

Alberto Francescato

LA DEMONOLOGIA IN PLUTARCO DI CHERONEA E L'ERMENEUTICA DELLE ANALOGIE
MITICHE FRA OSIRIS E DIONYSOS NEL *DE ISIDE ET OSIRIDE*

Riassunto

Il presente contributo si propone di illustrare le strategie ermeneutiche messe in atto da Plutarco nel suo *De Iside e Osiride*, al fine di comprendere le analogie mitiche e simboliche sussistenti fra le vicende di morte e rinascita di Osiride e Dioniso. Il trattato di Plutarco (I-II sec. d. C.), insieme alle *Storie* di Erodoto (V sec. a. C.) e alla *Biblioteca* di Diodoro Siculo (I sec. a. C.), attesta l'esistenza di un dialogo interculturale fra la religione greca e quella egizia, manifesto soprattutto nella natura degli dèi. Se, tuttavia, per Erodoto e Diodoro ciò si spiegò alla luce di un primitivo diffusionismo, per Plutarco, invece, l'incontro fra Dioniso e Osiride rappresentò un enigma metafisico e teologico. Si ritiene – dunque – necessario individuare le somiglianze fenomenologiche fra Dioniso e Osiride, rinunciando a cercare l'origine storica della religione greca in Egitto. Per tale ragione, al fine di giungere alla chiarificazione del pensiero di Plutarco, innanzitutto si è tentato di comprendere i mezzi di cui si è servito Plutarco per interpretare i caratteri invarianti fra le due divinità. Nella fattispecie, il saggio si propone di illuminare la complessa demonologia plutarca, all'interno della quale Dioniso e Osiride sono inseriti. In ultimo, sulla scorta degli studi di Bruce Lincoln, si è cercato di analizzare una delle più significative somiglianze fra i due miti, ossia lo *sparagmos*, l'ineffabile smembramento della divinità.

Parole chiave

Plutarco, Dioniso, Osiride, Demonologia, Smembramento, Medio Platonismo.

Abstract

The aim of my report is to outline the hermeneutic strategies used by Plutarch in *De Iside et Osiride* to understand the mythical and symbolic analogies between Osiris' and Dionysus' events of death and rebirth. Indeed, Plutarch's essay (I-II c. A. D.) attests the existence of an intercultural relationship between the Greek religion and the Egyptian one. However, while the ancient historians (Herodotus and Diodorus Siculus) clarify it as an historic event explainable with a primitive anthropological diffusionism, Plutarch interprets it as a metaphysical and theological enigma. Nonetheless, it is essential to define the phenomenological similarities between Dionysus and Osiris, renouncing to the search for historical origins of the Greek religion in Egypt. For this reason, Plutarch's hermeneutics has great significance for the historical, religious and anthropological studies, besides philosophical. Moreover, Plutarch justifies, employing the figure of *daimon*, the median being of the platonic cosmology, the invariant traits between the two divinities. So, this contribute tries to illuminate how Osiris and Dionysus are part of Plutarch's demonology. Furthermore, on the basis of Bruce Lincoln's studies, the essay attempts to analyse one of the main similarities between Dionysus' and Osiris' myths, or rather the *sparagmos*, the dismemberment of the divinity. In this way, my report investigates the flourishing inter-religious dialogue between Greece and Egypt, which are symbolic and structural rather than historical, at least, within the philosophy of Plutarch.

Keywords

Plutarch, Dionysus, Osiris, Demonology, Dismemberment, Middle Platonism.

«Il mito non è altro che il riflesso di una realtà trascendente»
(Plutarco, *De Iside e Osiride* 20, 359A).

Introduzione. L'enigma di Delfi

L'origine deve rimanere nascosta. Per questo, Delfi rappresenta un enigma: «Si narra infatti che delle aquile, oppure dei cigni, partiti dai limiti estremi della terra e diretti al suo centro, si ritrovarono nello stesso posto, a Pito, dov'è il cosiddetto 'ombelico'»¹. Ma quando, nel mito, si volle chiedere ragione del centro del mondo al dio del santuario, si ottenne come unico risultato un ulteriore enigma: «Né della terra esiste un centro, né del mare; e se esiste, è noto agli dèi, ma celato agli uomini»². Nonostante, al tempo di Plutarco, la fonte dell'oracolo apollineo fosse quasi del tutto spenta, per i sapienti, Delfi rappresentava ancora un enigma.

Secondo quanto riporta Plutarco, infatti, «Apollo, il nostro dio, sa medicare e risolvere i dubbi della vita; ma i dubbi dell'intelletto è egli stesso a suscitargli e a proporli»³. Tuttavia, Apollo, oltre ad essere il dio del dubbio filosofico, è l'indovino, poiché conosce la ragione degli avvenimenti e la causa della creazione e la sua mente trattiene per intero il filo del passato, del presente e del futuro⁴. In verità, nonostante Delfi fosse il santuario del dio dell'uno e dell'intelletto, nei giorni invernali era Dioniso, il nume della molteplicità, ad abitarla. Dioniso, il quale

per natura incorruttibile ed eterno, ma che, per effetto di una legge fatale, va soggetto a trasformazioni. E talvolta brucia nel fuoco della sua natura, eguagliando tutte le sostanze in un magma unico; altre volte si moltiplica in una sorta di forma, di proprietà e di stati (...) e con il più illustre dei suoi appellativi è chiamato 'mondo'⁵.

Mentre il nome del dio, da cui promana il fuoco e la purezza della luce, è Apollo – in ultimo, l'uno; Dioniso è il nome del dio che si fa aria e acqua e terra e che genera gli astri e che dà vita alle piante e agli animali e ai viventi tutti. E i sapienti, invero, «occultano questo processo sotto i simboli della lacerazione e dello smembramento»⁶. Il dio è così chiamato Zagreò, Nictelio, Isodaète⁷. Inoltre, a Dioniso è associato un «vagabondo smarrimento», «un'irregolarità mista di scherzo, d'insolenza e di follia»⁸, mentre ad Apollo la costanza, l'ordine e l'armonia. Così, secondo quanto scrive Plutarco, a Dioniso e ad Apollo corrispondono i principi che, nel *Sofista*⁹, Platone chiama primi – l'essere, l'identità, l'alterità e la stabilità; i quali, corrispondono alle categorie presentate nel *Filebo*¹⁰ – infinito, finito, l'unione dei due, la causa dell'unione, e il quinto, che «lascia a noi intuire»¹¹, ossia la separazione e la dissoluzione di ciò che fu.

Uno dei personaggi del dialogo *La E di Delfi*, Ammonio, ridistribuisce l'enigma, ne muta la forma. E afferma:

A ognuno di noi, quando veniamo qui, il dio rivolge in segno di saluto il detto 'Conosci te stesso' (...) noi contraccambiamo il dio dicendogli 'tu sei'¹².

¹ Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 1, 409E, trad. it. di M. Cavalli, in D. del Corno (a cura di), *Plutarco, Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983 (nelle seguenti citazioni tratte dal seguente testo, lascerò implicita la provenienza editoriale, indicando solamente il nome del traduttore, salvo eccezioni).

² Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 1, 409F (= Epimenide 8 [A4] Colli, in G. Colli, *La sapienza greca*, II, Adelphi, Milano 1978, pp. 45-47), tr. it. di M. Cavalli.

³ Plutarco, *La E di Delfi* 1, 384E-F, trad. it. di G. Lozza, in D. del Corno (a cura di), *Plutarco, Dialoghi delfici*, cit. (nelle seguenti citazioni tratte dal seguente testo, lascerò implicita la provenienza editoriale, indicando solamente il nome del traduttore, salvo eccezioni).

⁴ Plutarco, *La E di Delfi* 6, 387B.

⁵ Plutarco, *La E di Delfi* 9, 388F, trad. it. di G. Lozza. Circa la contrapposizione fra Dioniso e Apollo cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977, p. 24; ma anche F. Jesi in H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris 1951; trad. it. di G. Glaesser, *Dioniso Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972, pp. XVI-XIX; H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 187-198, 435-437; W. F. Otto, *Dionysos*, Klostermann, Frankfurt am Main 1933; trad. it. di A. Ferretti Calenda, *Dioniso Mito e culto*, il melangolo, Genova 1990, pp. 211-218. Invece, circa l'identificazione di Dioniso con il mondo cfr. D. del Corno, *Plutarco Dialoghi delfici*, cit., n. 42; Eraclito 14 [A 30-31] Colli (= 22 B 30-31 Diels-Kranz).

⁶ Plutarco, *La E di Delfi* 9, 389A, trad. it. di G. Lozza.

⁷ Su Zagreo: Alcmeonide fr. 3 Kindel (=EGF p. 77) e Eschilo fr. 5 Nauck² e fr. 228 Nauck² (i frammenti provengono da *Etymologicum Gudianum* 227, 37); Euripide fr. 472.11 Nauck; Callimaco fr. 171; Nonno di Panopoli, *Dionisiache* X 294. Su Isodaete: Iperide fr. 177 (è un *daimon*); Esichio s.v. Ἰσοδαίτης ὕπ' ἐνίων ὁ Πλούτων ὑπὸ δὲ ἄλλων ὁ Πλούτωνος.

⁸ Plutarco, *La E di Delfi* 9, 389B, trad. it. di G. Lozza.

⁹ Cfr. Platone, *Sofista* 254B-256D.

¹⁰ Cfr. Platone, *Filebo* 23C-E.

¹¹ Plutarco, *La E di Delfi*, 15, 392F, trad. it. di G. Lozza.

¹² Plutarco, *La E di Delfi* 17, 392A, trad. it. di G. Lozza. Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 91-119; cfr. anche W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972; trad. it. di E. Marmioli, *Platonismo e Idealismo*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 11-95.

Mentre, invece, «ogni natura mortale, posta in mezzo tra la nascita e la morte, offre di se stessa soltanto un'immagine, una parvenza oscura e instabile»¹³: i viventi e gli uomini e tutti gli enti della natura, infatti, non pervengono mai all'essere, poiché sono soggetti all'alterazione e alla corruzione. «Cos'è dunque l'essere? Esso è l'eterno e l'ingenerato e l'immortale, e nessuna durata nel tempo può recargli mutamento»¹⁴. Invero, il tempo occorre a ciò che è unito alla materia, al movimento, a ciò che transita, a ciò che è destinato alla morte. Tuttavia, secondo Plutarco, il mondo non è destinato ad annichilirsi nel fuoco, insieme agli dei tutti, così come non è destinato a ritornare dalle fiamme dell'apocalisse, costretto dall'inflessibile necessità di una sorta di eterno ritorno del medesimo. Così, infatti, nel dialogo plutarcoo, Ammonio esprime la sua distanza da questo genere di teorie ricorrendo forse ad una fra le più belle metafore del dialogo:

il dio sarebbe da meno del fanciullo di cui parla il poeta, che si diverte ad ammucciare sabbia e poi a disperderla di nuovo, se egli usasse l'universo per il suo divertimento e creasse dal nulla il mondo per poi distruggerlo una volta creato. Al contrario, il principio divino tiene insieme la sostanza di ciò che è (...) e vince la debolezza delle creature¹⁵.

L'eterno, immobile nella sua eternità, è Apollo, il quale, nondimeno estraneo alla vita temporale del cosmo, la sorregge e la conserva. Della corruzione e della generazione è simbolo, invece, «un altro dio, o piuttosto un demone preposto al mondo della natura, in cui esistono la morte e la nascita»¹⁶ – Ade. Invero, per contrapposizione ad Apollo, che è detto Delio, Febo, Faneo, i quali sono epiteti, secondo Plutarco, legati alla luce e alla purezza, Ade è evocato come Plutone, Aidoneo, e Scotio, il molteplice perenne, l'invisibile, l'oscuro. Il cosmo siffatto è retto da due principi antitetici e necessari: nell'uno – dal dio della luce, dal dio bianco e dal dio dell'oscurità, dal dio nero – nel molteplice. Quest'ultimo, tuttavia, non è considerato da Ammonio un dio alla stregua del primo, bensì un grande *daimon*. Così, la necessità di imprimere al cosmo il suggello dall'unità – manifesto, come si è scritto, nella figura di Apollo – rivela, di converso, la tendenziale possibilità di una disgregazione universale e cosmica, il che, con una certa inquietudine, rivela la soggiaciuta azione differenziante, incarnata nel demone Aidoneo. Lungi dall'essere unicamente di carattere teologico, la problematica trattata da Plutarco, dunque, ha delle ricadute sul piano cosmologico, che dovranno essere esaminate.

1. La passione di Osiride

Che cosa rappresenta un demone per Plutarco? Nell'opera tarda, *De Iside et Osiride*, il sacerdote di Delfi ci informa che alcuni sogliono interpretare il mito di Iside, Osiride e Tifone come se narrasse alcune vicende accadute ad alcuni grandi demoni¹⁷. Ciò che risulta chiaro dalla documentazione medioplatonica, è che i *daimones* venivano considerati come esseri dominati dalle pulsioni del corpo, come gli uomini, ma – diversamente dagli uomini – estranei alla morte, come gli esseri divini. Tuttavia la somiglianza con gli dèi è mera apparenza, essi infatti non appartengono alla parte destra e luminosa del cosmo, bensì a quella sinistra e oscura. Senocrate, il celebre allievo di Platone, ritenne infatti che i giorni nefasti, ricolmi di gesti violenti (quali le imprecazioni e le scurrilità) o di atti melanconici (quali i digiuni e le

¹³ Plutarco, *La E di Delfi* 18, 392B, trad. it. di G. Lozza.

¹⁴ Plutarco, *La E di Delfi* 19, 392F, trad. it. di G. Lozza.

¹⁵ Plutarco, *La E di Delfi* 21, 393E, trad. it. di G. Lozza.

¹⁶ Plutarco, *La E di Delfi* 20, 394A, trad. it. di G. Lozza.

¹⁷ Cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride* 25, 360E. Cfr. Platone, *Leggi* 717A-B. Sulla demonologia in Plutarco e nella cultura neoplatonica: F. E. Brenk, "A Most Strange Doctrine." *Daimon in Plutarch*, in «The Classical Journal», n. 69, 1973, pp. 1-11; D.S. Richter, *Plutarch on Isis and Osiris: text, cult, and cultural appropriation*, in «Transactions of the America Philological Association», n. 131, 2001, pp. 191-216; R. Turcan, *Les demons et la crise du paganisme gréco-romain*, in «Revue de Philosophie Ancienne», n. 21, 2003, pp. 33-54; E. Sanzi, «La vittoria sul male in una *interpretatio graeca* di un mito egiziano: il *De Iside et Osiride* di Plutarco», in «Ricerche Storico Bibliche», n. 19, 2007, pp. 203-223; V. Gasparini, *Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism?*, in «Numen», n. 58, 2011, pp. 697-728; A. Timotin, *La démonologie médio-platonicienne*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 70, 2015, pp. 381-398; e anche L. Roig Lanzilotta e L. Lesage (a cura di), *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer "The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia" and "The Life of Mark Antony"*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 43-78.

lamentazioni), non debbano essere ritenuti cari agli dèi, bensì ai grandi e pericolosi demoni¹⁸. Tuttavia, come mostrano sia Esiodo sia Platone, i demoni possono anche essere buoni e santi, protettori degli uomini e «interpreti e ministri»¹⁹ della volontà divina (per esempio, nelle sedi oracolari)²⁰. I demoni possono essere altresì puniti per le colpe commesse e, infine, dopo aver subito la giusta purgazione, riposti nelle sedi a loro preposte²¹. Col tempo, tuttavia, secondo quanto scrive Plutarco, gli uomini dimenticarono la distinzione fra *theoi* e *daimones*, causando in questa maniera un gran disordine fra la parte destra e la parte sinistra del cosmo, disordine che evidentemente solo i filosofi poterono contrastare²².

Tifone, mentre andava a caccia di notte, la scoprì per caso (*scil.* la bara di Osiride), illuminata dalla luna; riconosciuto il corpo di Osiride, lo fece in quattordici pezzi e lo disseperse. Quando lo venne a sapere, Iside si mise di nuovo a cercare qua e là, attraversando le paludi su una zattera di papiro²³.

Questa è la parte centrale del mito di Osiride e Iside, che si può ritrovare anche nella documentazione egizia. Infatti, anche su una lista all'interno del tempio di Denderah v'è scritto che le porzioni del corpo di Osiride smembrato furono quattordici. Inoltre, l'idea dello smembramento non fu estranea alla religione egizia, come ci mostrano i testi delle piramidi. Due passi – raccolti da John Gwyn Griffiths – sono esemplificativi²⁴. Nel primo (*Pyr.* 1544 e sgg.) viene descritto il sacrificio di un toro, identificato con Seth, smembrato e distribuito fra le numerose divinità. Il secondo (*Pyr.* 364 e sgg.), invece, ci dimostra come fosse particolarmente temuto lo smembramento *post mortem*. Nel mito, Iside ricompose il corpo dell'amato, ritrovando tutti i frammenti meno che uno, il fallo, il quale, infatti, era stato divorato da alcuni pesci impuri, dopo essere stato buttato in un fiume da Tifone²⁵. La colpa del demone, tuttavia, non è lasciata impunita, egli viene sconfitto da Horos, figlio di Osiride e Iside. Tifone, invero, quantunque sconfitto, non muore – come tarlo del cosmo, egli rimane latente ai bordi dell'essere, assecondando, dunque, la tendenziale disgregazione cosmica, alla quale devono porre rimedio gli dèi. Così come Tifone non può essere ucciso, anche Osiride non può essere distrutto interamente, poiché nel suo aspetto eterno («nel cielo, nelle stelle»²⁶) egli è intangibile. Dobbiamo, di conseguenza, intendere che è piuttosto ciò che di lui promana nel cosmo, verso la fine, che è destinato a perire. Quand'egli abita fra gli astri, infatti, è immune da morte, mentre nelle ragioni inferiori è costretto allo smembramento e alla distruzione. Osiride è comune a tutte le parti dell'universo, dai cieli all'Ades²⁷. Di conseguenza, è rinvenibile uno sdoppiamento – seppur a un livello del tutto implicito nel testo plutarco²⁸ – della figura di Osiride, la quale risulta, infatti, sia immortale sia mortale nella misura in cui sia stabile nel suo aspetto eterno oppure si trovi a dover discendere nelle regioni inferiori e, perciò, a entrare in contatto con la sua fine.

È Iside a salvare il cosmo dalla totale dissoluzione²⁹; Iside che

è il principio femminile della natura, quello cioè che accoglie nel suo seno i germi vitali dell'intero universo. Platone la chiama 'nutrice e grembo che tutto riceve' [...] è innato in lei l'amore per l'essere primo, il signore del tutto, che si identifica col bene: questo essa desidera e ricerca, mentre fugge e respinge invece le pur fatali

¹⁸ Cfr. Senocrate fr. 25 Heine (= Plutarco, *De Iside et Osiride* 26, 361B); Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 14, 417C-E.

¹⁹ Platone, *Simposio* 202E.

²⁰ Cfr. Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 10, 415A; 16, 416C; 15, 418D.

²¹ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 26, 361C.

²² Cfr. Plutarco, *La E di Delfi* 21, 394C.

²³ Plutarco, *De Iside et Osiride* 18, 358A, trad. it. di M. Cavalli, in D. del Corno (a cura di), *Plutarco, Iside e Osiride*, Adelphi, Milano 1985, p. 77 (nelle seguenti citazioni tratte dal seguente testo, lascerò implicita la provenienza editoriale, indicando solamente il nome del traduttore, salvo eccezioni). Cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride* 8, 354A; 42, 368A; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*. I, 21, 2: per lo storico le porzioni del corpo smembrato erano ventisei.

²⁴ Cfr. J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cambridge 1970, pp. 338-339.

²⁵ Questo è un elemento che non trova riscontro all'interno della documentazione egizia, se non in alcuni racconti secondari.

²⁶ Plutarco, *De Iside e Osiride* 59, 375B, trad. it. di M. Cavalli.

²⁷ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 61, 375E.

²⁸ Diversamente, infatti, da altri contesti metafisici, egualmente connessi alla figura di Dioniso, ove, invece, tale sdoppiamento si rivela esplicitamente. Il problema meriterebbe un'analisi più approfondita, che, tuttavia, per questioni di convenienza, non mi è possibile spiegare. Ciononostante, mi riprometto di portare avanti un'analisi specifica del siffatto problema in un'altra occasione.

²⁹ Sia Ugo Bianchi sia Ennio Sanzi riconoscono a Iside un ruolo di fondamentale mediazione.

pretese del male [...] questa è la sua gioia, aver concepito e portare nel seno i germi della vita. Immagine dell'essenza nella materia: questo è la vita; e il divenire è un'imitazione dell'essere³⁰.

Ella infatti ama e imita Osiride³¹. La dea diviene, in questo modo, il modello del fedele e dell'iniziato, che può cogliere il divino solo con un fulmineo balzo d'amore, con il «fiore dell'intuire»³², senza poterlo invero possedere o toccare, per così dire, «sfiorandolo, ma solo come sogno indistinto»³³.

Una delle chiavi ermeneutiche del mito si offre – in maniera tuttavia oscura ed enigmatica – sin dall'inizio del trattato:

Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἰσίς ἐστι καὶ ὁ Τυφὼν πολέμιος <ὦν> τῆ θεῶ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις³⁴.

La difficoltà interpretativa verte sostanzialmente attorno al termine 'ἱερὸς λόγος', il quale solitamente indica le 'sacre dottrine', traduzione che troverebbe la propria ragion d'essere nel chiaro contesto iniziatico che pare delinearci. Tuttavia, Osiride è definito λόγος αὐτός, con chiaro riferimento alla metafisica medioplatonica³⁵. Inoltre, di seguito, i verbi διασπῶ e ἀφανίζω sono impiegati per descrivere l'indicibile passione del dio. La forte connotazione fisica del verbo διασπῶ induce a immaginare l'esistenza di una analogia fra il λόγος (da intendersi sia come ragione universale sia come discorso) e il corpo del grande dio, se non addirittura una loro identificazione. Nondimeno il verbo ἀφανίζω, 'io occulto', si lega perfettamente al contesto misterico in cui gli iniziati sono costretti al silenzio, al fine di mantenere nascoste le dottrine. Osiride non può essere colto, posseduto, o toccato, bensì solo sfiorato, come un sogno indistinto; il dio è nascosto, è occultato. A ciò si ha da aggiungere che, a livello mitico, l'occultamento fa anche riferimento alla peregrinazione di Iside alla ricerca dei pezzi di Osiride perduti e nascosti a causa di Tifone. L'uso sapiente dei due verbi e l'ambiguità del termine λόγος implica la sovrapposizione di valori semantici differenti. Il genio di Plutarco, di conseguenza, ci mostra, per un verso, che la carne del dio fatta a brani da Tifone si identifica con le ragioni eterne del λόγος e con le dottrine misteriche e, per un altro, invece, che Osiride, così come i segreti iniziatici, è ascosto – sia ad un livello mitico sia ad uno ontologico.

Come si è detto, Iside ritrovò tutti i pezzi di Osiride, meno che uno – il fallo del dio, il quale venne divorato da alcuni pesci impuri. Quest'ultimo elemento mitico non trova riscontro nelle fonti egizie – se non in alcuni documenti secondari, fra i quali la *Storia dei due fratelli*³⁶. Di fatto, l'informazione contrasta con la successiva procreazione di Arpocrate e con la simbologia correlata al potere fallico e generativo del grande dio. Egli è infatti invocato come «la mummia dal lungo fallo» e la sua virilità è cantata nei *Canti rituali di Isis e Nephthys*³⁷. Le eccezionali rappresentazioni di Osiride mummificato e itifallico ci suggeriscono che il suo potere generativo non veniva a mancare nemmeno con la morte³⁸. È chiaro, inoltre, che, a partire dalla identificazione di Osiride con Dioniso, l'elemento fallico dovette assumere un valore cosmogonico e cosmologico. Dobbiamo pensare, di conseguenza, ad una interpolazione greca? Vi sono

³⁰ Plutarco, *De Iside e Osiride* 53, 372E-F, trad. it. di M. Cavalli.

³¹ Cfr. mito di Poros e Penia riscritto con Osiride al posto di Poros e Iside al posto di Penia (notare che il gran *daimon* Eros è Horos, il mondo sensibile). Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 64, 377A: Iside è immagine di Osiride, gli amati si riconoscono l'un nell'altro.

³² *Oracoli caldaici* fr. 1, trad. it. di A. Tonelli, in A. Tonelli (a cura di), *[Giuliano il Teurgo], Oracoli Caldaici*, Bompiani, Milano 2016, p. 37.

³³ Plutarco, *De Iside e Osiride* 78, 382F, trad. it. di M. Cavalli.

³⁴ Plutarco, *De Iside e Osiride* 2, 351F. «Il nome di Iside, infatti, è greco, così come quello di Tifone il quale, essendo ostile alla dea e reso demente a causa dell'ignoranza e dell'inganno, smembra e occulta il sacro discorso, che la dea raccoglie, ricomponne e trasmette a coloro che vengono iniziati» (trad. personale di servizio). Marina Cavalli traduce τὸν ἱερὸν λόγον con 'le sacre scritture' (cfr. D. del Corno (a cura di), *Plutarco Iside e Osiride*, cit., p. 60), invece John Gwyn Griffiths con 'the sacred Word' (cfr. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, cit., p. 121). Nella mia versione, di conseguenza, ho seguito quella di John Gwyn Griffiths.

³⁵ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 54, 373B (per Osiride e Hermes); 61, 375E (per Anubis).

³⁶ Nel papiro (7, 9 e sgg.) si narra che Bata mutilò il proprio membro e lo gettò in fiume per dimostrare la propria innocenza, tuttavia il membro venne mangiato da un pesce. John Gwyn Griffiths nota tuttavia che il personaggio, pur avendo numerosi elementi caratterizzanti tipici di Osiride, è invero più simile ad Amûn come Ka-mut-ef (J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, cit., p. 343).

³⁷ Cfr. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, cit., p. 344; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 5, *Fish, Bread, and Wine*, vol. 1, Pantheon, New York-Toronto 1956, p. 193.

³⁸ Cfr. J.-H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, New-York-London 1933, pp. 98-101.

elementi per supportarlo³⁹, tuttavia, a tale livello di interpretazione, è preferibile cogliere l'elemento strutturale della complessa simbologia, delineata da Plutarco. Il fallo esprime l'estrema congiunzione fra il corpo del dio e la sua manifestazione (infatti, come si è detto, la natura e i viventi sono in maniera ineffabile il riflesso della sua immagine). Tuttavia, scandalo degli scandali, Osiride, il signore della natura umida e della vita, deve perdere il proprio fallo – principio della generazione – nelle acque del fiume, il quale, infine, viene divorato dalle oscure creature dell'acqua⁴⁰. L'origine deve – ancora una volta – rimanere nascosta.

2. Osiride come Dioniso, Ade come Osiride

«È meglio infatti identificare Osiride con Dioniso»⁴¹, afferma il sacerdote delfico al capitolo 28; e, nuovamente, al capitolo 34, «Dioniso del resto viene chiamato Hyes, perché è il signore della natura umida, e si identifica con Osiride»⁴². L'identificazione di Osiride e Dioniso non si può giustificare ricorrendo troppo celermente alla *interpretatio graeca*, infatti la sovrapposizione delle due divinità esplicita la volontà di rendere chiare una struttura ontologica e una dinamica cosmologica, che altrimenti rimarrebbero confuse, attraverso una strategia di appropriazione simbolica.

Tuttavia non Dioniso luminoso, ma quello oscuro e ctonio, Zagreo, protagonista di una delle più oscure passioni divine, si identifica con Osiride⁴³. Egli è il Dioniso del celebre frammento eracliteo «ὄντος δὲ Αἰδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληνάϊζουσιν»⁴⁴. D'altronde,

le storie dei Titani e le Nyktelia (...) hanno caratteristiche simili ai racconti che parlano dello smembramento di Osiride, della sua resurrezione e della sua nuova nascita⁴⁵.

Lungi dall'essere riduttiva, l'identificazione tenta di esprimere l'itinerario di formazione e di costituzione del cosmo attraverso le vicende di morte e rinascita delle divinità. L'aspetto ctonio del dio greco rende esplicito e determina l'aspetto demonico e infero di Osiride: infatti, «Sarapide altro non è che Plutone, e Iside Persefassa»⁴⁶.

Sebbene Osiride possa, come si è scritto, estendere il proprio dominio anche sull'Ade, al capitolo 78, Plutarco respinge tale possibilità, seppur ammetta che, in termini velati, i sacerdoti propugnano ancora questa fede. Osiride, così come ci viene presentato in quest'ultima parte del trattato, «è lontanissimo dalla terra, non vi si mescola, e non ne viene contaminato»⁴⁷. Quantunque sia accertato che Osiride fu signore

³⁹ Sul simbolismo fallico dionisiaco cfr. K. Kerényi, *Dionysos Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Klett-Cotta, Stuttgart 1976, trad. it. di L. Del Corno, *Dioniso Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992, pp. 255-269; M. Jameson, «The Asexuality of Dionysus», in T. H. Carpenter, C. A. Faraon (a cura di), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993 pp. 44-64; E. Csapo, *Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, Gender-Role De/Construction*, «Phoenix», 51 (1997), pp. 253-295.

⁴⁰ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 34, 364D. Cfr. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 6, *Fish, Bread, and Wine*, vol. 2, Pantheon, New York-Toronto 1956, p. 75 n. 78.

⁴¹ Plutarco, *De Iside e Osiride* 28, 362B, trad. it. di M. Cavalli.

⁴² Plutarco, *De Iside e Osiride* 34, 364D, trad. it. di M. Cavalli.

⁴³ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 35, 364F-365A. Cfr. anche Plutarco, *La E di Delfi* 9, 389A e *supra* n. 7. Su Zagreo e il mito del suo smembramento cfr. R. G. Edmonds, *Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*, in «Classical Antiquity», n. 18, 1999, pp. 35-73; A. Bernabé, *La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 219, 2002, pp. 401-433; A. Bernabé, «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», in A. Bernabé, F. Casadesús (a cura di), *Orfeo y la tradición órfica Un reencuentro*, Akal, Madrid 2008, pp. 591-607. Invece, per quanto riguarda, lo smembramento in terra egizia cfr. J. Assmann, *Tod und Jenseits im altern Ägypten*, Beck, Munich 2001, trad. ing. di D. Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005, pp. 23-38.

⁴⁴ Eraclito 14 [A 60] Colli, in G. Colli, *La sapienza greca*, III, Adelphi, Milano 1980, pp. 66-67 (= 22 B 15 Diels-Kranz).

⁴⁵ Plutarco, *De Iside e Osiride* 35, 365A, trad. it. di M. Cavalli.

⁴⁶ Plutarco, *De Iside e Osiride* 27, 361E, trad. it. di M. Cavalli. Tali idee provengono – come ci informa Plutarco – da Eraclide Pontico e da Achemaco di Eubea. Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 29, 362D; e anche M. Marcovich, *Ades as Benefactor: Plutarch De Iside 362D*, in «Classical Philology», n. 69, 1974, pp. 287-288.

⁴⁷ Plutarco, *De Iside e Osiride* 78, 382F, trad. it. di M. Cavalli.

delle sepolture, delle necropoli, di coloro che vivono sotto la terra, del Dat⁴⁸, non si deve intendere questa informazione come contraddittoria rispetto a ciò che è stato precedentemente esposto, poiché Osiride viene considerato, al mutare della funzione assunta all'interno della cosmologia, come demone – signore sia dei cieli sia delle profondità terrestri, soggetto ad una vicenda di smembramento –, oppure come dio, intangibile ed eterno. La vicenda di morte e smembramento e di ricomposizione ad opera di Iside spiegano la vicenda dell'essere che da puro e raccolto in se stesso deve giungere fino alla materia irradiandola e fecondandola, al fine di originare il mondo nella sua interezza. Tuttavia una vicenda di questo tipo implica una duplicità – il dio e il demone –, che già in forma embrionale si era osservata ne *La E di Delfi*.

3. Eros – il demone che regge il mondo.

Osiride, che, «in quest'afflato vitale dell'universo»⁴⁹, è il *nous* e il *logos*, è amato da Iside, la quale, invece, «è il principio femminile della natura, quello cioè che accoglie nel suo seno i germi vitali dell'intero universo»⁵⁰: «è innato in lei l'amore verso l'essere primo, il signore del tutto, che si identifica col bene: questo essa desidera e ricerca, mentre fugge e respinge le pretese del male»⁵¹. La dea inclina verso l'essere migliore, e gli si offre per essere fecondata e così poter concepire la vita, che null'altro è se non l'«immagine dell'essenza nella materia», poiché «il divenire è un'imitazione dell'essere»⁵². L'inclinazione della dea assume una chiara natura erotica, cosicché Osiride possa essere identificato con l'Eros⁵³ dell'inizio dei tempi, il dio cosmogonico descritto da Esiodo. L'unione dei due genera Horos, il quale rappresenta il cosmo o, per lo meno, la sua parte visibile – «gli Egiziani lo chiamano anche Min, che vuol dire 'colui che può essere visto'»⁵⁴. Anche Horos è identificato con Eros, tuttavia non l'Eros d'Esiodo, ma quello di Platone, mentre Osiride, questa volta, diviene Poros l'astuto. «τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ»⁵⁵. Eros è un grande demone, e – in un certo modo – l'immagine archetipica del demone platonico. Poiché il demone è primariamente l'immagine d'un assenza, Horos dev'esserlo quando è chiamato a rappresentare il cosmo sensibile, il quale è soggetto al tempo e all'oblio (tutti elementi dell'assenza e della mancanza). Ne consegue necessariamente che, se Horos esiste, Osiride dev'essere identificato con Poros, figlio di Metis, colui che esprime la capacità attrattiva e fecondativa del bene⁵⁶. Infatti Plutarco coglie nel personaggio del mito platonico «il primo Amato, Desiderato, Perfetto e Autosufficiente»⁵⁷. Tuttavia, quando viene istituito il parallelo fra il mito egizio e la teogonia esiodea, Osiride non è più identificato con Poros, ma con Eros. Infatti, quando Osiride è l'unità che deve divenire verso la propria fine, è identificato con l'Eros esiodeo, che – secondo il parere dei critici – dev'essere inteso come la personificazione di una forza cosmica che permette l'unità e la perpetuazione dell'universo⁵⁸. Ciò crea un'apparente sovrapposizione fra Horos e Osiride, che si spiega sottolineando l'aspetto funzionale che le due divinità rivestono alternativamente all'interno della cosmologia. Così la duplicità della figura di Osiride – demone

⁴⁸ Cfr. «he who sits on his throne in the necropolis» *Inno a Amen-mose*, 3; «king of those who are under» Hassan, *Hymn. rel.* 56, citati da J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride, op. cit.*, pp. 563-565 e n. 3. Cfr. anche *Canti di Iside e di Nephthys* 16, 28.

⁴⁹ Plutarco, *De Iside e Osiride* 49, 371A-B, trad. it. di M. Cavalli.

⁵⁰ Plutarco, *De Iside e Osiride* 53, 372E, trad. it. di M. Cavalli.

⁵¹ Plutarco, *De Iside e Osiride* 53, 372F, trad. it. di M. Cavalli.

⁵² Plutarco, *De Iside e Osiride* 53, 372F, trad. it. di M. Cavalli.

⁵³ Cfr. Plutarco, *De Iside e Osiride* 57, 374C.

⁵⁴ Plutarco, *De Iside e Osiride* 56, 374B, trad. it. di M. Cavalli.

⁵⁵ Platone, *Simposio* 202E. «Che cos'è, o Diotima? Un grande demone, o Socrate: tutto ciò che è demonico è intermedio fra il dio e il mortale», trad. it. di G. Reale, in G. Reale (a cura di), *Platone, Simposio*, Lorenzo Valla, Milano 2001, p. 95.

⁵⁶ Cfr. Platone, *Simposio* 203A-C. Cfr. anche il commento in G. Reale (a cura di), *Platone, Simposio, op. cit.*, pp. LXIV sg.; pp. 228-231: Reale, infatti, glossa così «Poros esprime una esplicazione particolare del principio del Bene di attirare a sé le cose». Circa, la doppiezza di Eros è illuminante l'interpretazione del mito da parte di Plotino: per Plotino, infatti, Eros è descritto «come figlio di Poros e Penia, in quanto la mancanza, la brama, la memoria delle ragioni formali, tutte insieme convergendo nell'Anima, hanno generato quello slancio verso il Bene nel quale appunto consiste Eros» Plotino, *Enneadi* III 5 [50], 9, 45-48, trad. it. di R. Radice, in G. Reale (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, pp. 632-633.

⁵⁷ Plutarco, *De Iside e Osiride* 57, 374D, trad. it. di M. Cavalli.

⁵⁸ Esiodo, *Teogonia* 120. Cfr. il commento in G. Ricciardelli (a cura di), *Esiodo Teogonia*, Lorenzo Valla, Milano 2018, p. XXXVII.

smembrato e dio unico intangibile – è spiegata attraverso due figure mitiche differenti, Eros e Poros. Eros, infatti, spiega l'aspetto demoniaco di Osiride, mentre Poros quello divino. Tuttavia, per i nostri interessi, è necessario prendere in considerazione l'aspetto demoniaco di Osiride, poiché ci permette, come si vedrà, di osservare la dinamica di formazione del cosmo, la strutturazione della cosmologia.

4. Cosmologia e smembramento

In un passo di estremo interesse, Cleombroto – uno dei protagonisti del dialogo *Il tramonto degli oracoli* – afferma che, riguardo ai sacri misteri nei quali si possono avere delle rappresentazioni dell'autentica natura dei demoni, «il tacere è bello»⁵⁹, citando una celebre frase impiegata da Erodoto. In questo modo, dichiara la sua impossibilità a rivelare i misteri dedicati ad Osiride. Nel passo immediatamente successivo, Cleombroto propone una dottrina, che sappiamo essere di Senocrate, secondo la quale, la causa delle ritualità dei giorni impuri e nefasti è da legarsi alla presenza dei demoni. «Anche i sacrifici umani che si facevano nei tempi antichi non si può credere fossero imposti o accettati dagli dèi». Infatti, alcuni demoni – ricolmi di turpi passioni – amando il corpo di alcuni uomini e bramandone il possesso, lo richiesero, promettendo gravi punizioni per gli uomini, se i sacrifici non fossero avvenuti⁶⁰. Cleombroto racconta anche una vicenda occorsagli personalmente. Sulle rive del Mar Rosso abita un eremita che si lascia avvicinare una sola volta all'anno. Egli passa il suo tempo in compagnia di ninfe erranti e demoni e «vive immune da ogni malattia grazie all'amaro frutto di un'erba medicinale, che egli ingerisce una volta al mese»⁶¹. Quest'uomo – dall'alito pieno d'un dolcissimo profumo e che, una volta all'anno, concede vaticini vicino al mare – attribuisce l'arte divinatoria ai demoni e conosce «le tradizioni (*scil.* delfiche) intorno a Dioniso e alle sacre rappresentazioni in suo onore: diceva anzi che questi riti rappresentano grandi prove sostenute dai demoni»⁶². Il racconto di Cleombroto possiede una duplice importanza: infatti, rappresenta sia l'ennesima riprova che le vicende delfiche (probabilmente, quelle dello smembramento di Dioniso e quelle della vittoria di Apollo su Pitone) siano state sostenute da esseri demoniaci, sia una testimonianza dell'esistenza di una certa correlazione fra le pratiche rituali con intenti curativi e le presenza di demoni (si è portati a pensare che la longevità dell'eremita debba essere in un qualche modo determinata dalla vicinanza di demoni e ninfe).

Sembra esistere una certa corrispondenza fra lo smembramento del dio – spesso assunto a guisa d'un demone – e la formazione del cosmo. Dioniso, come si è visto, quando si moltiplica «in ogni sorta di forme, di proprietà e di stati»⁶³ è acclamato con il più illustre dei suoi appellativi – cosmo. I sapienti nascondono questo segreto sotto i «simboli della lacerazione e dello smembramento»⁶⁴. Allo stesso modo, nel *De Iside e Osiride*, il mistero della passione di Osiride sembra essere unito alla vicenda della creazione del cosmo. Lo smembramento del dio e la peregrinazione della dea alla ricerca dei brani perduti paiono in un certo modo connessi alla ricomposizione della totalità del cosmo a partire dalle sue parti. Ciò diventa probante grazie alla identificazione di Osiride con Dioniso (Zagreos e Nictelios) e con Ade⁶⁵, il primo infatti è esplicitamente l'origine della molteplicità, il secondo invece sovrintende alla parte transeunte del mondo, in un certo qual modo, ai cicli delle nascite e delle morti. Quantunque per l'uomo greco o per quello egizio queste fossero grandi divinità, nella teorizzazione di Plutarco divengono esseri demoniaci – ciò conferisce loro, come ho cercato di dimostrare, il ruolo di intermediari all'interno della creazione del cosmo. Inoltre, come è stato suggerito da Giovanni Casadio, il demonico giustifica agli occhi di Plutarco il loro carattere necessariamente 'in vicenda', anch'esso funzionale alla complessa cosmologia⁶⁶. I demoni, nonostante siano esseri immortali, sono ricolmi di passioni, non sono indifferenti alle ritualità melanconiche e sadiche, e si spinsero, in un tempo – agli occhi di Plutarco – oramai lontano, a costringere la stirpe umana a dedicare loro sacrifici innominabili.

⁵⁹ Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 14, 417C, trad. it. di M. Cavalli. Cfr. anche Erodoto II, 61 e 171.

⁶⁰ Cfr. Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 14, 417D.

⁶¹ Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 21, 421B, trad. it. di M. Cavalli. È importante ravvisare la ciclicità del rito curativo.

⁶² Plutarco, *Il tramonto degli oracoli* 21, 421C, trad. it. di M. Cavalli.

⁶³ Plutarco, *La E di Delfi* 9, 388F, trad. di G. Lozza.

⁶⁴ Plutarco, *La E di Delfi* 9, 389A, trad. it. di G. Lozza.

⁶⁵ Cfr. Plutarco, *La E di Delfi* 21, 394A-C.

⁶⁶ Cfr. G. Casadio, «Dioniso in Egitto, Osiride in Grecia», in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione. Atti del sesto convegno plutarco (Ravello, 29-31 Maggio 1995)*, M. D'Auria, Napoli 1996, pp. 201-227.

Bruce Lincoln, in due importanti saggi⁶⁷, congetturò l'esistenza, per lo meno all'interno del vasto orizzonte culturale indoeuropeo, di un'omologia fra alcuni schemi sacrificali (rilevati sia nei miti sia nei riti), i quali prevedevano lo smembramento di una vittima spesso volte umana, e la cosmologia. Tale correlazione rifletterebbe, infatti, una ben chiara simmetria fra il macrocosmo, la totalità degli astri e dei mari e della terra, organizzato secondo tutte le proprie parti, e il microcosmo, il corpo della vittima sacrificale, munito di articolazioni disarticolabili, ossa disossabili e arti smembrabili e lacerabili. Di fatto, il mondo celtico presenta un esempio calzante di questa teoria. Infatti, le conoscenze astronomiche dei druidi e le loro mansioni cruenti, fra le quali il sacrificio, lo smembramento, e l'interpretazione mantica della morte delle vittime sacrificali, non sono da intendersi come separate: poiché, smembrare un corpo significa conoscere le parti del mondo e, in un certo senso, crearle⁶⁸. A tal proposito, Bruce Lincoln riporta un passo del *Senchus Mór* (I 22) – nel quale si afferma che i druidi dicono di aver creato il cielo e la terra e il mare⁶⁹. Bruce Lincoln riporta esempi anche da un testo sacro della cultura persiana del nono secolo d. C. e dall'*Edda* – ove, in entrambi, si sostiene che dalle parti di un essere primordiali si originò il mondo intero⁷⁰. In seno alla cultura vedica, il *Puruśasukta* (*Rig Veda* 10, 90) narra che l'Uomo Primordiale (*Puruśa*) fu diviso in molti pezzi e che ognuno di questi diede origine ad una regione dell'immenso cosmo⁷¹. Anche l'azione curativa si inserisce all'interno dell'orizzonte delineato da Bruce Lincoln, poiché rappresenta il processo inverso rispetto al sacrificio⁷². L'azione curativa ricomponde ciò che del mondo va in frammento e riordina ciò che il caotico ha rapito, agendo sul corpo del malato – il microcosmo – il quale, come si è visto, sta in un rapporto di simmetria con il cosmo intero. Bruce Lincoln si è trattenuto sulla soglia del sacrificio umano, il rito più religioso⁷³, cercando di indagare come questo si declinasse all'interno della cultura celtica; Plutarco, invece, si muove lungo il confine del pensabile, fingendosi il cosmo non solo come un grande vivente animato, idea di fatto già platonica, bensì fingendosi l'uccisione e lo smembramento e l'occultamento di un grande demone, l'origine del grande cosmo vivente.

Mi sembra significativo in conclusione rilevare come il medesimo schema sacrificale descritto da Bruce Lincoln si ritrovi anche nel trattato di Plutarco. Ciò diventa altresì importante per il tentativo, che si è cercato di imbastire, per comprendere cosa possa rappresentare la figura del demone in Plutarco.

Bibliografia

- J. Assmann, *Tod und Jenseits im altern Ägypten*, Beck, Munich 2001, trad. ing. di D. Lorton, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005.
- W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972; trad. it. di E. Marmioli, *Platonismo e Idealismo*, il Mulino, Bologna 1987.
- A. Bernabé, *La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 219, 2002, pp. 401-433.
- A. Bernabé, «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», in A. Bernabé, F. Casadesús (a cura di), *Orfeo y la tradición órfica Un reencuentro*, Akal, Madrid 2008, pp. 591-607.
- J.-H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, New-York-London 1933.
- F. E. Brenk, «A Most Strange Doctrine.» *Daimon in Plutarch*, in «The Classical Journal», n. 69, 1973, pp. 1-11.
- G. Casadio, «Dioniso in Egitto, Osiride in Grecia», in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione. Atti del sesto convegno plutarco (Ravello, 29-31 Maggio 1995)*, M. D'Auria, Napoli 1996, pp. 201-227.

⁶⁷ Cfr. B. Lincoln, «The Druids and Human Sacrifice», in Id., *Death, War and Sacrifice Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago-London 1991, pp. 176-187; Id., «Sacrificial Ideology and Indo-European Society», in Id., *Death, War, and Sacrifice*, cit., pp. 167-175.

⁶⁸ Sulle caratteristiche dei druidi nella cultura celtica: Giulio Cesare, *De Bello Gallico* VI 16; Strabone IV 4, 5; Diodoro Siculo V 32, 6; Pomponio Mela, *De Situ Orbis* III 2, 18-19. Cfr. B. Lincoln, «The Druids and Human Sacrifice», in op. cit., p. 177; M. Eliade, «Druids, Astronomers and Headhunters», in G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 173-183.

⁶⁹ B. Lincoln, «The Druids and Human Sacrifice», in op. cit., p. 182.

⁷⁰ Ivi., p. 180.

⁷¹ Cfr. B. Lincoln, «Sacrificial Ideology and Indo-European Society», in op. cit., p. 167.

⁷² Cfr. B. Lincoln, «The Druids and Human Sacrifice», in op. cit., p. 181.

⁷³ Plinio il Vecchio, *Storia naturale* XXX 13.

- G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977.
- G. Colli, *La sapienza greca*, II, Adelphi, Milano 1978.
- G. Colli, *La sapienza greca*, III, Adelphi, Milano 1980.
- D. del Corno (a cura di), *Plutarco, Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983.
- D. del Corno (a cura di), *Plutarco, Iside e Osiride*, Adelphi, Milano 1985.
- E. Csapo, Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, Gender-Role De/Construction, «Phoenix», 51 (1997), pp. 253-295.
- V. Gasparini, *Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism?*, in «Numen», n. 58, 2011, pp. 697-728.
- E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 5, *Fish, bread, and wine*, vol. 1, Pantheon, New York-Toronto 1956.
- E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 6, *Fish, Bread, and Wine*, vol. 2, Pantheon, New York-Toronto 1956.
- J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cambridge 1970.
- M. Jameson, «The Asexuality of Dionysus», in T. H. Carpenter, C. A. Faraon (a cura di), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993 pp. 44-64.
- H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris 1951; trad. it. di G. Glaesser, *Dioniso Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972.
- K. Kerényi, *Dionysos Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Klett-Cotta, Stuttgart 1976, trad. it. di L. Del Corno, *Dioniso Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992.
- B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago-London 1991.
- M. Marcovich, *Ades as Benefactor: Plutarch De Iside 362D*, in «Classical Philology», n. 69, 1974, pp. 287-288.
- W. F. Otto, *Dionysos*, Klostermann, Frankfurt am Main 1933; trad. it. di A. Ferretti Calenda, *Dioniso Mito e culto*, il melangolo, Genova 1990.
- G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980.
- G. Reale (a cura di), *Platone, Simposio*, Lorenzo Valla, Milano 2001.
- G. Reale (a cura di), *Plotino, Enneadi*, Mondadori, Milano 2002.
- D.S. Richter, *Plutarch on Isis and Osiris: text, cult, and cultural appropriation*, in «Transactions of the American Philological Association», n. 131, 2001, pp. 191-216.
- G. Ricciardelli (a cura di), *Esiado Teogonia*, Lorenzo Valla, Milano 2018.
- L. Roig Lanzilotta e L. Lesage (a cura di), *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer "The Religious Spirito f Plutarch of Chaironeia" and "The Life of Mark Antony"*, Brill, Leiden-Boston 2017.
- E. Sanzi, «La vittoria sul male in una *interpretatio graeca* di un mito egiziano: il *De Iside et Osiride* di Plutarco», in «Ricerche Storico Bibliche», n. 19, 2007, pp. 203-223.
- A. Timotin, *La démonologie médio-platonicienne*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 70, 2015, pp. 381-398.
- A. Tonelli (a cura di), *[Giuliano il Teurgo], Oracoli Caldaici*, Bompiani, Milano 2016.
- R. Turcan, *Les demons et la crise du paganisme gréco-romain*, in «Revue de Philosophie Ancienne», n. 21, 2003, pp. 33-54.