

*Between Kosmos and Polis:
Remembering the Ancient Mediterranean World*

TRA KOSMOS E POLIS: RIPENSANDO AL MEDITERRANEO ANTICO*

Mariangela Monaca

Dipartimento Di.C.A.M

Contrada Annunziata, 98145,

Messina, Italia

mamonaca@unime.it

Caterina Schiariti

Dipartimento Di.C.A.M

Contrada Annunziata, 98145,

Messina, Italia

caterinaschiariti@libero.it

Abstract

The life of the Mediterranean in the Hellenistic-Roman period was characterized by the presence of several "polis", with the political and national boundaries but not cultural and religious boundaries. It is for this reason that spread a culture of "cosmopolitan", that maintained the "local" culture, but allowed the various "identities" to mingle, without deleting own specificity. Wanting to apply to the ancient world modern categories, we could say that this averted the risk of an unhealthy globalization, that would transform "the" culture to a "mass culture". That was why, for example, a greek citizen - while keeping intact its Greekness - could believe in a foreign god, from Egypt or the Near East, which had a proposal soteriology suits him. He could attend the school of rhetoric of Alexandria, Antioch or Athens without fear of "bribe" the identity of greek, guardian of its Greekness. And so that, particularly since the II BC and for the whole empire, merchants and intellectuals did their "goods" (material and cultural together) an object of exchange, which led the destruction of local boundaries, as happened for example in the case of the cult of a new Hellenized Isis, from Egypt to Athens, from Sicily in Ancient Greece and Rome, and then from there throughout the oikoumene.

KEY WORDS: *Globalization, Localisation, Mediterranean, City, Isis.*

1. Tra Kosmos e Polis: note introduttive

In un'epoca come la nostra, caratterizzata da indagini fondate sui più diversi strumenti metodologici e orientate a interrogare i documenti da prospettive diverse, ma tutte finalizzate alla comprensione del se e del come sia possibile la sopravvivenza delle diverse identità in un mondo contraddistinto da "incontri" e più spesso da scontri di natura culturale e religiosa, in un'epoca come la nostra, dicevamo, una lezione ed una opzione di lettura del presente non può non venirci dalla storia di quel *Mare Nostrum* che, da sempre, ha visto le sue sponde lambite da flussi di popoli, in migrazione, in conflitto, in integrazione. La paura della perdita di identità - che dilaga con sempre maggiore pervasività nella cultura contemporanea, tramutandosi nella tendenziosa e mediatica difesa dell'identità culturale europea dal diverso da sé e per-

tanto "straniero" o nemico - non sembrava sconvolgere invece il cittadino di una polis greca, un romano o un egiziano, tutti in grado di accogliere ed accettare le idee e le divinità altrui, di inglobarle in taluni casi all'interno della propria *facies* religiosa e culturale, pur rimanendo saldi e fedeli ai principi fondativi dell'*ethnos*, della *religio*, del *mos maiorum* (la nazione, la religione ed i costumi dei padri).

Le due categorie moderne di "globalizzazione" e di "localizzazione" [1], spesso tangenti a quelle di "tolleranza" ed "intolleranza" culturale e religiosa [2;3], si impongono allora allo storico delle religioni moderno, chiedendogli un ulteriore sforzo ermeneutico finalizzato al superamento di esse attraverso l'indagine paziente e puntuale dei processi storici che, a partire dalle rispettive tradizioni nazionali del Mediterraneo antico, hanno condotto i molti sistemi religiosi (con le figure divine proprie dei singoli

*Il contributo nella sua interezza è frutto del lavoro congiunto delle autrici. Tuttavia, i paragrafi 1 e 3 sono stati redatti da M. Monaca, il paragrafo 2 da C. Schiariti.

panthea e con le concezioni soteriologiche e filosofiche ad esse collegate], ad assumere, nel periodo ellenistico e imperiale romano, una nuova identità e una nuova forma. Solo per tale via, rivalutando l'indagine storica delle continuità e delle innovazioni, sarà possibile considerare gli effetti che il movimento «globalizzante» di culture e religioni, originato dalle imprese di Alessandro Magno, ha prodotto sulle strutture religiose della Grecia, di Roma e di tutte le altre etnie del bacino Mediterraneo, permettendo loro di valicare i confini delle singole *polis*. Assumendo pertanto, come ipotesi di lavoro, la definizione per cui la «nozione di globalizzazione» applicata al fattore religioso rappresenta «la tendenza, più o meno forte e impositiva secondo i casi, di tale fattore a espandersi fuori dal proprio *locus* storico di origine ed a costituire un elemento a vario titolo importante nella dimensione religiosa di altri ambienti culturali» [1, p.143], si vorrà valutare in che misura esso si riveli capace di fornire un impulso ad una sorta di «omogeneizzazione religiosa», intesa nel suo senso positivo di diffusione di un crogiuolo di valori accolti da una vasta area geografica che superi i confini di una nazione, senza che essa si tramuti in «imposizione» ovvero «sostituzione» di un fenomeno religioso più pervasivo nei confronti di altri fenomeni che incontra sul proprio cammino, come ad esempio avverrà in seguito da parte dei monoteismi a carattere esclusivista (giudaico, cristiano e poi islamico) nei confronti delle tradizioni nazionali dei singoli popoli dell'*oikumene* mediterranea [3; 4].

Ciò risulta ancora più interessante se si valuta come ciascuna delle divinità "nazionali" (quali ad esempio la Demetra greca, l'egiziana Iside, la frigia Cibele, l'iranico Mithra) maggiormente coinvolte in tale processo di «emigrazione» fuori dai rispettivi confini etnico-nazionali, dimostri di avere una particolare fisionomia mitico-culturale, prodotto di una storia lunga di secoli, in cui risulta particolarmente evidente la componente soteriologica: sono proprio le offerte garanzie di "benessere" in questa vita (successo, ricchezza, potere) e, in seguito, nell'aldilà, ad essere espansive *ad libitum*, ed a far subire alle divinità che ne sono portatrici mutazioni, più o meno profonde, che in varia misura ne fanno dei «prodotti» nuovi da «vendere» in quello che con il North si può definire il «supermarket religioso» del primo e del secondo ellenismo, sui cui «scaffali» convergono le più varie esperienze ideologiche e religiose cui ciascuno poteva liberamente attingere, scegliendo l'una o l'altra secondo le proprie esigenze ed i propri bisogni [5].

Tra questi «prodotti» senza dubbio emerge, per ampiezza e profondità di penetrazione nel tessuto delle società mediterranee, la figura di Iside, con tutta la cerchia divina e il relativo patrimonio mitico-culturale in cui essa funzionalmente si colloca [vedi Fig.1]. Centri culturali di Iside si trovano sparsi in tutto il Mediterraneo a partire dall'Egitto e dalle località vicino Canopo: in Grecia, ad

Atene nella zona del Pireo, in Sicilia, ad Enna, Erice e Taormina, in Calabria, nella Sibaritide, in Italia Centrale, a Roma e a Pompei ed a Firenze... per citarne solo alcuni [8]. Essa è forse la dea che più di ogni altra ci permette di comprendere la tipologia e la gradualità di quelle mutazioni che, sulla base di un solido terreno tradizionale di natura etnica, hanno fatto dell'antico culto egizio una realtà nuova, dai netti connotati cosmopolitici, con prerogative tali da poter essere comprese ed accettate da individui dalle più diverse appartenenze etniche, culturali e religiose.



Fig. 1 - Statua di Iside. Scultura marmorea di Età adrianea (117-138 d. C.). Immagine in Bricault L., *Isis à Rome*, in Montesino J.-P. (ed.) *De Cibèle à Isis*, Paris 2011, pp. 137-151

Patrimonio e Identità

2. Oltre ogni confine: la Iside del Mediterraneo

In questo penetrarsi di mondi differenti che diventano uno, senza perdersi né smarrire la propria identità, Iside vede mutare le proprie “sembianze” in maniera profonda, riassumendo in maniera emblematica le caratteristiche peculiari dello scenario religioso dell’ellenismo e dell’età imperiale: il cosmopolitismo e l’individualismo. Essa si mostra quasi come il più luminoso simbolo di un’epoca che vede crollare definitivamente le barriere di quel particolarismo proprio delle religioni nazionali che coinvolgevano l’uomo in quanto parte integrante di un determinato *ethnos*, membro di una comunità o cittadino, come nel peculiare caso del mondo romano, ove ancor più marcato appare questo legame tra religione e Stato, ed in cui la prassi culturale si configura come vero e proprio dovere civico finalizzato alla garanzia della stessa sussistenza dello Stato. Il crollo di ogni confine geografico appare il preludio della nascita di un armonioso amalgama di culture e di culti tradizionali che reciprocamente si compenetrano, ma che, pur nella profondità per certi aspetti anche “rivoluzionaria” del mutamento, non cancella le radici dalle quali seguita a trarre la propria linfa vitale e nelle quali gli uomini non cessano di riconoscersi. Il famoso passo delle *Metamorfosi* di Apuleio, che vede la dea manifestarsi in sogno a Lucio, risulta, in tal senso, emblematico, offrendoci un quadro dei molti luoghi in cui la dea è venerata e dei molti nomi con cui è invocata:

“[...] Io madre dell’universo, signora di tutti gli elementi, origine e principio dei secoli, la somma fra i numi, regina dei mani, prima fra i celesti, forma che unifica tutti gli dèi e le dee, io che i luminosi culmini del cielo, le brezze salutifere del mare, i lacrimanti silenzi degli Inferi dispongo secondo la mia volontà: il cui unico nume tutto il mondo venera, in multiformi aspetti, con vario rito, sotto diverso nome. E perciò i Frigi, la più antica razza umana, mi chiamano Madre Pessinunzia degli dèi; e di qui gli Attici autoctoni mi chiamano Minerva Crecopia, di là fra i loro flutti i Ciprioti Venere Pafia, i sagittiferi Cretesi Dictinna Diana, i Siculi trilingue Proserpina Stigia, gli Eleusini Attea Cerere, Giunone gli altri, Bellona altri ancora, Ecate questi, Ramnusia quelli; e coloro che i raggi del dio sole illuminano levandosi quando nasce [e reclinandosi allorché tramonta], cioè gli uni e gli altri Etiopi, nonché gli Egiziani forti di un’antica dottrina, celebrandomi con i culti miei propri, con il mio vero

nome mi chiamano Iside” [Apuleio, *Met.* XI, 5]

Il passo, nel quale appare riecheggiare la medesima visione isiaca di divinità madre di ogni cosa che assomma in sé le numerose immagini divine, gli innumerevoli nomi e le sembianze con le quali è stata da sempre venerata presso ciascun popolo caratterizzante molti altri testi a lei dedicati ed anche di alcuni secoli precedenti il testo di Apuleio come l’*Aretologia* di Maronea¹ o l’*Inno Primo* di Isidoro², mostra con limpida chiarezza la peculiarità dell’ellenistica “teologia isiaca”. L’Iside ellenistica è colei il cui *numen unicum multiformi specie, rito uario, nomine multiiugo totus veneratur orbis*, la dea “dai diecimila nomi” [6] che la vita stessa ha elargito agli uomini e ad essi infiniti doni ha concesso, colei che istituì la giustizia e le leggi umane cosicché la vita potesse reggersi su istituzioni solide ed allo stesso modo le stesse leggi che governano la natura³ in questo suo ruolo di divinità cosmica per eccellenza nelle cui mani è concentrato il potere che regge l’intero universo in ogni suo aspetto. E proprio in questo volto di divinità cosmica che in sé accoglie come la totalità degli aspetti di un divino che sempre più par tendere all’universale il culto di Iside, mostra il fondamento primo di un cosmopolitismo che la vide oggetto di venerazione per secoli, in tutto l’ambiente circum-mediterraneo ed oltre.

Nell’ottica di uno scenario storico in cui religione e tradizioni etniche si penetrano così profondamente da non poter esser considerati che un’unica cosa, un solo ed unico volto nel quale il popolo si riflette ed in cui riconosce la propria peculiare identità culturale e storica (esse si incontrano e si compenetrano sino a divenire uno senza mai cessar d’essere molti), ecco che Iside diviene uno degli esempi più chiari di una realtà religiosa che muta senza per questo veder strappate le proprie radici, ma che in esse trova il suo più solido fondamento, pur nella profonda mutazione. Nella citata espressione adottata da Apuleio [*gli Egiziani forti di un’antica dottrina*], come in infinite altre adottate da altrettanti testi, affiora il legame con un passato che non è solo “antica tradizione”, ma è pilastro portante della “rinascita ellenistica” di un culto che nell’originaria immagine della dea trova la propria linfa vitale: è proprio nel suo volto di divinità sofferente vittima di dolore, dato dal tradizionale complesso mitico egizio narrante la morte e lo smembramento di Osiride, che la vede vincere il destino di morte (ricomponendo le membra dello sposo), a rendere Iside dea di un culto mistico (“prima” che

¹“L’Egitto si rallegra per esser per te luogo di soggiorno; della Grecia tu onorasti soprattutto Atene, là infatti, per la prima volta, rivelasti i frutti della terra. [...] Lei stabilì la vita prodotta dell’uomo e della donna...” in Sanzi E., “Tra professioni di fede, accuse e delazioni: “rivelazioni” e “soffiati” degli autori antichi sui culti orientali e sui misteri indicibili”, in *chaosekosmos.it*

²“Quanti sono i mortali che vivono sulla terra sconfinata, Traci e Greci e tutti i Barbari, il tuo bel nome, onoratissimo presso tutti, secondo il proprio idioma invocano nella loro patria. I Siri ti celebrano come Astarte Artemide Nanaia e le genti di Licia ti invocano come Leto signora. Come madre degli dèi ti celebrano i Traci, i Greci come Era grande trono, e come Afrodite e come Estia buona e Rea e Demetra, gli Egizi come Thiou per perché tu, da sola, sei tutte le altre dee a cui i popoli danno nome.” In P. Scarpi in “Le religioni dei misteri” vol. 2, Mondadori, Milano 2002. Il testo risale al principio del I secolo a.C.

³A tal proposito si legga ancora il testo dell’*Inno Primo* ad Iside di Isidoro opportunamente commentato da G. Sfamini Gasparro che sottolinea, fra gli altri aspetti della divinità, quello relativo alla visione di essa come colei che donò agli uomini le basi stesse del viver civile. Il presente breve contributo presuppone la lettura dei numerosissimi lavori pubblicati dalla studiosa sul culto di Iside ed in generale sulle religioni del mondo ellenistico e che solo “ragioni di spazio” hanno impedito di citare interamente (come per altra parte dell’immensa bibliografia sul tema).



misterico] ed al contempo a render possibile quella sua “qualità di potenza dominatrice dell’Heimarmène cosmica” [6], tipica del suo aspetto del periodo, nell’ottica di una vera e propria rielaborazione “tutta greca” che, ben impiantata sulla tradizione originaria, trovò in questa il nucleo centrale della “creazione” dell’Iside ellenistica. Così, questa caratteristica di dea dal doppio volto, vittima di un destino di dolore; ma vittoriosa su di esso, può ben considerarsi come pilastro fondamentale di un culto mistico e misterico profondamente “nuovo” e “differente” da ciò che fino ad allora il panorama religioso delle singole facies culturali del Mediterraneo aveva offerto. Ed è proprio questo suo carattere di dea alla quale, unica fra gli dèi, è *lecito prolungar la vita al di là dello spazio che il destino ha fissato per l’uomo*, questo suo mostrarsi come Iside-Fortuna, quello che forse più d’ogni altro la pone, nell’immaginario collettivo dell’epoca, come la più potente fra le dee e, nell’idea dello studioso contemporaneo, come divinità profondamente differente da quelle che avevano fino ad allora costellato l’orizzonte del pantheon olimpico (come quello romano).

È questa una caratteristica chiaramente distante dalla tradizionale visione greca (e romana) del divino, e ben più coerente con lo scenario religioso egizio, come messo in evidenza da G. Sfameni Gasparro [7], ma al contempo si mostra come il tratto distintivo della sua “dimensione prettamente ellenistica”, di quel suo svelarsi con sembianze nuove che, pur non cancellando la sua originaria natura, mostrarono in lei aspetti e tratti distintivi di figure che costellavano il vasto, complesso ed articolato panorama religioso del Mediterraneo, ma che, pur confluendo in lei, non vennero obliate né condotte a perdersi in essa.

Ed in questo suo aspetto il carattere misterico del culto isiacco trova la sua più profonda ragione: così, come in un processo di osmosi, la dimensione mistico-iniziatica si nutre della qualità soteriologica della dea: essa è chiaramente connessa al destino umano terreno ed ultraterreno ed al contempo dà forma concreta al volto della Iside-Fortuna che proprio nel rapporto diretto col fedele, realizzato nella specifica prassi cultuale tipica dei misteri, manifesta la peculiare qualità di “Signora del Destino” agendo direttamente e personalmente nel percorso esistenziale dell’uomo e garantendo alla sua anima uno “status differente” nell’Aldilà. In questo processo osmotico, dunque, i misteri trovano il proprio fondamento, la dea il realizzarsi della propria qualità di divinità che tutto governa e che tutto assomma in sé.

Nella prassi cultuale (pre e post-iniziatica) l’onnipotenza della dea trova la propria manifestazione concreta come ben testimoniato dal testo di Apuleio (e con esso da molti altri) ove il legame “culto misterico-realizzazione dell’intervento miracoloso della dea nella vita del fedele iniziato” si mostra nella sua più limpida chiarezza: il fedele è chiamato a consacrare (attraverso l’iniziazione) la propria esistenza alla dea la cui presenza costante e concretamente manifesta nella vita dell’uomo è destinata a permanere al di là

dello specifico ed isolato evento miracoloso e della stessa esistenza terrena. Ad attendere il fedele iniziato, non vi è infatti la tenebra che appar dominare il Regno degli Inferi nell’immaginario collettivo dell’epoca, ma la luce della dea che, anche dopo la morte, vince quel non più ineluttabile destino di sussistenza ombratile.

La dea cui ogni cosa era possibile, colei che, sola, poteva ergersi anche al di sopra della cieca Fortuna vincendola per guidar il corso degli eventi secondo il proprio volere, diveniva la dea cui l’uomo affidava la propria vita e ciò che di lui sarebbe stato oltre, al fine di poter godere di quella salvezza che, agli occhi degli uomini dell’epoca come dello studioso di oggi, si mostrava come il carattere peculiare di un culto che forse proprio in questo trovò la ragione prima di un successo testimoniato dalla straordinaria diffusione dei templi ad esso dedicati nei quali, l’iniziato ai misteri, riusciva a sentirsi parte integrante di una religione che era riuscita ad abbattere ogni confine.

Le parole di Lucio-Apuleio riguardo alla propria frequentazione del tempio di Iside a Roma (*ero [...] straniero sì quanto al tempio, ma in patria quanto alla religione*), mostrano con grande efficacia l’individualismo ed il cosmopolitismo che contraddistinguono i culti tipici del periodo ellenistico e dei primi secoli dell’impero romano che, pur non cancellando le tradizioni peculiari d’ogni popolo, si rivolgevano al singolo come individuo al di là della sua origine, e che rappresentano innegabilmente il simbolo di una spiritualità profondamente mutata.

E mentre il cosmopolitismo appare manifestarsi in maniera particolarmente forte in quella natura di Iside come *Dea multinominis divinis*, ecco che l’individualismo trova il suo emblema in quella profonda connessione tra l’aspetto soteriologico e quello misterico di cui le Metamorfosi ci donano uno spaccato mirabile. *La Grande Religione da mantenere in qualunque modo e con il più grande silenzio segreta* appare nello scritto in tutto il suo carattere di legame profondo e vincolante tra la dea ed il fedele il quale è chiamato a sottomettersi volontariamente al giogo del mistero: l’iniziazione è vista come un gesto volontario di partecipazione al mistero divino ed al contempo al suo volere.

È infatti la dea stessa a scegliere i propri fedeli ed a chiamarli a sé secondo il proprio personale desiderio nell’ottica di una sorta di “doppia valenza” del rapporto tra fedele, chiamato solo quando la dea decide ch’egli possa e debba esser iniziato, e divino che sceglie, ma al contempo è “chiamato” dal fedele con le sue preghiere e le sue suppliche nell’ottica, tra l’altro, di un rapporto che pare istaurarsi proprio nel momento più duro della vita dell’uomo: in siffatto contesto trovano la propria ragione le frequenti espressioni adottate dal narratore per descrivere l’iniziazione e la messa a parte dei misteri più segreti della dea come una “rinascita”, chiaramente evocata nella prassi iniziatica attraverso un rituale durante il quale era posta in essere la rappresentazione di una *morte volontaria* quale

Patrimonio e Identità

necessario presupposto del ritorno alla vita dato dall'incontro diretto con il divino alla cui descrizione si cede la conclusione:

“Giunsi fino al confine della morte e, calcata la soglia di Proserpina, ritornai trasportato per tutti gli elementi; in piena notte vidi il sole corrusco di candida luce; giunsi davanti agli dèi Inferi e agli dèi Superi, e li adorai da vicino. Ecco, ti ho riferito cose che, anche se le hai udite, è necessario tuttavia che tu ignori...”

3. Oltre ogni confine: gli uomini ed i loro dèi salvatori

La vicenda della dea Iside e la trasformazione del suo culto nell'età ellenistica e poi romana riveste dunque ai nostri fini un carattere esemplificativo, e offre la testimonianza di un fenomeno che ebbe radici molto profonde e sviluppi molto variegati.

L'accoglienza delle divinità altrui costituisce in effetti un punto di forza del mondo antico, dove poco noto era l'esclusivismo religioso prerogativa invece delle religioni a carattere monoteistico, e dove ciascun individuo poteva scegliere di aderire all'una o all'altra fede, di venerare l'uno e l'altro dio insieme, per poter rispondere alle proprie individuali esigenze: il tutto a patto che la «fede» da lui accolta o praticata non fosse in alcun modo di offesa al *mos maiorum*, la legge dei padri, e non contrastasse le leggi dello Stato.

Quando, dopo Alessandro Magno, il superamento delle identità nazionali sembrò divenire una possibilità reale, il cittadino del Mediterraneo poté attingere al bacino religioso dei diversi popoli per trovare anche all'esterno del proprio *pantheon* nazionale una risposta ai suoi bisogni ed alle sue richieste.

Come il culto a carattere misterico (e dunque iniziatico ed esoterico) istituito già dal V sec. a.C. ad Eleusi in onore di Demetra aveva offerto agli individui di lingua greca una prospettiva soteriologica ad ampio spettro, in virtù della particolare «vicenda» di sofferenza e ritorno alla gioia che aveva caratterizzato la storia della dea come madre di Kore/Persefone, e aveva garantito oltre ai rimedi alle ansie della vita anche una *spes melior moriendi* (di ciceroniana memoria); come il culto a carattere mistico di Dioniso aveva offerto ai suoi fedeli la possibilità di entrare in *sympateia* con la divinità condividendone le vicende mitiche e i rituali; così i culti (cosiddetti) «orientali» che si diffusero in età ellenistica mostrarono agli individui, nella loro facies di «nuovi uomini» di un «nuovo mondo», la potenza di «nuovi dèi», considerati come benefattori e salvatori, per le «vicende» a analogo carattere di disparizione/lutto e ritorno/gioia che avevano caratterizzato le narrazioni mitiche ad essi pertinenti.

Fu per questi motivi che la dea Iside poté valicare i confini d'Egitto, essere accolta nelle diverse terre del Mediterraneo, e giungere a Roma per essere venerata come «colei

che salva»:

- colei che salva il Lucio di Apuleio dagli inganni della magia,
- colei che salva il defunto Osiride e gli dona una nuova vita nell'Aldilà e come lui salva ogni sofferente offrendogli in sogno (accompagnata ora però dal nuovo sposo Serapide, «un nuovo dio», una creazione ellenistica) i suoi *pharmaka* ed ogni rimedio ai suoi mali,
- colei che salva i naviganti dalle intemperie del mare ed ogni uomo dalle intemperie della vita.

Come Iside, Cibele la Gran Madre dall'Ida giunse in Occidente, prima in Grecia in età arcaica, poi in Sicilia ad Akrai e poi ancora a Roma, per salvare la città dalla ferocia di Annibale: il suo culto fu introdotto tra gli dèi romani per ordine dei *Libri Sibillini* nel 204 a.C. ma dovette essere epurato di tutta la componente orgiastica propria del rituale praticato nella patria Frigia e non conforme agli usi e ad costumi dei Romani.

La Gran Madre divenne dea «nazionale» romana e per lei furono istituite pubbliche feste, i Megalensia, in ricordo della sua potenza salvatrice, cui nel tempo si affiancò il ricordo del suo paredro Attis, la cui vicenda di crisi e disparizione, sofferenza e ritorno alla gioia poteva divenire parametro di riferimento per ciascun individuo.

Come Iside e Cibele, Mithra il dio iranico *sol invictus*, colui che annientando il toro primordiale aveva strutturato il cosmo ed i suoi abitanti, e attraverso il suo *ascensus* alle sfere celesti sul carro di Helios preparava per l'anima del suo fedele un analogo percorso di risalita.

Mithra, il dio dei soldati dell'Impero, venerato sui *limes*, oggetto di un culto a carattere iniziatico-esoterico, cui può adattarsi la formula di «religione di mistero», è il protagonista di una complessa vicenda a livello cosmico che, senza conoscere disparizione o morte, contempla la fatica, l'impegno, le lotte, per concludersi vittoriosamente con l'*ascensus* verso il mondo celeste e divino [9].

Furono queste divinità cosiddette «orientali», le cui prerogative culturali offrivano all'individuo garanzie e prospettive di una salvezza infra ed extra mondana, a valicare i confini nazionali ed a diffondersi nell'oikoumene mediterranea, giungendo in Grecia, in Magna Grecia, in Sicilia e poi a Roma.

Esse vennero accolte al suo interno come garanti della *salus* stessa dell'Impero. Come ben fa notare Minucio Felice nel suo *Octavius* (6.1-3), in questo fu la potenza di Roma, nella sua capacità di accogliere i popoli ed i loro dèi, garantendo quello che il giudeo Nicola di Damasco (Flav., *Ant. Jud.* 16. 35-38) ed il cristiano Tertulliano (*Apol.* 24. 5-8), in tempi e modi diversi, e con diverse finalità apologetiche, invocarono per sé stessi ed amarono definire il «diritto di ciascun uomo a venerare il suo dio, il diritto di ciascun dio ad essere venerato» [4].

Ma questa è un'altra storia: un altro «mondo religioso» si



apriva dall'interno, in un impero che ormai stava conoscendo la forza dirompente del cristianesimo.

E la nuova *religio*, come ogni monoteismo, e dunque per sua stessa natura, si presentò come una religione a carattere esclusivo, chiedendo ad ogni individuo di andare oltre la sua identità nazionale e di operare una scelta: accogliere il Dio ed abbandonare gli altri dèi, gli dèi dei padri, gli dèi dei popoli e di un tempo ormai passato [3].

Bibliografia

[1] Sfameni Gasparro G., "Globalizzazione e localizzazione delle religioni dall'Ellenismo al tardo Antico. Per la definizione di una categoria storico-religiosa", in Sfameni Gasparro G., *Problemi di Religione greca ed ellenistica*, L. Giordano, Cosenza 2009, 141-154.

[2] Filoramo G., "Sono le religioni monoteiste (in)tolleranti? Il caso del

cristianesimo antico", in Cosentino A.-Monaca M. (a cura di), *Studium Sapientiae*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

[3] Filoramo G., *Di che Dio sei? Tante religioni, un solo mondo*, SEI, Torino 2011

[4] Monaca M. (a cura di), "313-2013. 1700 anni di storie, tra ricerca della libertà e proposte di dialogo. Il Incontro dell'Area di Scienze Umane dell'ISSR di Reggio Calabria", in *La Chiesa nel Tempo*, 2013.

[5] North J. A., "The Development of Religious Pluralism", in Lieu J. - North J. - Rajak T. (edd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992

[6] Sfameni Gasparro G., "Le Religioni del Mondo Ellenistico", in Filoramo G., *Storia delle Religioni 1*, Laterza, Roma-Bari 1994.

[7] Sfameni Gasparro G., "Il volto ellenistico di Iside: la dea cosmica e salutare", in *Problemi di Religione greca ed ellenistica*, L. Giordano, Cosenza 2009, 237-270.

[8] Bricault L. (éd.), "Isis en Occident", RGRW 151, Leiden, Brill, 2004.

[9] Sfameni Gasparro G., "Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso", in *Problemi di Religione greca ed ellenistica*, L. Giordano, Cosenza 2009, 271-313