (RGRW 149). Leiden.
- Lane, Eugene N. 1980. «Towards a Definition of the Iconography of Sabazius.» *Numen* 27. 9-33.
- 1985-1989. *Corpus Cultus Iovis Sabazii (CCIS) II. The Other Monuments and Literary Evidence; III. Conclusions* (EPRO 100). Leiden.
- (ed.) 1996. *Cybele, Attis and related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren* (RGRW 131). Leiden.
- 1996a. «The Name of Cybele's Priests the «Galloi».» In: Lane 1996. 117-133.
- Laroche, Emmanuel 1960. «Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle.» In: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958. Paris. 113-128.
- Laumonier, Alfred 1938. «Recherches sur la chronologie des prêtres de Lagine.» *Bulletin de Correspondance Hellénique* 62. 251-284.
- 1958. *Les cultes indigènes en Carie* (BEFAR 188). Paris.
- Lewis, N. 1958. *Samothrace I. The Ancient Literary Sources*. New York.
- Linforth, Ivan M. 1946. «The Corybantic Rites in Plato.» *University of California Publications in Classical Philology* 13. 5. 121-162.
- 1946a. «Telestic Madness in Plato, *Phaedrus* 244DE.» *University of California Publications in Classical Philology* 13.6. 163-172.
- MacMullen, Ramsay 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven.
- 1984. *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*. New Haven [trad. it. Roma 1989].
- 1997. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven [trad. fr. Paris 1998].
- Malaise, Michel 1981. «Contenu et effets de l'initiation isiaque.» *L'Antiquité classique* 50. 483-498.
- 1986. «Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque.» In: Julien Ries; Henri Limet (edd.), *Les rites d'initiation*. (Coll. Homo religiosus 13). Louvain-la-Neuve. 355-362.
- 2005. *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Bruxelles. 2005.
- Mari, Manuela 2001. «Gli studi sul santuario e i culti di Samotraccia: prospettive e problemi.» In: Ribichini; Rocchi; Xella 2001. 155-167.
- Martin, Luther H.; Pachis, Panayotis (edd.) 2004. *Hellenisation, Empire and Globalisation: Lessons from Antiquity*. Thessaloniki.
- Masaracchia, Agostino (ed.) 1993. *Orfeo e l'Orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991)*. Roma.
- McLynn, N. 1996. «The Fourth-Century *taurobolium*.» *Phoenix* 50. 312-330.
- Moret, Alexandre 1931. «La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'Hymne à Osiris du Louvre.» *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. 725-750.
- Moretti, Giuseppe 1923-24. «In-Daghindà Qogia-in. La grande caverna nelle montagne delle caverne.» *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 6-7. 509-546.
- 1923-24a. «Le grotte sacre di Iuvadjà.» *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 6-7. 547-554.
- Motte, André; Pirenne-Delforge, Vinciane 1992. «Le mot et les rites. Aperçu des significations de *OPTIA et de quelques dérivés.» *Kernos* 5. 119-140.

- Nagel, George 1944. «Les «mystères» d'Osiris dans l'ancienne Égypte.» *Eranos Jahrbuch* 11. 145–166.
- Naumann, Friederike 1983. *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. (Istanbuler Mitteilungen Beiheft 28). Tübingen.
- Nilsson, Martin P. 1957. «Royal Mysteries in Egypt.» *Harvard Theological Review* 50. 65–66.
- Oesterley, W.O.E. 1935. «The Cult of Sabazios.» In: S.H. Hooke (ed.), *The Labyrinth*. London. 115–158.
- Oppermann, H. 1924. *Zeus Panamaros* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten fasc. 3). Giessen.
- Oster, Richard E. 1990. «Ephesus as a Religious Center under the Principate, I. Paganism before Constantine.» *ANRW II.18.3*. 1662–1728.
- Pachis, Panayotis 1996. «Γαλλαῖον Κυβέλης ὁλόθυμα» (*Anthol. Palat.* VI, 173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle.» In: Lane 1996. 193–222.
- Pailler, Jean-Marie 1989. «Les religions orientales, troisième époque.» *Pallas* 35. 95–113.
- Pettazzoni, Raffaele 1924. *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*. Bologna. Ristampato Cosenza, 1997.
- Picard, Charles 1922. *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires de l'Ionie du nord*. Paris.
- Pleket, H.W. 1965. «An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries.» *Harvard Theological Review* 58. 331–347.
- Podeman Sørensen, Jørgen 1989. «Attis or Osiris? Firmicus Maternus, *De errore* 22.» In: Id. (ed.), *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*. Copenhagen. 73–86.
- Poerner, Johannes 1913. *De Curetibus et Corybantibus*. Diss. Halensis 22, 2. Bonn.
- Pretini, Raffaella 1999. «Il coribantismo nelle testimonianze degli autori antichi: una proposta di lettura.» *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 65, n.s. 23. 283–308.
- Rein, Mary J. 1996. «Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type.» In: Lane 1996. 223–237.
- Ribichini, Sergio; Rocchi, Maria; Xella, Paolo (edd.) 2001. *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 20–22 maggio 1999. Roma.
- Robert, Louis 1960. «Recherches épigraphiques.» *Revue des Études Anciennes* 62. 276–361. Ristampato in Id., *Opera Minora Selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, II. Amsterdam, 1969. 792–877.
- 1975. «Une nouvelle inscription grecque de Sardes: Règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus.» *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. 306–330.
- Robertson, Noel 1996. «The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion.» In: Lane 1996. 239–304.
- Rogers, G.M. 1999. «The Mysteries of Artemis of Ephesos.» In: H. Friesinger; F. Krinziger (edd.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995*. Wien. 241–250.
- Roller, Lynn E. 1994. «Attis on Greek Votive Monuments Greek God or Phrygian?» *Hesperia* 63. 245–262. Pl. 55–56.
- 1996. «Reflections on the Mother of the Gods in Attic Tragedy.» In: Lane 1996. 305–321.
- . *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley.
- Romanelli, Pietro 1962. «Lo scavo al Tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze.» *Monumenti antichi pubblicati dall'Accademia Nazionale dei Lincei* 46. 201–330.

- Roussel, Paul 1927. «Les mystères de Panamara.» *Bulletin de Correspondance Hellénique* 1-6. 123-135.
- Rousselle, Aline 1989. «La trasmissione décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts?» *Annales ESC* 44. 161-171.
- Sanders, Gabriel M. 1972. s.v. «Gallos.» *RAC* vol. 8. 984-1034.
- Sanzi, Ennio 2003. *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*. Cosenza.
- Scarpi, Paolo (ed.) 2002. *Le religioni dei misteri, I Eleusi, Dionisismo, Orfismo; II Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*. Milano.
- 2002a. «Alle origini della comparazione storico-religiosa in Italia. I misteri tra modello tipologico e specifico storico-culturale.» *Storiografia* 6. 49-71.
- Scott Ferguson, William 1944. «The Attic Orgeones.» *Harvard Theological Review* 37. 61-140.
- 1949. «Orgeonika.» *Hesperia* Suppl. 8. 130-163.
- Sfameni Gasparro, Giulia 1971. «Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano.» In: Giuseppe Castellani (ed.), *Storia delle religioni*. Torino, vol. 3. 423-564.
- 1984. «Dai misteri alla mistica: semantica di una parola.» In: Ermanno Ancilli; Maurizio Paparazzi (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, I. Roma. 73-113. Ristampato in Ead., 2003. 49-98.
- 1985. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (EPRO 103). Leiden.
- 1986. *Misteri e culti mistici di Demetra*. Roma.
- 1994. «Le religioni del mondo ellenistico.» In: Giovanni Filoramo (ed.), *Storia delle religioni I. Le religioni antiche*. Bari. 409-452.
- 2003. *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*. Cosenza.
- 2003a. «Nuovi dèi per uomini nuovi: Serapide e il sogno di Tolemeo.» In: Nicola Bonacasa et al. (edd.), *Faraoni come dei, Tolemei come Faraoni*, Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano Torino. Archivio di Stato, 8-12 dicembre 2001. Torino. 133-147. figg. 1-7.
- 2004. «The globalisation and localisation of Religion: From Hellenism to Late Antiquity. Assessing a category in the History of Religions.» In: Martin; Pachis 2004. 41-83.
- 2006. «Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa.» In: «Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)». XXXIV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 2005 (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 96). Roma 2006. 21-51.
- Simms, Robert M. 1990. «Myesis, Telete, and Mysteria.» *Greek Roman and Byzantine Studies* 31. 183-195.
- Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago.
- Sokolowski, Francisco 1979. «TA EMITYPA: on the Mysteries in the Lidian and Phrygian Cults.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 34. 65-69.
- Tortorelli Ghidini, Marisa; Storchi Marino, Alfredina; Visconti, Amedeo (edd.) 2000. *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998. Napoli.
- Ustinova, Yulia 1996. «Orgeones in phratries: A mechanism of social integration in Attica.» *Kernos* 6. 227-242.
- 1996a. «Corybantism: The nature and Role of an Estatic Cult in the Greek Polis.» *Horos* 10. 503-520.

- Varinlioglu, Ender 1992. 'The Phrygian Inscriptions from Bayinder.' *Kadmos* 31. 10–20.
- Vermaseren, Martin J. 1977–1989. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) I-VII* (EPRO 50). Leiden.
- Virgilio, Biagio 1981. *Il 'tempio stato' di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a. C.* (C. B. Welles, *Royal Corr.*, 55–61). Pisa.
- Voutiras, Emmanuel 1996. 'Un culte domestique des Corybantes.' *Kernos* 9. 243–256.
- Wankel, Hermann 1979. 'I. Erythrai 206, 6–12 und Demosth. 18, 259.' *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 34. 79–80.
- Will, Ernest 1960. 'Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec.' In: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958. Paris. 95–111.
- Xella, Paolo (ed.) 2001. *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*. Verona.