

ORGE E ORGIASMO RITUALE NEL MONDO ANTICO ALCUNE NOTE

di Chiara O. Tommasi Moreschini

This paper deals with the issue of the etymology and semantic developments of the word *orgia* in Greek and Roman language and ritual practice, with particular reference to Dionysiac religion. Relying on the definition of orgy currently accepted in the study of religion (transgressive collective behaviour meant to sanction a festive period and to reinforce the vital energies of cosmos and human groups by indulging to rave music, frantic dances and promiscuous sexual intercourses) it describes orgiastic practices occurring in various ancient Mediterranean mystery cults, with reference to reversal rituals and to similar accounts reported by Christian haeresiologists for Gnostic conventicles.

*So Ehre denn, wem Ehre gebührt!
Frau Baubo vor! und angeführt!
Ein tüchtig Schwein und Mutter drauf,
Da folgt der ganze Hexenhauf.
Goethe, Faust*

Il vocabolo plurale e post-omerico *tà órgia*, che nell'antica Grecia, come anche a Roma, apparteneva alla sfera sacrale e veniva utilizzato per qualunque cerimonia religiosa – senza necessariamente l'implicazione di manifestazioni stravaganti – passò in seguito a designare in particolare il termine 'tecnico' col quale si indicavano riti e culti misterici connessi con le celebrazioni in onore di Dioniso, solitamente caratterizzati da estasi o frenesia ed accompagnati da danze, musica e bevute. Fu probabilmente quest'ultima accezione che portò talora ad una sfumatura peggiorativa o derogatoria nell'uso¹, anche se essa deve considerarsi essenzialmente moderna. È infatti dal diciottesimo secolo in poi che la parola "orgia", ricalcata nelle varie lingue sull'originale, è stata impiegata a significare gozzoviglie selvagge o dissolute, sregolatezza licenziosa o comportamenti debosciati². In questo senso, il termine è usualmente impiegato negli studi religiosi ad indicare un atteggiamento collettivo che annoveri l'indulgere in una eccessiva ed esasperata attività fisica, per mezzo di musica, danza, banchetti e promiscuità sessuale, in una parola l'infrazione delle norme tradizionali e codificate, al fine di sanzionare un periodo di festa e rafforzare le energie vitali del cosmo e delle comunità umane.

Il termine greco – nonostante tutto relativamente raro – è attestato per la prima volta in una iscrizione da Mileto (SIG 57,4), datata al V secolo a.C., che riporta la dedica di una confraternita di

¹ Attestata parzialmente già in Platone, *Leggi* 910 (ma è il contesto che determina tale sfumatura): "se un cittadino è sorpreso in possesso di arredi sacri o in atto di celebrare misteri secondo un rituale diverso da quello ufficiale è passibile di denuncia ai Custodi delle leggi" (tr. it. R. Radice).

² Così i maggiori dizionari: si citi, *exempli gratia*, Voltaire, *Epitr.* 6; mentre in italiano le prime attestazioni, nel senso di crapula o bagordo, sono in Frugoni e Algarotti; solo con Govoni o Sbarbaro, stando al Battaglia, il termine giunge ad essere inteso a significare un comportamento sessuale promiscuo.

danzatori. Gli scrittori classici (tra questi Platone ed i tragici³) se ne servono variamente per indicare i riti sacri⁴, mentre i lessicografi bizantini come Esichio o la *Suda* lo glossano come sinonimo di ‘misteri’, con particolare riferimento a Dioniso. Esso è impiegato anche dall’anonimo autore dell’inno a Demetra in connessione con i misteri di Eleusi⁵; altre volte è applicato all’Orfismo⁶, ma anche ai riti dei Cabiri⁷. Vi sono altri esempi di danze orgiastiche, forse di origine orientale, che erano praticate in onore di Artemide Laconia⁸, ed in cui le danzatrici sono esplicitamente associate alle Menadi. In latino il calco si diffuse ben presto e variamente con i medesimi significati che assume in greco (culti di mistero, riti dionisiaci)⁹, ed è forse di un certo interesse notare come sia impiegato una volta dal poeta cristiano Prudenzio¹⁰ ad indicare lo stesso culto cristiano; un uso ‘negativo’ è invece da ravvisarsi in Gerolamo, che se ne serve per attaccare i suoi avversari origenisti¹¹. Malgrado lo sviluppo graduale dei significati del termine, la etimologia antica¹² che lo pone in relazione ad *orgé*, deve ritenersi erronea, giacché, secondo gli studiosi moderni, *orgia* si connette al verbo *érdo* (nel senso tecnico di “offrire un sacrificio”), il cui perfetto è *éorga*¹³.

È stato merito del grande storico delle religioni Mircea Eliade aver stabilito la stretta relazione tra le feste dal ritmo periodico o quelle stagionali (come ad esempio le cerimonie per l’anno nuovo) e la celebrazione di rituali orgiastici¹⁴. Seguendo spunti già messi in luce alla fine dell’Ottocento da Mannhardt e Frazer¹⁵, Eliade ha infatti considerato come l’orgia faccia fluire l’energia sacra della vita, di modo che momenti di crisi ovvero di abbondanza nella natura siano l’occasione privilegiata per dare libero sfogo a pratiche orgiastiche. Appare pertanto molto semplice spiegare le orge praticate da vari gruppi etnici, come del pari la cristallizzazione di taluni relitti orgiastici nelle

³ Plat., *Legg.* 717b; *Phaedr.* 250c; Aisch., *Sept.* 163; Soph., *Ant.* 1013; *Trach.* 765. Si veda anche Aristot., *Pol.* 1342b3 sgg. (termini come *orgiastikà* e *bakcheia* indicatori di una esperienza emotiva intima e sconvolgente).

⁴ Si veda, ancora nel I sec. d.C., Plut., *Alcib.* 34, a proposito di un rito in onore di Atena.

⁵ *Hymn. Dem.*, 273 e 476. Cfr. anche Herod., 5,61; Aristoph., *Ran.* 386; *Thesm.* 948.

⁶ Herod., 2,81: “[*scil.* alcune costumanze egiziane] s’accordano in ciò con i precetti che sono chiamati orfici e bacchici ... e con quelli pitagorici” (tr. it. A. Izzo D’Accinni). Si vedano altresì Ov., *Met.* 11,93 e la nota di Servio, *ad Aen.* 6,645; Procl., *Theol. Plat.* 1,26,1.

⁷ Cfr. Herod., 2,51: “Questi usi dunque, ed altri ancora oltre questi che io esporrò, i Greci hanno accolto dagli Egiziani. Ma nel rappresentare le statue di Ermete col membro virile eretto non hanno appreso dagli Egiziani ma dai Pelasgi, e primi fra tutti i Greci accolsero l’uso gli Ateniesi, e da questi gli altri Greci. Infatti, mentre gli Ateniesi erano già annoverati fra i Greci vennero ad abitare insieme con loro nel paese alcuni Pelasgi, e da allora anche questi cominciarono a essere considerati Greci. E chi è iniziato ai misteri dei Cabiri, che i Samotraci celebrano per averli appresi dai Pelasgi, questi sa quel che io voglio dire. Infatti questi Pelasgi, che abitavano insieme agli Ateniesi, abitavano in un periodo precedente Samotracia, e dagli Ateniesi i Samotraci hanno appreso i misteri e ne conservano l’uso. Gli Ateniesi dunque primi fra i Greci fecero le statue di Ermete con il membro virile eretto, avendolo appreso dai Pelasgi. I Pelasgi riguardo a questo argomento tramandarono un certo racconto sacro che viene svelato nei misteri di Samotracia”. Il passo non presenta tratti orgiastici, malgrado la venerazione di un fallo sacro; essi sono invece presupposti in Diod., 5,49, che mostra connessioni col culto di Cibele e dei Coribanti.

⁸ Cfr. Aristoph., *Lysistr.* 1312; Verg., *Georg.* 2,487.

⁹ Cfr. ThLL, s.v., vol. 9,2, coll. 972 sg. Tra gli esempi più notevoli ricordiamo: Catull., 64,259; Prop., 3,1,14; Verg., *Georg.* 4,251; *Aen.* 4,303; 6,517; 7,403; Sen., *Herc. Oet.* 594; Stat., *Theb.* 4,654; Apul., *Met.* 11,28,5 (Osiride); Ammian., 22,8,23; Ambr., *Virg.* 1,4,16; Claud., 8,604; 24,169.

¹⁰ Cfr. *Peristeph.* 2,65.

¹¹ *Epist.* 84,3.

¹² Attestata in Clem. Alex., *Protrept.* 2,13,1,2; cfr. anche Serv., *ad Verg. Aen.* 4,302: “orgia denota presso i Greci tutti i riti sacri, ma per catacresi anche i riti di Libero, derivando *apò tè̄s orgés*, cioè da “furore”, ovvero *apò tòn horéon* [cioè da “montagne”, con allusione alla *horeibasía?*].”

¹³ Cfr. Chantraine (1968), s.v.

¹⁴ Ci riferiamo particolarmente a Eliade (1999), pp. 327 sgg., da cui è tratta parte delle considerazioni seguenti. Si veda anche Eliade (1982), capp. 5 e 6.

¹⁵ Mannhardt (1905²), pp. 424 sgg. Altro materiale è raccolto da Frazer (1973), *passim*.

moderne cerimonie agrarie europee in connessione con il dramma della vegetazione ed in particolare con il cerimoniale dell'agricoltura, al fine di stimolare le forze riproduttive negli esseri umani, negli animali e nella terra, mediante danze falliche seguite da un'orgia, che implicino in tal modo una sorta di rinascita. Casi analoghi nell'antichità classica di feste della vegetazione che abbondavano di elementi orgiastici ed esaltazione collettiva comprendono i *Floralia*, celebrati a Roma alla fine di aprile, i *Lupercalia*, in febbraio, ovvero feste celebrate in onore di *Caeres* o *Tellus*¹⁶.

Tale sfrenata frenesia sessuale solitamente può essere assimilata ad una ierogamia divina, giacché, allorché il matrimonio sacro viene ripetuto, si pensa che tutte le forze della comunità raggiungano il loro massimo livello: la terra si risveglia ed il cielo è ridestato affinché il grande matrimonio cosmico, simboleggiato dalla pioggia, possa avvenire nelle condizioni più atte ad assicurare prosperità e nuova vita – in questo senso è possibile spiegare anche i legami, spesso attestati, per esempio tra i popoli primitivi, tra orge e cerimonie di iniziazione, ovvero come sanzionamento di riti di passaggio.

Tuttavia non si possono rinvenire comportamenti orgiastici soltanto nel contesto delle cerimonie agrarie, benché esse rimangano precipuamente connesse ai riti di rigenerazione e fecondità. L'orgia sessuale riveste una particolare funzione anche presso alcune comunità che ignorano la coltivazione e l'allevamento. Ivi essa è intesa come un attentato agli istituti sociali e matrimoniali, che pongono limiti precisi alla scelta delle donne tra vari gruppi; nei miti e rappresentazioni rituali di tali popolazioni è spesso adombrata la figura di un antenato, il quale tenta di congiungersi promiscuamente con donne appartenenti a gruppi per lui interdetti ovvero con tutte le donne.

Inoltre, se la si considera un modo di esprimere la vita della comunità nella sua interezza, emergono chiaramente un più profondo significato metafisico ed una funzione psicologica dell'orgia. Gli esseri umani perdono la loro individualità nell'orgia e si combinano in una singola unità, compiendo una fusione totale di emozioni in cui non viene osservata norma o legge alcuna: in tal modo essi possono giungere allo stato primo, pre-formale e caotico, impiegando la potenza della magia imitativa per coadiuvare il fondersi dei semi nel grembo materno. Tra le altre funzioni che ricopre nell'economia spirituale e psicologica della comunità, l'orgia simboleggia altresì il rinnovamento e la rigenerazione della vita. Difatti essa rende possibile il riattarsi della creazione, in quanto ripresenta lo stato mitico che esisteva prima e gli uomini sperano di ritornare essi stessi ristorati e rigenerati.

Una nozione di 'cosmo' costituito da cicli, nato dal caos e al caos destinato a ritornare mediante una 'catastrofe' o 'grande dissoluzione', unitamente alla sete di rigenerazione e rinnovamento sono implicite nel compiersi dei rituali orgiastici, le cui forme aberranti rappresentano una degradazione di questa idea del ritmo dell'universo. Giacché ad un livello cosmologico l'orgia rappresenta il caos, ossia la scomparsa di limiti o barriere e la fusione in una unità, il desiderio di abolire il tempo è particolarmente evidente nelle orge che avvengono, in varie forme, durante le feste del nuovo anno, considerato il dramma stagionale per eccellenza. Insieme alle altre caratteristiche di eventi analoghi, il ritorno simbolico del caos primigenio indica l'abolizione del tempo profano in modo che si compia la dissoluzione del mondo ed il ripristino del momento mitico in cui inizio e fine coincidono. È questo il motivo per cui tali feste sono costantemente caratterizzate da un tentativo di abolire ordine e consuetudini, si dà libero corso alla licenza, si violano le regole e le leggi sono sospese, vi può essere un ribaltamento delle condizioni sociali, e, in altre parole, una convergenza di opposti¹⁷.

A parte la promiscuità sessuale, che è chiaramente un modo per ottenere la fertilità ovvero rafforzare la vegetazione e riscattarla da mali oscuri e minacciosi, altri elementi o stati di esaltazione psichica possono essere correlati a contesti orgiastici. Tra questi si possono menzionare gozzoviglie, atteggiamenti debosciati ed anche il riso: è il caso dei Fescennini nel mondo latino,

¹⁶ Su cui cfr. Cels-Saint-Hilaire (1977); Poetscher (1984); e la monografia di Piccaluga (1965). Su Dioniso e le connessioni con la vegetazione, anche in Euripide, cfr. le osservazioni di Di Benedetto (2004), p. 142.

¹⁷ Si vedano a tal proposito altri lavori di Eliade: (1962), cap. 3; e, più in generale, (1949).

versi sconci, cantati solitamente durante le cerimonie nuziali o i carmi trionfali, dove la *iocatio* rappresentava un mezzo apotropaico per allontanare l'idea della morte e procurare alla psiche lo scampo da realtà che opprimono¹⁸; anche una usanza come il cosiddetto riso sardonico, rammentato dallo storico greco Timeo¹⁹, secondo cui i vecchi venivano bastonati e spinti in un precipizio, può essere annoverata tra i comportamenti semi-orgiastici. L'orgia possiede infatti una funzione rituale connessa col culto dei morti, cosa che si può arguire anche da costumi persistenti in contesti etnici o folkloristici, ove si dà licenza a banchetti e ad orge dopo un funerale²⁰: infatti il potenziamento delle energie vitali all'interno del gruppo e l'esaltazione collettiva dei sensi mediante tecniche particolari acquistano un valore di recupero in un momento nel quale la presenza di un morto, ovvero dei morti che tornano, sprigiona un potenziale opprimente sulla collettività.

Lo stesso comportamento era praticato nell'antichità, come testimoniano alcuni Padri della Chiesa²¹ e molti decreti conciliari, che tentarono variamente di proibirlo, specialmente durante il Medioevo (Arles 314, Auxerre 590; Londra 1342; York 1367).

Nel considerare il lutto e le sue caratteristiche anomiche una situazione 'liminale' per i parenti del defunto, ovvero per l'intera comunità in periodi di carestia o epidemia, è possibile mostrare come queste situazioni marginali siano caratterizzate da una grande varietà di tipologie esterne e riflettano certune opposizioni alle normali consuetudini sociali. Scopo di simili situazioni marginali è quello di rimuovere temporaneamente da una normale esistenza sociale singole persone o gruppi. Caratteristiche tipiche quali il rovesciamento di ruoli o condizioni in materia di vestiario, cibo (i novizi condividono cibo o bevande socialmente considerate tabù), mezzi di comunicazione o lingua e, per riassumere, una sorta di anarchia legale, sono state connesse ad istanze sociali di ribellione o riscatto. Simili tratti di rovesciamento dell'ordine costituito sono caratteristici anche di feste di particolare carattere 'eccezionale' come il Carnevale ed i suoi antichi corrispettivi²².

L'antichità classica ricorda varie feste durante le quali ciò che di norma era proibito era invece tollerato: i *Sacaea* a Babilonia o nella regione del Ponto²³, che erano celebrati in estate in onore della dea Ishtar o Anaitis e che comprendevano, tra l'altro, un re travestito da servo; lo *zgmuk*, o festa delle 'sorti', che si celebrava in Mesopotamia all'inizio dell'anno ed annoverava licenza in materia sessuale, oltre alla detronizzazione simbolica del re; i *Kronia* in Grecia ed i *Saturnalia* a Roma; ma altresì feste femminili come le Tesmoforie o la celebrazione romana di Bona Dea, che offrivano alle donne una opportunità di indulgere a modo loro in certi eccessi (alcuni scrittori di satire, per esempio Giovenale, assimilano queste feste né più né meno che ad orge lascive)²⁴. In realtà, nello spezzare i legami del codice sociale e maritale, le donne tendevano inevitabilmente a ritornare alla condizione primordiale e naturale, ossia dello stato pre-maritale di vergine. Il controllare tali eccessi, limitandoli in appositi periodi, poteva aiutare a salvaguardare la distinzione tra sesso e maternità, che è tipica di molte culture e particolarmente di quella greco-romana e che è evidentemente messa a rischio nelle feste della fertilità.

¹⁸ Su questo aspetto cfr. le considerazioni di Versnel (1970), il quale peraltro connette molti elementi tipici del trionfo tanto alle feste del nuovo anno, quanto al culto dionisiaco, su cui si veda *infra*.

¹⁹ In *FGrH* 566.

²⁰ Cfr. in particolare il dettagliato studio di Lanternari (1953-54).

²¹ Ambr., *de obitu fratris* 2,12; Aug., *Serm.* 311, PL 38,1415. Si veda inoltre Kahlos (2007).

²² Per i cosiddetti rituali di inversione nella antichità classica (ed in particolare le Tesmoforie e i Saturnali) si veda la esaustiva indagine di Versnel (1993); per le feste 'femminili' ed i suoi significati si veda anche il lavoro non scientifico (ma comunque sulle tracce di Bachofen) di Klossowski (1973).

²³ Rispettivamente secondo lo storico del III sec. a.C. Berosso (*FGrH* 680, n. 2), ovvero Strabone, 11,8, che offre anche la spiegazione 'storica' dell'istituzione della festa (dal nome della omonima popolazione dei Sakai e di una loro sconfitta subita ad opera di Ciro), caratterizzata da "un baccanale che dura giorno e notte, dove gli uomini si vestono alla scitica, tra bevute e tenzoni amorose, ingaggiate sia tra di loro che insieme alle compagne di bevuta" (tr. it. G. Traina).

²⁴ Cfr. Iuv., 6,313 sgg. Tra le fonti è assai importante, oltre a Macr., *Sat.* 1,12,21 sgg., anche il resoconto dello scandalo che coinvolse Clodio per aver profanato nel 62 i riti della dea, celebrati in casa di Cesare, di cui ci offre dettagliata testimonianza Plut., *Caes.* 9-10 (ulteriore bibliografia in Versnel (1993), p. 229).

Una temporanea liberazione dalle catene e dai legami era la caratteristica centrale dei *Kronia* e dei *Saturnalia*. Inoltre, i *Saturnalia* condividevano con altre cerimonie ‘interstizionali’ (per esempio il *mundus patet*) romane la cessazione di tutte le attività pubbliche e possono dunque essere considerati simili allo *iustitium*, cioè il lutto pubblico. I *Saturnalia* sono annoverati tra le feste romane più antiche, dal momento che vengono menzionate già nel calendario di Numa e durarono fino alla fine del paganesimo²⁵. La festa iniziava il 17 dicembre e veniva celebrata da uomini a capo scoperto, secondo il costume greco: essa costituiva un’occasione per tutti i romani, cittadini e schiavi, per fruire di una vacanza, in cui si desse campo libero alla satira ed alla derisione. Le caratteristiche di ‘rovesciamento’ consistevano in una interruzione delle normali attività di politica e affari, per non parlare del permesso di giocare a dadi o d’azzardo, altrimenti proibiti nella vita di ogni giorno; ma la caratteristica più importante era lo scambio di ruoli tra servo e padrone. Assimilare i Saturnali al carnevale è però erroneo, e, al contrario, bisognerebbe connetterli alle celebrazioni per il nuovo anno – il carnevale sembra viceversa avere radici in altre festività di primavera, come la festa di Anna Perenna o i *Liberalia*²⁶.

Nell’antichità classica, tuttavia, la divinità estatica per eccellenza, correlata al culto orgiastico, era Dioniso: non è qui nostra intenzione, naturalmente, presentare in poche righe una indagine esaustiva del culto e della religione dionisiaca, che presuppongono la conoscenza di numerosissime fonti (non solo letterarie) e di una altrettanto grande *farrago* di letteratura secondaria²⁷. Intendiamo piuttosto concentrarci su due documenti in particolare, dai quali possono emergere le componenti dell’orgiasmo rituale inerente al dionisismo ed ai suoi misteri²⁸. Tra gli autori antichi, è Euripide il maggior responsabile per la successiva considerazione ed interpretazione del rituale dionisiaco: le *Baccanti*, rappresentate postume nel 406 a.C., costituiscono da un lato il culmine della sua produzione tragica e dall’altro non cessano di rappresentare un enigma per quanto concerne la religiosità del loro autore (il suo presunto ateismo ovvero la sua profonda e sentita adesione al culto di Dioniso), con il descrivere l’introduzione in Grecia di una nuova religione, dal peculiarissimo atteggiamento nei riguardi del sacro, differente da qualsiasi altro comportamento concernente la venerazione tradizionale degli dèi olimpici²⁹. Tra gli interpreti moderni, invece, dobbiamo a Friederich Nietzsche un paradigma esegetico che ha condizionato, fino a tempi piuttosto recenti, la comprensione del fenomeno e della religione dionisiaca: il filosofo tedesco, basandosi in parte sulla tradizione, in parte offrendo una sua interpretazione originale, considerò questa divinità un emblema del potere irrazionale, il cui segno esterno è la possessione divina che coglie i suoi adepti. La maggior parte delle interpretazioni erudite, allorquando sottolineano gli aspetti irrazionali del culto, si basano infatti proprio sulla *Nascita della Tragedia*³⁰. Quanto Nietzsche riferisce a proposito dei riti estatici nei loro aspetti più selvaggi e privi di controllo fu considerato un modello dagli studiosi successivi, soprattutto dopo l’avallo scientifico del suo amico e filologo Erwin Rohde, il quale mise in rilievo, insieme ad un carattere eruttivo e ad un fattore psicologico del dionisismo, anche un aspetto di irruzione e di pretesa storicità, che postulava le origini della nuova

²⁵ Come attestano il cosiddetto Cronografo del 354 e soprattutto il dialogo omonimo di Macrobio, che rispecchia i sentimenti della classe intellettuale pagana del tardo IV secolo e che si finge ambientato durante i Saturnali del 384.

²⁶ Sul carnevale, dopo lo studio classico di Bachtin (1979), cfr. i contributi di Brugnoli (1984); (1990); Bronzini (1990), con ulteriore bibliografia.

²⁷ Ci limitiamo pertanto a menzionare, oltre ai lavori che saranno espressamente citati nel prosieguo, Casadio (1999), che contiene una ampia e documentata disamina anche bibliografica.

²⁸ I misteri dionisiaci e analoghi culti sono l’oggetto di uno studio nato per la divulgazione, ma assai bene informato, di Freyburger *et alii* (1986).

²⁹ Resta ancora fondamentale la edizione commentata di Dodds (1944), che nel frattempo è stata seguita da altri studi e commenti, tra i quali ricordiamo almeno Kirk (1970); Seaford (2001) Molto importante, inoltre, la recente edizione di Di Benedetto (2004), che si segnala per finezza interpretativa ed acume critico. Tra gli studi, per quanto concerne il problema di cui ci stiamo occupando, si vedano Segal (1997²); Leinikes (1996). Cfr. inoltre Versnel (1990), pp. 96-205.

³⁰ Cfr. Nietzsche (1972); si legga ora Marelli (2000), pp. 201 sgg., che bene inquadra soprattutto i debiti di Nietzsche nei confronti della produzione creuzeriana.

religione al di fuori della Grecia³¹. Sebbene la prospettiva di Rohde sia stata talora contestata (per esempio per quanto riguarda le origini tracie del culto, ovvero la sua teoria secondo cui l'Orfismo è un dionisismo riformato, depauperato dei suoi aspetti più selvaggi)³², in tutte le trattazioni moderne sul dionisismo è rimasto questo spunto di irruenza e molti studiosi ravvisano appunto nell'orgiasmo il nucleo della religione dionisiaca³³.

La religione dionisiaca rivelò un particolare tipo di esperienza religiosa che permetteva di ottenere la comunione con la divinità e trasformava l'individuo in un *bákchos* o in una *bákche* ("ispirato, estatico"). Gli *orgia* compiuti in onore di Demetra e Dioniso rappresentavano, per così dire, una forma assoluta di sacrificio, che era in grado di garantire una forma assoluta di salvezza, in contrapposizione ad una relativa³⁴. Tutto questo significava un cambiamento radicale nella condizione umana e implicava un oltrepassare le barriere ed i limiti umani, e, in altre parole, il prender parte alle realtà divine. Inoltre, per quanti non chiudano la loro mente di fronte alla esperienza dionisiaca³⁵, tale esperienza può essere una fonte profonda di potere spirituale e beatitudine; ed è per questo che spesso Dioniso viene invocato come colui che può liberare dagli affanni terreni. È possibile peraltro mettere in luce un altro effetto, vale a dire il fondersi della coscienza individuale in una coscienza di gruppo: al pari di quanto abbiamo evidenziato in precedenza per le orge agrarie, il fedele diviene una unità, non solo con il dio datore della vita, ma anche con i suoi confratelli, ed anche con l'intera vita della terra. Recenti studi hanno pertanto impiegato l'idea dell'orgiasmo dionisiaco per sottolineare, nella vita contemporanea, la forte etica edonista che esprime soltanto sentimenti e passioni momentanee, emozioni condivise tanto tipiche delle società di massa³⁶.

L'assunzione di una bevanda che aiuta a rompere le inibizioni, quale appunto è il vino, acquistò un importante significato religioso, in quanto permetteva alla gente di divenire *éntheos*, cioè "posseduto dal dio", anche se non mancavano altri mezzi per raggiungere questa condizione³⁷. La strana danza sulle montagne (*horeibasía*; ma anche al neutro *horeibásia*) descritta nella *parodos* delle *Baccanti* riflette un rito praticato da confraternite di donne a Delfi ed anche in altre regioni, fino all'epoca di Plutarco. Essa aveva luogo ad anni alterni (dove il nome *trieteris*, "festa triennale"), durante l'inverno, quindi in condizioni estremamente disagiate dal punto di vista climatico, ed è stata spesso spiegata come un rito commemorativo, svolto ad imitazione delle menadi che erano associate al dio, fino dall'epoca più arcaica. Il menadismo trova testimonianze anche nelle fonti epigrafiche e pertanto non va considerato una semplice invenzione letteraria, sebbene le testimonianze epigrafiche suggeriscano lo smorzamento di certi caratteri 'estremi' (grida, ululati, invasamento, ecc.). Alcuni studiosi hanno ripreso il termine medico di 'isteria collettiva' per designare un tale fenomeno ovvero hanno rintracciato atteggiamenti similari in altre

³¹ Rohde (1898²). Tra gli studiosi che hanno particolarmente sviluppato l'idea della frenesia orgiastica si vedano Otto (1933), e Jeanmarie (1972). Sulle moderne interpretazioni di Dioniso è tornato di recente Henrichs (1984): il testo di René Girard cui si fa riferimento è *La violenza e il sacro*, tr. it. Milano, Adelphi 1980, che identifica in Dioniso il dio della bestialità e della violenza, secondo la ben nota teoria del capro espiatorio che soggiacerebbe alla base di qualunque religione.

³² Su questo tema, tra gli altri contributi, cfr. Casadio (1990), con richiami anche ai *Cretesi* di Euripide, il cui prologo presenta singolari affinità con le *Baccanti* e che testimonierebbe una conoscenza "di prima mano" da parte di Euripide di questi rituali. Cfr. anche le osservazioni di Di Benedetto (2004), pp. 25 sgg., con interessanti richiami alle laminette auree orfiche.

³³ Siffatta spiegazione non è, comunque, accolta unanimemente ed è stata posta in discussione, come mostrano ad esempio i rilievi di Kerényi (1992), pp. 139 sgg., il quale osserva che l'orgiasmo era un fenomeno marginale all'interno del culto dionisiaco (si osservi tuttavia come anche per Kerényi Dioniso rappresenti un simbolo di vitalismo). Considerazioni simili ritornano anche in Henrichs (1984).

³⁴ A questo riguardo cfr. anche, nella pur differente prospettiva, Sabbatucci (1965). Sull'elemento soggettivo-individuale del dionisismo cfr. anche Di Benedetto (2004), p. 155.

³⁵ Una impellente richiesta talora ignorata, a proprio rischio, da taluni, come mostrano i complessi casi di Penteo ovvero delle Miniadi, in altre leggende.

³⁶ Tale interpretazione sociologica della frenesia collettiva e dei tratti 'orgiastici' nelle società moderne è offerta da Maffesoli (1982). Cfr. anche Casadio (1989).

³⁷ Cfr. Henrichs (1993).

culture. Si trattava di una danza compulsiva e ossessiva, con la testa ed i capelli rovesciati all'indietro, ove i partecipanti avevano come il senso di essere posseduti da una entità differente. È stato suggerito che nell'antica Grecia gli *horeibásia* rituali siano sorti da attacchi spontanei di isteria di massa e siano stati resi 'innocui' mediante la canalizzazione in riti, di modo che il dionisismo potesse controllarli ed assicurare ad essi una apparenza più innocua³⁸. Un'altra caratteristica di tipo primitivo è l'agitare i serpenti, per la quale parimenti si possono rintracciare numerosi paralleli in contesti folklorici (basti pensare solo ai serpari di Cocullo, in Abruzzo).

L'atto culminante della danza invernale dionisiaca era lo smembramento e la consumazione di un animale crudo (*sparagmós* e *omofagia*), che tutte le fonti descrivono come un misto di esaltazione e ripulsa al massimo grado, ad un tempo atto santo ed orribile, realizzazione e impurità, sacramento e macchia peccaminosa: lo stesso violento conflitto di emozioni soggiacente alla base di tutte le religioni di tipo dionisiaco. Gli scrittori successivi spiegarono la *omofagia* come la commemorazione dello smembramento e uccisione di Dioniso-Zagreos infante da parte dei Titani. Tuttavia gli interpreti moderni collegano questa usanza a motivi di ordine psicologico, sulla scorta della frazeriana "magia simpatica", perché sembra possibile che la vittima calda e sanguinante venisse percepita come dotata del potere soprannaturale del dio, che, nel pasto, venivano trasferiti ai fedeli. In questo rito il dio era presente nelle sue incarnazioni bestiali (toro, leone, serpente) e in questa forma veniva fatto a pezzi e mangiato. L'effetto che ne derivava era il liberare la vita istintuale nell'uomo dalle catene imposte dalla ragione e dai costumi sociali: i fedeli diventavano consci di una strana e nuova vitalità che veniva attribuita alla presenza del dio in loro. Alcuni studiosi hanno persino ipotizzato che venissero praticati sacrifici umani, anche se vi sono solo scarse indicazioni che possano essere di appiglio a tale tesi (va però notato che i sacrifici umani talvolta sono collegati a riti di iniziazione e che nella antichità classica accuse di omicidi rituali sono spesso connesse a pratiche orgiastiche in senso stretto)³⁹.

Naturalmente nel corso dei secoli i tratti originari del culto dionisiaco passarono sotto il controllo dello stato e vennero 'domati', perdendo così molto del loro carattere originario⁴⁰. Nondimeno religioni di tipo orgiastico cominciarono ad emergere sotto altri nomi. Alla fine del quinto secolo Atene era stata invasa da una moltitudine di divinità straniere, cosa che si può chiaramente evincere da molte allusioni letterarie a divinità 'misteriche' di origine orientale o settentrionale (Cibebe, Bendis, Attis, Adonis, e Sabazio). Quest'ultimo dio è di particolare interesse in relazione al culto dionisiaco, poiché Sabazio venne considerato una sorta di controparte orientale – o almeno non-ellenizzata – di Dioniso, che prometteva ai suoi devoti la identificazione con la divinità. Molti degli antichi elementi rituali menzionati nella *parodos* delle *Baccanti*⁴¹ sono attestati

³⁸ Dopo Dodds (1978) (si veda recentemente la nuova presentazione al saggio, con le meditate considerazioni di R. Di Donato, Milano, Sansoni 2003), App. I, il lavoro canonico devoluto al Menadismo si deve a Henrichs (1978); cfr. già Eund. (1969); nuovi dati arreca anche Bremmer (1984). Per orgiasmo e manifestazioni isteriche, parossismo e *trance* cfr. Jeanmarie (1972), cap. 3, e anche G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, GEI 1994, pp. 116 sgg., con richiami, in prospettiva comparativa, dalla Cina della dinastia Han (I sec. a.C.). Sugli aspetti e le caratteristiche incontrollate del dionisismo cfr. anche le osservazioni di Di Benedetto (2004), p. 128 (metafora dello "scuotimento" fin nelle fondamenta, ecc.).

³⁹ Sul sacrificio umano nell'antica Grecia, cfr., tra gli altri contributi, Henrichs (1981), che è propenso a negare l'esistenza di pratiche di tal genere o a ridurle a rarissimi casi in età classica.

⁴⁰ Tale contrasto appare adombrato già in Euripide, cfr. Di Benedetto (2004), p. 113.

⁴¹ "Dalla terra d'Asia, / lasciato il sacro Tmolos, accorro: / dolce impegno, per Bromio, / fatica che non affatica; / e Bacco celebri con grida di evoè ... Oh beato! Chi conosce / i misteri degli dèi / e felice consegue / purezza di vita / e risolve il suo io nel tiaso, / sui monti, ormai baccante, / per sacre purificazioni; / e ai riti della Grande Madre, / di Cibebe, senza divieti accede; / e alto agitando il tirso, / e incoronato d'edera / è servo di Dioniso ... O Tebe, nutrice di Semele, / incoronati d'edera; / abbonda rigogliosa / del verde smilace dai bei frutti / compi il bacchico rito / rami di quercia adopera o d'abete, / e le vesti, le nebridi maculate / cingi con bioccoli di candidi riccioli. / Sia tua la sacralità delle ferule violente. / Presto danzerà tutta la terra, / quando Bromio conduca i tiasi / verso il monte verso il monte, ove attende / femmineo stuolo / via dai telai e lontano dalle spole / incalzate dal pungolo di Dioniso. / O remoto anfratto dei Cureti / divine sedi di Creta / che desti i natali a Zeus; / e là nelle grotte i Coricanti dal triplice elmo / inventarono per me / questo cerchio di pelle tesa; / e nell'impeto bacchico lo associarono / al soffio che dolce suona degli àuli frigi / e lo posero nella

da Demostene con riferimento al culto di Sabazio in un passo ben noto della sua orazione *Sulla Corona*, diretta contro Eschine⁴². Altre fonti antiche collegano strettamente Dioniso e Sabazio, la cui venerazione, peraltro, è largamente documentata⁴³.

Come già ebbe a mostrare Nietzsche, le implicazioni potenzialmente pericolose nel culto dionisiaco sono particolarmente evidenti nel celebre scandalo dei Bacchanali, avvenuto a Roma nel 186 a.C., che portò alla soppressione del culto. A parte l'allusione contemporanea nella *Casina* plautina, un resoconto assai dettagliato ci è offerto in età augustea dallo storico Livio (39, 8-19): egli narra come i riti di iniziazione, che includevano banchetti e ubriacature, si tenessero di notte in modo che le tenebre potessero celare gli accoppiamenti promiscui di uomini e donne, come pure, di tanto in tanto, omicidi⁴⁴. Lo scandalo e la repressione dei Bacchanali fu il classico caso di persecuzione di pratiche immorali celate sotto l'aspetto religioso. Infatti, le autorità romane si sentirono in dovere di perseguire gli adepti del culto accusandoli di *coniuratio*, cioè di congiura contro lo stato: tanto più questo dettaglio è importante se si considera la famosa iscrizione contenente il testo del *senatusconsultum*, ritrovata nell'*ager Teuranus*, nell'Italia meridionale, dunque al di fuori dei confini della repubblica⁴⁵.

Nel considerare il caso dei Bacchanali, gli studiosi hanno messo in evidenza come le accuse di praticare accoppiamenti promiscui o, più in generale, di comportamento immorale, fossero dirette contro culti stranieri, come forma di messa al bando o marginalizzazione⁴⁶. Molti di questi culti erano, tuttavia, realmente caratterizzati da comportamenti orgiastici, i quali vennero meno – così come era avvenuto per il dionisismo – allorché tali culti vennero inglobati e considerati parte della religione di stato.

mano della madre Rhea, / adatto frastuono per gli euò delle baccanti; / e dalla dea madre / lo ottennero i Satiri deliranti / e lo congiunsero / alle danze delle feste trieteriche / di cui si rallegra Dioniso. / È cosa dolce su nei monti / quando dai tiasi in corsa si cade al suolo, / con indosso la sacra pelle di cerbiatto, / a caccia del sangue del capro ucciso, / e il piacere di mangiare carne cruda, / con intimo impulso / verso i monti della Frigia e della Lidia / e la guida è lui, Bromio. / Evoè. / Scorre di latte il suolo, scorre di vino, / scorre del nettare delle api. / Come fumo d'incenso di Siria, / in su tiene Bacco la ferula / con rossa fiamma del pino / e si slancia, / e chi si disperda / lui sprona a corse e a danze / ed eccita all'urlo, / e libra su in alto nell'aria / i suoi morbidi riccioli” (vv. 64-150, con omissioni; citiamo dalla tr. it. di V. Di Benedetto).

⁴² Si leggano infatti i §§. 259 sgg.: “e poi, divenuto un uomo, durante le cerimonie di iniziazione celebrate da tua madre, leggevi per lei i libri rituali e l'aiutavi a eseguire tutte le altre scene: di notte, nei tuoi paramenti di pelle di cerbiatto, attendevi alle libagioni e alla purificazione degli iniziati: li strofinavi con fango e crusca, poi concludevi il rito facendoli levare e dettando la formula: ‘sono scampato al male, ho trovato il bene’: eri fiero del fatto che nessuno avesse mai urlato così [...] di giorno, guidavi per strada i tuoi bei tiasi, i fedeli incoronati di finocchio e di pioppo, stringevi serpenti innocui, li agitavi sopra la testa e gridavi ‘Evoè, Saboe’ e danzavi al ritmo di ‘Hyes Attis, Attis Hyes’, salutato dalle vecchiette con i titoli di capocoro, guida, ministro del tirso, ministro del canestro dei sacri frutti e simili, e compensato con focacce imbevute di vino, ciambelle e pani freschi di quelle destinate agli iniziati. Chi, per tutto questo, non definirebbe pienamente felice se stesso e la sua sorte?” (tr. it. A. Natalicchio). Cfr. al riguardo anche il commento dettagliato di Yunis (2001), pp. 254 sgg.

⁴³ Cfr., ad esempio, Diodor., 4,4,1 e Ioh. Lyd., *de Mensibus* 4,51. Tra i recenti studi su Sabazio si veda Lane (1980).

⁴⁴ Si noti anche che uno dei particolari riferiti da Livio, vale a dire il giuramento bevendo sangue è riferito da Sallustio anche per quanto riguarda i Catilinarium (*Bell. Cat.* 22,1), per quanto lo storico sottolinei il carattere calunnioso e non sufficientemente provato di questa diceria: cfr. al riguardo Garbugino (1991); Contini (1993). La medesima accusa ricorre, tuttavia, anche in Cass. Dio, 37,30.

⁴⁵ Per i significati politici e religiosi del *Senatusconsultum de Bacchanalibus* cfr. Festugière (1972); Méautis (1940); Gelzer (1936); Turcan (1972); Pailler (1988); recentemente hanno riconsiderato il problema sotto l'aspetto giuridico de Cazanove (2000); e Laffi (2001), pp. 20 sgg. Si veda ora Turcan (2004).

⁴⁶ Simile *pattern* sembra essere, comunque, costante in tutte le accuse di pratiche orgiastiche: si veda, oltre, la sezione dedicata al Cristianesimo, ma si consideri, altresì, l'accusa di abbandonarsi a sabba orgiastici con il demonio mossa durante i processi di stregoneria a partire dal Medioevo. I già citati lavori di Eliade e Versnel insistono a lungo su tale aspetto, la cui portata è, comunque, troppo ampia per essere considerata più in dettaglio. Sul tema si confronti con profitto Cohn (1970), pp. 21 sgg.

La maggior parte dei più famosi culti misterici diffusisi durante l'età ellenistica e la tarda antichità sono caratterizzati da forme di frenesia ed estasi collettiva – anche senza che ciò implicasse comportamenti licenziosi⁴⁷. Tra questi è possibile ricordare anche il Montanismo, una setta cristiana, fortemente influenzata dai locali culti pagani, originatasi in Frigia durante il secondo secolo, che annoverava tra i suoi tratti distintivi profetismo e possessioni estatiche⁴⁸.

I riti che in Egitto celebravano annualmente la morte di Osiride ed il suo smembramento erano caratterizzati da lamenti scomposti e da una falloforia: quest'ultimo dettaglio aveva portato già Erodoto a supporre una assimilazione tra Dioniso ed Osiride, per quanto vi siano troppo pochi elementi per accettare la sua tesi – a meno di non voler supporre un sincretismo tra i due, sulla base di comuni tratti 'agrari'.

La venerazione di Cibele (in origine una dea-madre anatolica o frigia, ben presto interpretata quale Demetra) si diffuse largamente in Grecia e, a partire dalla fine del III sec. a.C., anche in Roma. Il suo culto era stato privato tuttavia dei suoi tratti più 'barbari', come alte grida, musica assordante prodotta da strumenti come cimbali, tamburi o flauti, e danze selvagge che incitavano gli adepti alla autoflagellazione ed alla automutilazione (non di rado anche alla castrazione). Tali pratiche, che culminavano nella festa di primavera che commemorava la morte di Attis, erano infatti riservate solo ai non-cittadini⁴⁹. Uno dei documenti letterari più importanti, che offre descrizioni della frenesia estatica in tutti i suoi aspetti più choccati e sanguinari, è l'epillio catulliano *Attis* (*carm.* 63), un poemetto da cui si comprende chiaramente come le componenti orgiastiche potessero colpire e ripugnare un uditorio quale quello romano⁵⁰.

Dea Syria, invece, era il titolo assunto nel mondo greco-romano da Atargatis-Derketo, una figura che per molti aspetti è assimilabile ad altre dee-madri o divinità della fertilità dell'Asia Minore, come Aphrodite-Astarte o Rea-Cibele o Bellona, identificata con la dea cappadoce Ma, dopo le campagne sillane del 92 a.C., e che con esse condivide molti dettagli cultuali⁵¹: la processione al mare, la idroforia, la *lavatio*, le danze estatiche, la castrazione e la falloforia. Apuleio ci offre un resoconto completamente negativo dei sacerdoti della Dea Sira nell'ottavo libro delle *Metamorfosi* (capp. 26-30), per enfatizzare il forte contrasto con il culto isiaco di cui si professerà adepto alla fine del romanzo. Egli descrive i sacerdoti della dea sira come ladri e truffatori, privi di decenza, lascivi e disonesti; non solo essi si abbandonano a danze sfrenate, ma si auto-mutilano e praticano atti sessuali aberranti e promiscui⁵².

Riti di tipo orgiastico sono peraltro spesso oggetto di descrizione nei romanzi classici, in virtù di una certa attrazione per i particolari esotici e fuori dall'ordinario. Non è certo se i misteri di Priapo descritti da Petronio nel *Satyricon* (16-26,6) avessero davvero luogo o se debbano essere considerati una finzione letteraria, a causa della forte insistenza sui temi priapici nel corso dell'intero romanzo, unitamente ad un costante atteggiamento paradossale. Questi misteri sono da intendersi come una sorta di controparte dei riti della Bona Dea e sono riservati alle donne⁵³.

⁴⁷ Per una prospettiva di insieme cfr. ancora Cumont (1967), da integrare con Vermaseren (1981); e Turcan (1989).

⁴⁸ Cfr. al riguardo Thornton – Gnoli (1997); e le monografie di Trevett (1996); Hirschmann (2005); Tabbernee (2007).

⁴⁹ Anche in questo caso ci limitiamo a segnalare i lavori più significativi sul culto della Grande Madre e del suo pater (esula dal contesto una ulteriore dettagliata disamina bibliografica): Vermaseren (1977); Sfameni Gasparro (1985); Roller (1999).

⁵⁰ Importanti ora gli studi di Traina (2003), ed il commento di L. Morisi (Bologna, Pàtron 1999), interessati anche agli aspetti storico-religiosi dell'epillio. Fini osservazioni anche in Di Benedetto (2004), pp. 96 sgg.

⁵¹ Una ampia descrizione del suo tempio di Hierapolis e dei riti ivi officiati è offerta dallo scritto luciano *de dea Syria*, su cui cfr. da ultimo Driver (1997). Più in generale sul culto di questa divinità si vedano, oltre alle fonti raccolte da van den Berg (1972), Drijvers (1981); Hoerig (1984).

⁵² Su questa sezione del romanzo si leggano le considerazioni di B.L. Hijmans *et alii* nel commento all'ottavo libro (Groningen, Egbert Forsten 1985).

⁵³ È controverso se si tratti di culti realmente celebrati o solo di invenzione letteraria: cfr. Herter (1932).

Organizzati e diretti da una matrona lussuriosa, la cerimonia si volge in una lunga orgia notturna, piuttosto caricata e poco credibile, che coinvolge i protagonisti maschili del racconto⁵⁴.

È importante menzionare anche i *Phoinikika* (*Storie Fenicie*), un romanzo greco preservatosi frammentariamente in un papiro molto danneggiato (*Pap. Col. Inv.* 3328), recentemente attribuito al sofista Lolliano di Efeso (fine del II sec. d.C.). Alcuni frammenti presentano una sequenza narrativa che comprende l'uccisione di un bambino, seguita da un giuramento rituale, dal cibarsi cannibalico delle sue interiora – e del cuore in particolare – e, infine, da un'orgia. Questi episodi vennero messi in relazione dall'*editor princeps*, Albert Heinrichs⁵⁵, tanto al mito di Dioniso-Zagreo, smembrato dai Titani (talora letto come allusione della vendemmia), quanto alle accuse di cui sarebbero stati oggetto i Cristiani ovvero a pratiche ricordate per certi gruppi gnostici. Il testo è tuttavia troppo frammentario per poter inferire così tanti dettagli e riconoscervi una così fitta trama di allusioni. In questo senso ci pare più convincente la nuova lettura del papiro e la differente interpretazione offerta da J.J. Winkler e S.A. Stephens, i quali smantellano la teoria di Heinrichs e considerano l'intera scena simile ad altri racconti di *Scheintod* che si rinvengono in altri romanzi⁵⁶.

Accuse di immoralità, compreso l'omicidio rituale, furono rivolte alle comunità cristiane già alla fine del I secolo⁵⁷, insieme a quella di *coniuratio*, per la quale già da lungo sono state rintracciate somiglianze con la repressione dei Baccanali. È tuttavia nel corso del II secolo che le accuse di indulgere in 'banchetti tiestei' e di 'accoppiamenti al modo di Edipo' aumentarono largamente e provocarono le reazioni degli Apologisti, da Giustino a Tertulliano e Minucio Felice⁵⁸, i cui elaborati resoconti delle accuse probabilmente riflettono una fonte pagana⁵⁹. Secondo la ricostruzione offerta da Franz Joseph Dölger, queste accuse, spesso considerate un fraintendimento da parte pagana dell'Eucaristia e prive di fondamento effettivo⁶⁰, mostrano invece

⁵⁴ Per un commento dell'intera sezione cfr. Aragosti – Cosci – Cotrozzi (1988). Una equilibrata e competente analisi (che risente anche delle moderne dottrine psicanalitiche) delle tematiche sessuali, pressoché onnipresenti nel *Satyricon*, è offerta da Sullivan (1977), pp. 229 sgg. Lo stesso Sullivan non disconosce gli aspetti satirici e paradossali del romanzo, che ora risaltano grazie all'analisi di Conte (1997) (pp. 113 sgg. per il passo qui considerato, del quale si mette in luce la iniziale atmosfera patetica e tragica cui segue, dopo uno sconcio suon di risa, improvviso il *bathos* della degradazione sessuale).

⁵⁵ Heinrichs (1972).

⁵⁶ Cfr. Stephens – Winkler (1995), pp. 314 sgg.; Prauscello (1998).

⁵⁷ Lo testimonia, oltre a Tac., *Ann.* 15,44,2, il celebre scambio epistolare tra Plinio il Giovane e Traiano (*Ep.* 10,97,7, con l'importante richiamo al parallelo dei Baccanali), senza che tuttavia vi si possa inferire alcunché riguardo alle pratiche incestuose, di cui oltre, che quindi sembrano essersi sviluppate nel secondo secolo. Mentre queste ultime paiono originatesi in ambito pagano, le accuse di omicidio e antropofagia furono probabilmente messe in atto dalle comunità ebraiche di Roma, a loro volta fatte oggetto di incriminazioni analoghe, da parte di Greci alessandrini (come mostra Ios., *c. Apion.* 2,95; cfr. anche Cass. Dion., 68,32). Cfr., in generale, Sordi (1965).

⁵⁸ Cfr. Iust., *Apol.* I 26,7; Tertull., *Apol.* 39 (in 7,1 era stata formulata la vera e propria accusa); e Min. Fel., *Oct.* 9.

⁵⁹ In particolare, per Minucio, si è pensato al perduto *contra Christianos* di Frontone per via di un accenno in 9,6 ad un autore di Circa che avrebbe accusato i Cristiani. Quanto a quest'ultima opera, appare problematico, stante la notoria perdita della maggior parte della produzione frontoniana, inferirne l'ampiezza ed i contenuti, che dovevano riprodurre le accuse vulgate; non pare comunque che essa abbia direttamente causato la reviviscenza delle persecuzioni ad opera di Marco Aurelio ed è fuori luogo pensare che Frontone (il quale non ricopriva cariche ufficiali nel *consilium principis* e non risulta altrove abbia mai pronunziato una *oratio* contro i Cristiani, con carattere di ufficialità) la avesse scritta per compiacere i sentimenti stoici e anticristiani. Allo stesso modo è suggestiva, ma senz'altro da respingere, l'idea che apologisti greci come Aristide o Giustino avessero conoscenza di Frontone ovvero che il bersaglio del retore fosse la setta montanista, particolarmente diffusa in Africa: cfr. van den Hout (1999), pp. 576 sgg.

⁶⁰ Importante al riguardo (perché è l'unica fonte pagana pervenutaci) un passo del *contra Christianos* di Porfirio, citato da Macario di Magnesia (*Apocr.* 3,15), ed edito da von Harnack come porfiriano *frg.* 69, in cui si fa riferimento alla formula eucaristica "prendete e mangiate: questo è il mio corpo" (Mt. 26,26), ed al sacrificio cristiano considerato *theriodes* e antropofago; solo alla fine del frammento Porfirio riconosce la possibilità di una esegesi allegorica: per questo testo cfr. Heinrichs (1981), pp. 226 sgg. Si veda anche la

tracce di uno schema rituale ad esso sotteso, che legherebbe i presunti crimini dei Cristiani a quelle che dovevano essere pratiche simili di marca pagana⁶¹, in modo da costruire un rituale coerente, che includerebbe una sequenza fissa di azioni, tra le quali, dopo il rovesciamento della lampada (un tratto della cosiddetta *Unschuldskomödie*, ‘commedia di innocenza’), sì da celare le efferatezze, l’omicidio di un bambino, il cibarsi del suo sangue e delle sue viscere a scopo iniziatico, il giuramento di sangue e, infine, il libertinismo sessuale⁶².

Alcuni rituali gnostici possono essere annoverati tra le fonti che aiutino ad inquadrare il carattere specifico delle accuse anticristiane del II secolo. Le sette gnostiche, infatti, con la loro originale mitologia, il disdegno della religione ‘popolare’ e con una etica contraria al comune sentire ed alla morale, erano il bersaglio naturale per l’accusa di comportamenti immorali⁶³. A parte i loro predecessori gnosticizzanti, oggetto dei rimproveri di Paolo a Corinto⁶⁴, la prima Apologia di Giustino sembra cosciente delle affinità tra questi (o analoghi) riti gnostici ed i crimini di cui venivano incolpati i Cristiani, ed ha lo scopo di operare dei distinguo tra le due posizioni. Le maggiori notizie in nostro possesso per la conoscenza di questi riti, tuttavia, sono però costituite dalle sezioni sui cosiddetti gnostici libertini presenti negli *Stromateis* di Clemente e nel *Panarion* di Epifanio⁶⁵.

Clemente, nei capitoli iniziali del terzo libro chiama per nome vari gruppi gnostici (Basilidiani o, soprattutto, Carpocraziani), altri lasciandoli nell’anonimato, i quali, durante banchetti lascivi, estinguevano le luci e si abbandonavano alla promiscuità sessuale, paragonando tali pratiche al culto di Afrodite Pandemia e ai suoi pretesi ‘misteri’⁶⁶. Sempre secondo Clemente, alcuni gruppi gnostici tra la fine del II e gli inizi del III secolo, pretendevano di avere le donne come proprietà comune e nelle loro ‘agapi’ mettevano in pratica tali convinzioni, interpretando il rapporto sessuale come comunione mistica. Già i seguaci di Simon Mago, come pure i Sethiani, stando al resoconto di Ippolito⁶⁷, giustificavano la promiscuità sessuale asserendo che solo così si raggiungeva l’amore perfetto e la reciproca santificazione. Simili particolari sono riferiti da Ireneo per altri gruppi, vale a dire Cainiti, Sodomiti e Carpocraziani. Alla fine del quarto secolo, allorché Epifanio scrive, in Egitto le sette libertine paiono essersi moltiplicate, in quanto l’eresiologo menziona Nicolaiti, Stratiotici, Fibioniti, Zacchei e Barbelioti. Quanto Epifanio riferisce, aggiungendo che egli personalmente, nel corso dei suoi viaggi per l’Egitto, incontrò adepti di queste sette, sul banchetto e sull’orgia che ne seguiva, è praticamente identico ai racconti di Ireneo e Clemente, salvo che la sua narrazione indulge in dettagli sconci: non solo questi gnostici si danno alle orge durante i loro

recente edizione dell’*Apokritikos*, o *Monogenes*, di Macario di Magnesia a cura di R. Goulet (Paris, Vrin 2003, vol. 2, pp. 140 sgg.).

⁶¹ Per esempio l’uccisione rituale di un bambino nel corso di pratiche magiche. Per quanto riguarda il problema dei sacrifici umani in altre aree culturali sia sufficiente il rimando a Rives (1994); ulteriore bibliografia forniamo in Tommasi (2002), 289.

⁶² Sulla linea individuata da Dölger (1934), si sono successivamente mossi Henrichs (1973); ed il recente contributo di Nagy (2002), che istituisce un esplicito paragone con il senatoconsulto sui Baccanali. Una *synkrisis* tra le accuse agli gnostici libertini (v. *infra*) ed il caso dei Baccanali era stata proposta già da Reitzenstein (1906), p. 143.

⁶³ Come si è osservato più volte in precedenza, non paiono esenti neppure tendenze ‘marginalizzanti’ (l’intero problema è riconsiderato anche da Grant (1981)). In questo stesso ambito saremmo propensi a collegare il medesimo tipo di accuse presenti ancora nel IV secolo a proposito dell’eresia priscillianista, su cui cfr. l’importante studio di Chadwick (1976), pp. 51 sgg. Analoghe accuse sono rivolte ai beduini del deserto del Sinai in uno scritto dello Pseudo-Nilo (PG 79,589 sgg.: 612 e 688); cfr. anche Theodor., *Hist. rel.* 26,13 pp. 10 Lietzmann (orge di Afrodite e cibarsi di carne impura, nella fattispecie cammello), che cito da Henrichs (1972), p. 53.

⁶⁴ Cfr. 1 Cor. 6,12 sgg. L’importante monografia di Martin (1995) si segnala per un più generale trattamento della sessualità e del corpo nelle epistole paoline.

⁶⁵ Su queste sette, oltre al contributo informato, anche se talora prolisso, di Bolgiani (1967), cfr. Dummer (1965) (non vidi); Brox (1965); assai importanti Benko (1967); Tardieu (1981); Casadio (1997), cap. 2.

⁶⁶ Che forse riecheggiano espressioni del *Simposio* platonico (180d sgg.); ma cfr. anche, dello stesso Clemente, *Protrept.* 2,14,1-2.

⁶⁷ Cfr. Hipp., *Ref.* 5,19.

ricchi banchetti, ma usano raccogliere e mangiare il sangue mestruale e lo sperma; praticano di norma il *coitus interruptus* per non generare figli, ma, se ciò avviene, costringono la donna ad abortire, e poi mangiano il feto, dopo averlo condito con spezie, miele e olii. Secondo le aberrazioni della loro dottrina, questo atto cannibalico costituisce la Pasqua perfetta⁶⁸.

Nel resoconto di Epifanio questi dettagli, oltre a costituire un esempio della peculiare *Weltanschauung* degli gnostici, hanno un posto ben definito nella loro teologia. Da un esame delle narrazioni degli eresiologi, emerge il fatto che non si possa semplicemente considerare queste sette come composte di devianti sessuali: conformemente al dualismo da essi professato, che screditava il mondo terreno in quanto opera del demiurgo, essi miravano a confondere e sconvolgere l'intero ordine del cosmo. Gli gnostici libertini ritenevano dunque mortale la carne, poiché proveniva dall'arconte malvagio, e per lo stesso motivo si doveva impedire le procreazione, che serviva solo a prolungare il tempo che l'anima doveva spendere in questo mondo; inoltre, era la stessa polimorfia dell'anima a costituire il fondamento antropologico del pansichismo e del pansessualismo. Al contrario, il modo repellente con cui Epifanio descrive i loro banchetti palesa talune caratteristiche liturgiche, che possono essere ricondotti a tratti comuni (l'idea del pasto in comune, le formule liturgiche o le preghiere e l'atto conclusivo della 'confessione').

È quindi possibile che il banchetto comunitario di queste sette fosse considerato un pasto rituale in cui l'elemento di base consisteva nella *unio mystica*, altrimenti spiegata dai Cristiani come un raccogliersi dei fedeli che diventano un corpo solo mediante il cibarsi dell'unico pane. Al contrario nei circoli gnostici siffatta unione veniva ottenuta, nel culmine dell'incontro, mediante la produzione ed il versamento dello sperma, considerato, in quanto elemento produttore della vita, dotato di scintilla divina e parte di Dio. Si trattava di 'amore perfetto' nel senso che non era volto a generare figli, ma soltanto allo scopo di essere avvicinati a Dio.

Vi era infine una sorta di celebrazione antifrastrica dell'Eucaristia, dal momento che l'oggetto del sacrificio era identificato con il corpo di Cristo in un senso meramente fisico, in quanto si trattava della sostanza vitale dell'uomo, lo sperma. Secondo recenti interpretazioni, questo rito poteva rappresentare, nella mentalità degli gnostici, un processo di sublimazione della scintilla divina imprigionata nel corpo umano, esemplificato sul ritorno dell'anima alle realtà divine dopo l'esilio terreno. Equiparando infatti l'essenza divina nell'uomo al serpente-fallo, la speculazione ofitica propone prospettive simboliche interessanti. La tradizionale dottrina gnostica dell'anima come essenza divina decaduta che tende a tornare verso il suo luogo di origine, assume nei Naasseni uno specifico carattere sessuale: il resoconto di Ippolito sviluppa infatti ampiamente la dottrina secondo cui la scintilla divina trasmessa dall'alto (il cervello) verso il basso (il sesso), mira a ritornare in alto grazie al naturale impulso del sesso stesso, chiaramente visibile allo stato itifallico. Questo libertinismo andrebbe dunque collegato sia ad un più generale anomismo così caratteristico dei sistemi gnostici (come anche dei cosiddetti "culti della mano sinistra", per molti versi simili), ma presenta analogie ancora maggiori con pratiche affini, attestate nel tantrismo o nel taoismo, una sorta di mistica sessuale il cui scopo è simboleggiare la trasformazione catartica o la elevazione allegorica verso il divino⁶⁹.

BIBLIOGRAFIA

Albrile (2005) = E. Albrile, *Fragments of a forgotten Aion*, "Kervan" 2 (2005), pp. 5-10.

Aragosti – Cosci – Cotrozzi (1988) = A. Aragosti – P. Cosci – A. Cotrozzi, *Petronio: l'episodio di Quartilla*, Bologna, Pitagora 1988.

⁶⁸ Cfr. *Panarion* 26,5,5.

⁶⁹ Per tali paralleli, oltre a Eliade (1982), cap. 6, cfr. gli importanti lavori di Michelini Tocci (1981); (1983). Per analogie nello yoga cfr. Gonda (1952), pp. 36 sg., e soprattutto Eliade (2003). Affinità con una certa *mystica sexualis* ermetica (cfr. *Asclepium* 21) sono messe in luce da Magris (1997), pp. 451 sgg.; cfr. inoltre Albrile (2005).

- Bachtin (1979) = M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, tr. it. Torino, Einaudi 1979.
- Benko (1967) = S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius*, "VCh" 21 (1967), pp. 103-119.
- Bolgiani (1967) = F. Bolgiani, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel 3 libro degli "Stromati"*, "SMSR" 38 (1967), pp. 86-136.
- Bremmer (1984) = J. Bremmer, *Greek Maenadism reconsidered*, "ZPE" 55 (1984), pp. 267-286.
- Bronzini (1990) = G.B. Bronzini, *L'arcaicità del Carnevale. Un falso antropologico, Il Carnevale: dalla tradizione arcaica alla tradizione colta del Rinascimento*, a cura di M. Chiabò – F. Doglio (Centro Studi sul Teatro Medievale e Rinascimentale. XIII Convegno), Roma, s.e. 1990, pp. 69-85.
- Brox (1965) = N. Brox, *Nikolaos und Nikolaiten*, "VCh" 19 (1965), pp. 27-30.
- Brugnoli (1984) = G. Brugnoli, *Il Carnevale e i Saturnalia*, "La ricerca folklorica" 10 (1984), pp. 49-54.
- Brugnoli (1990) = G. Brugnoli, *Archetipi e no del carnevale, Il Carnevale: dalla tradizione arcaica alla tradizione colta del Rinascimento*, a cura di M. Chiabò – F. Doglio (Centro Studi sul Teatro Medievale e Rinascimentale. XIII Convegno), Roma, s.e. 1990, pp. 41-67.
- Casadio (1989) = G. Casadio *Dionysos entre histoire et sociologie*, "DHA" 15 (1989), pp. 285-308.
- Casadio (1990) = G. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, Didattica del Classico, n. 2, Foggia, Atlantica 1990, pp. 278-310.
- Casadio (1994) = G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, GEI 1994.
- Casadio (1997) = G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia, Morcelliana 1997.
- Casadio (1999) = G. Casadio, *Il vino dell'anima*, Roma, Il Calamo 1999.
- Cels-Sant Hilaire (1977) = J. Cels-Saint Hilaire, *Le fonctionnement des floralia sous la république*, "DHA" 3 (1977), pp. 253-286.
- Chadwick (1976) = H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press 1976.
- Chantraine (1968) = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck 1968.
- Cohn (1970) = N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London, Paladin 1970.
- Conte (1997) = G.B. Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del "Satyricon"*, Bologna, Il Mulino 1997.
- Contini (1993) = A.M.V. Contini, *I rituali di sangue nel culto di Ma-Bellona, Sangue e Antropologia nel Medioevo*, a cura di F. Vattioni, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1993, pp. 57-100.
- Cumont (1967) = F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it. L. Salvatorelli, prefazione di S. Donadoni, Roma-Bari, Laterza 1967.
- De Cazanove (2000) = O. de Cazanove, *I destinatari dell'iscrizione di Tiriolo e la questione del campo d'applicazione del senatoconsulto de bacchanalibus*, "Athenaeum" 88 (2000), pp. 59-68.
- Di Benedetto (2004) = V. Di Benedetto, in Euripide, *Baccanti*, Milano, Rizzoli 2004.

- Dodds (1944) = Euripides, *Bacchae*, edited with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon 1944.
- Dodds (1978) = E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia 1978.
- Dölger (1934) = F.J. Dölger, *Sacramentum infanticidii*, "Antike und Christentum" 4 (1934), pp. 118-200.
- Drijvers (1981) = H.J.W. Drijvers, *Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im Imperium Romanum*, M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, Brill 1981, pp. 241-263.
- Driver (1997) = L. Driver, *The author of the De dea Syria and his cultural heritage*, "Numen" 44 (1997), pp. 153-179.
- Dummer (1965) = J. Dummer, *Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius*, *Pan. Haer. 26, Koptologische Studien in der DDR. Sonderheft der Wiss. Zeitschr. d. Martin Luther Universität Halle-Wittenberg*, 1965, pp. 191-219.
- Eliade (1949) = M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard 1949.
- Eliade (1962) = M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, Paris, Gallimard 1962.
- Eliade (1982) = M. Eliade, *Occultismo, stregoneria, mode culturali*, tr. it. Firenze, Sansoni 1982.
- Eliade (1999) = M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri 1999.
- Eliade (2003) = M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri 2003.
- Festugière (1972) = A.J. Festugière, *Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos*, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 89-109.
- Frazer (1973) = J. Frazer, *Il ramo d'oro*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri 1973.
- Freyburger et alii (1986) = G. Freyburger – M.L. Freyburger – J.C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles Lettres 1986.
- Garbugino (1991) = G. Garbugino, *Sallustio e il giuramento sacrificale di Catilina, Sangue e antropologia nella teologia medievale*, a cura di F. Vattioni, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1991, pp. 585-600.
- Gelzer (1936) = M. Gelzer, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, "Hermes" 71 (1936), pp. 275-287.
- Gonda (1952) = J. Gonda, *Ancient Indian "ojas", Latin augos and the IndoEuropean nouns in es/os*, Utrecht 1952.
- Grant (1981) = R.M. Grant, *Charges of Immorality against various Religious Groups in Antiquity*, *Studies ... presented to G. Quispel*, Leiden, Brill 1981, pp. 161-170.
- Henrichs (1969) = A. Henrichs, *Die Maenaden von Milet*, "ZPE" 4 (1969), pp. 223-241.
- Henrichs (1972) = *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, hrsg. u. erl. v. A. Henrichs, Bonn, Habelt 1972.
- Henrichs (1973) = A. Henrichs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians*, *KYRIAKON. Festschr. J. Quasten*, Münster 1973, pp. 18-35.
- Henrichs (1978) = A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympians to Messalina*, "HSCPh" 82 (1978), pp. 121-160.
- Henrichs (1981) = A. Henrichs, *Human sacrifice in Greek religion: three case studies*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt, Vandoeuvres-Genève, s.e. 1981, pp. 195-235.
- Henrichs (1984) = A. Henrichs, *Loss of self, suffering, violence: the modern views of Dionysos from Nietzsche to Girard*, "HSCPh" 88 (1984), pp. 205-240.

- Henrichs (1993) = A. Henrichs, *He has a god in him: human and divine in the modern perceptions of Dionysus, The Mask of Dionysus*, ed. by Th.H. Charpentier – Ch.A. Faraone, Ithaca, Cornell University Press 1993, pp. 13-43.
- Herter (1932) = H. Herter, *De Priapo*, Giessen, A. Töpelmann 1932.
- Hirschmann (2005) = V.E. Hirschmann, *Horrenda secta: Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner 2005.
- Hoerig (1984) = M. Hoerig, *Dea Syria – Atargatis*, ANRW 17,3, Berlin – New York, De Gruyter 1984, pp. 1536-1581.
- Jeanmarie (1972) = H. Jeanmarie, *Dioniso*, tr. it. Torino, Einaudi 1972.
- Kahlos (2007) = M. Kahlos, *Commissationes et ebrietates. Church leaders against banqueting at martyrria and tombs*, in *Ad itum liberum. Essays in honour of A. Hetulla*, ed. by O. Merisalo – R. Vainio, Jyväskylä, s.e. 2007, pp. 13-23.
- Kerényi (1992) = K. Kerényi, *Dioniso*, tr. it. Milano, Adelphi 1992.
- Kirk (1970) = *The Bacchae of Euripides*, translated with an Introduction and Commentary by S.G. Kirk, Cambridge, University Press 1970.
- Klossowski (1973) = P. Klossowski, *Le dame romane*, tr. it. Milano, Adelphi 1973.
- Laffi (2001) = U. Laffi, *Studi di Storia romana e di diritto*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2001.
- Lane (1980) = E. Lane, *Towards a definition of the iconography of Sabazius*, “Numen” 27 (1980), pp. 9-33.
- Lanternari (1953-54) = V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*, “SMSR” 24-25 (1953-54), pp. 163-188.
- Leinikes (1996) = V. Leinikes, *The City of Dionysos. A Study of Euripides’ Bakchai*, B.G. Teubner, Stuttgart – Leipzig 1996.
- Maffesoli (1982) = M. Maffesoli, *L’ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l’orgie*, Paris, Klincksieck 1982.
- Magris (1997) = A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana 1997.
- Mannhardt (1905) = W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, Berlin, Borntrager 1905².
- Marelli (2000) = F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e grecità in Friedrich Creuzer*, Milano, LED 2000.
- Martin (1995) = D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven – London, Yale University Press 1995.
- Méautis (1940) = G. Méautis, *Les aspects religieux de l’affaire’ des Bacchanales*, “REA” 42 (1940), pp. 476-485.
- Michelini Tocci (1981) = F. Michelini Tocci, *Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell’Ēš Mesarēf con un excursus sul libertinismo gnostico*, “AION” 41 (1981), pp. 41-81.
- Michelini Tocci (1983) = F. Michelini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante), Omaggio a Pietro Treves*, Padova, Antenore 1983, pp. 249-255.
- Nagy (2002) = A.A. Nagy, *Superstitio et coniuratio*, “Numen” 49 (2002), pp. 178-192.
- Nietzsche (1970) = F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, Kritische Gesamtausgabe v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dritte Abteilung – erster Band, Berlin – New York, De Gruyter 1972 (tr. it. Milano, Adelphi 1982).
- Otto (1933) = W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a.M., Klostermann 1933.

- Pailler (1988) = J.M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma, Ecole Française 1988.
- Piccaluga (1965) = G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1965.
- Poetscher (1984) = W. Poetscher, *Die Lupercalia; eine Strukturanalyse*, "GB" 11 (1984), pp. 221-249.
- Prauscello (1998) = L. Prauscello, *Il fr. A.2r 11-13 delle Storie Fenicie di Lolliano. Un problema di interpretazione*, ZPE 122 (1998), pp. 67-70.
- Reitzenstein (1906) = R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, Teubner 1906.
- Rives (1994) = J.B. Rives, *Tertullian on Child Sacrifice*, "MH" 51 (1994), pp. 54-63.
- Rohde (1898) = E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, Mohr 1898²; tr. it. Bari, Laterza 1914-16.
- Roller (1999) = L.E. Roller, *In search of god the mother: the cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press 1999.
- Sabbatucci (1965) = D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1965.
- Seaford (2001) = Euripides *Bacchae*, with an Introduction, Translation and Commentary by R. Seaford, Warminster, Aris&Philips Ltd. 2001.
- Segal (1997) = Ch. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, University Press 1997².
- Sfameni Gasparro (1985) = G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden, Brill 1985.
- Sordi (1965) = M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli 1965.
- Stephens – Winkler (1995) = *Ancient Greek Novels. The Fragments* ed. by S.A. Stephens – J.J. Winkler, Princeton, University Press 1995.
- Sullivan (1977) = J.P. Sullivan, *Il "Satyricon" di Petronio. Uno studio letterario*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia 1977.
- Tabbernee (2007) = W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden, Brill 2007.
- Tardieu (1981) = M. Tardieu, *Epiphane contre les Gnostiques*, "Tel Quel" 88 (1981), pp. 64-91.
- Thornton – Gnoli (1997) = J. Thornton – T. Gnoli, *Soze tèn katoikian. Società e religione nella Frigia romana. Note introduttive*, in *Frigi e Frigio. Atti del primo Simposio Internazionale – Roma, 16-17 ottobre 1995*, a cura di R. Gusmani – M. Salvini – P. Vannicelli, Roma, CNR 1997, pp. 153-200.
- Tommasi (2002) = Ch.O. Tommasi *Persistenze pagane nell'Africa del VI secolo: la Iohannis corippea e la questione dei dii mauri*, *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, M. Marin – C. Moreschini (edd.), Brescia, Morcelliana 2002, pp. 269-301.
- Traina (2003) = A. Traina, *L'ambiguo sesso. Il c. 63 di Catullo, La lyra e la libra. Tra poeti e filologi*, Bologna, Pàtron 2003, pp. 11-27.
- Trevett (1996) = C. Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, University Press 1996.
- Turcan (1972) = R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, "RHR" 180 (1972), pp. 3-28.

- Turcan (1989) = R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres 1989.
- Turcan (2004) = R. Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber)*, Paris, Académie des Inscriptions Et Belles-Lettres 2004.
- van den Berg (1972) = P.L. van den Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae*, Leiden, Brill 1972.
- van den Hout (1999) = *A Commentary on the Letters of Marcus Cornelius Fronto* by M.J.P. van den Hout, Leiden, Brill 1999.
- Vermaseren (1977) = M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, London, Thames and Hudson 1977.
- Vermaseren (1981) = M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, Brill 1981.
- Versnel (1970) = H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill 1970.
- Versnel (1990) = H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, Brill 1990.
- Versnel (1993) = H.S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual, Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, II, Leiden, Brill 1993.
- Yunis (2001) = H. Yunis, *Demosthenes, On the Crown*, Cambridge, University Press 2001.

Chiara O. Tommasi, ricercatrice di Letteratura Latina presso l'Università di Pisa, si interessa precipuamente al fenomeno religioso e filosofico nell'età imperiale. Ha dedicato contributi al platonismo di Mario Vittorino, allo gnosticismo, ai culti provinciali. Un altro suo filone di ricerca è costituito dagli studi sulla letteratura latina tardoantica, in particolare degli autori africani tra quinto e sesto secolo.