

Elvira MIGLIARIO

*Sacra peregrina: una sintesi*

La pluralità religiosa che ha costituito una costante di gran parte della vicenda storica del mondo romano fu essenzialmente determinata dalla coesistenza di culti e riti allogeni – anche apparentemente assai lontani dalla religiosità propriamente romano-italica – che per almeno sette secoli, dall'età repubblicana fino allo scorcio del IV secolo d.C., trovarono ricezione e diffusione in ambiti e spazi diversi. Il quinto seminario del ciclo *Sacrum facere* è stato appunto dedicato ai culti stranieri variamente accolti da Roma, un fenomeno che, già oggetto di una lunga e illustre tradizione di studi, continua a suscitare molti interrogativi, e altrettante difficoltà interpretative, in chi lo osservi dall'angolo prospettico tendenzialmente esclusivista della plurimillennaria tradizione monoteistica a cui apparteniamo. Innanzitutto: esisteva una prassi per la gestione a livello politico e sociale della molteplicità rituale e culturale espressa dalle diverse comunità religiose (a volte, etnico-religiose) presenti nell'impero? Poi: rispondendo a quali obiettivi, e con quali modalità, alcuni culti stranieri, e non altri, venivano formalmente integrati nel sistema religioso romano? ed è possibile delineare la vicenda diacronica della multiformità religiosa, individuandone le tappe evolutive nei diversi contesti storici, a partire dall'età repubblicana fino a quella tardo-imperiale? inoltre: a fronte dell'ormai accertata inadeguatezza della categoria di *interpretatio*, in che modo è opportuno ripensare la sopravvivenza o riemersione di forme religiose di sostrato nell'incontro con divinità e pratiche importate a seguito dei processi di romanizzazione? infine: è lecito definire 'sincretismo' quella che appare come la coesistenza di una molteplicità di culti diversi, talvolta praticati insieme, più spesso limitati ed esclusivi per cerchie più o meno ampie di devoti? e, di conseguenza: su quali basi, teoriche e fattuali, va impostato il problema dell'incontro/scontro fra la pluralità politeistica, propria della quasi totalità delle società mediterranee antiche, e il monoteismo, quello ebraico dapprima, poi quello cristiano? Vari aspetti di questi problemi sono stati esplorati nelle relazioni qui raccolte, che mediante la rilettura complessiva delle fonti e la revisione sistematica della documentazione hanno tutte prodotto un prezioso aggiornamento delle questioni affrontate; si tenterà ora di renderne sinteticamente conto.

Dato fattuale di partenza è la molteplicità originaria del sacro nel mondo mediterraneo, di cui ha trattato Sabina Crippa (*Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo nel Mediterraneo antico: i sacra peregrina*), riconoscendo nel politeismo antico una pluralità di ‘lingue del divino’ interpretate come caratteristiche identitarie delle varie divinità; agli dei non solo si attribuiva la facoltà di esprimersi consuoni diversi e molteplici, ma multiple potevano essere anche le loro voci, e come tali venivano tramandate dai testi sacri (innanzitutto, quelli egizi). Questa pluralità di espressione del divino, corrispondente alla molteplicità degli dei e dei relativi culti, fu generalmente accettata nel mondo romano ma in qualche modo tenuta sotto controllo, ora tramite il monopolio della sua interpretazione da parte dell’ autorità statale (come avvenne per i Libri Sibillini), ora ricorrendo a interventi repressivi dichiaratamente mirati al mantenimento della *pax deorum*, ma in realtà finalizzati a ricondurre nell’ ambito della legittimità istituzionale attività di culto che apparivano potenzialmente pericolose (l’ esempio canonico è la repressione dei *Bacchanalia* del 186 a.C.). Ponendosi nella scia seguita fra gli altri da Giovanni Filoramo<sup>1</sup>, Sabina Crippa ha individuato nello scontro fra politeismo e monoteismo, portatore di un’unicità destinata alla lunga a prevalere, la causa scatenante della crisi d’identità di epoca tardoantica, e la conseguente progressiva scomparsa di forme rituali praticate continuativamente per secoli, in alcuni casi a partire dalle fasi preromane di sostrato fino a tutta l’età imperiale.

Anche Tobia Lenzi si è occupato del rapporto fra monoteismo e politeismo (*Monoteismo e pluralità: alcune pratiche rituali del mondo antico e il ruolo del monoteismo cristiano*) considerandolo nella realtà specifica dell’Egitto greco-romano tardoantico, un contesto che imponeva ai cristiani il confronto obbligato con la straordinaria multiformità religiosa tradizionale. Per competere con tale pluralità di forme devozionali di antico radicamento, il cristianesimo poteva proficuamente scegliere di inglobarne tradizioni e saperi, anziché respingerli scatenando ‘guerre di verità’ (quale, ad esempio, la contrapposizione dell’uomo santo al mago studiata da Peter Brown<sup>2</sup>): adottando cioè il *modus operandi* già di un Plinio o un Galeno, l’uno pronto a considerare alcune pratiche rituali popolari come aspetti comunque rispettabili di *religio*, l’altro a non escludere il potenziale terapeutico di formule e amuleti. I papiri che attestano la cristianizzazione di alcune formule rituali pagane testimoniano dunque di una strategia mirante a gestirne le difformità mediante l’assorbimento, con l’obiettivo di ricondurle e subordinarle al dio cristiano; sono altresì indicatori di quanto monoteismo e politeismo fossero fenomeni in divenire, lontani da qualunque cristallizzazione, e tendenzialmente aperti a forme di reciproca contaminazione.

<sup>1</sup> FILORAMO 2011.

<sup>2</sup> BROWN 1983, BROWN 1988, ivi specialmente *L’ascesa e la funzione dell’uomo santo*, pp. 67-115.

L'accettazione di forme devozionali pagane tramite il loro inglobamento nelle pratiche cristiane, benché probabilmente limitata e messa in atto non senza qualche imbarazzo da parte degli intellettuali cristiani, non appare così distante dalla prassi con cui Roma per secoli aveva accolto e gestito la molteplicità religiosa. Dalla significativa casistica illustrata da John Scheid (*La gestion de la pluralité religieuse dans le monde romain*) è infatti emerso con evidenza che la gestione della pluralità dei riti e dei culti era normalmente affrontata con un pragmatismo che appare improprio ricondurre alla categoria di 'tolleranza': la gestione delle attività religiose era un non-problema, salvo diventarlo nei casi in cui la loro pratica poteva costituire una minaccia per l'ordine pubblico. L'atteggiamento dell'autorità statale, da sempre abituata al confronto con comunità religiose diverse, era generalmente improntato all'indifferenza verso l'insieme molteplice di religioni coesistenti nel mondo romano, di cui appariva necessario controllare le eventuali ricadute politiche, e soltanto quelle; la stessa condanna di Gesù fu imposta a Ponzio Pilato dalla necessità di evitare sia lo scontro con le autorità religiose di Gerusalemme sia eventuali disordini, così come Plinio fu costretto a intervenire contro i cristiani di Bitinia a seguito di denunce di privati. Pertanto, fino a tutto il II secolo non si ebbero persecuzioni anticristiane generalizzate; e anche l'indizione da parte di Decio della prima grande persecuzione, che pure segna una svolta epocale nel rapporto fra autorità romana e religioni dell'impero, viene presentata da John Scheid come l'inevitabile risposta a una minaccia alla sicurezza dello stato. La *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C. prescriveva infatti, secondo l'integrazione proposta da Salvatore Riccobono<sup>3</sup>, che i nuovi cittadini praticassero la devozione agli dèi patri; di conseguenza, coloro che si sottraevano al sacrificio per la salute dell'imperatore e dell'impero imposto da Decio nel 250 erano passibili di condanna non per motivi religiosi ma in quanto nemici dell'interesse collettivo.

Il composito panorama culturale del mondo imperiale romano costituiva l'effetto di un processo plurisecolare in costante divenire: già in età repubblicana il sistema religioso era venuto definendosi mediante continue integrazioni e aggiustamenti, per effetto sia delle differenti modalità di ingresso e di accettazione ufficiale dei vari *sacra peregrina*, sia delle diverse caratteristiche con cui questi venivano assorbiti e declinati a livello centrale e nelle realtà periferiche. Molte delle relazioni presentate hanno appunto esplorato le dinamiche storiche che portarono alla ricezione di alcuni dei principali culti giunti a Roma dall'esterno, soprattutto dall'Oriente mediterraneo ma anche dal mondo italico e magnogreco, e che nell'insieme concorsero a delineare un processo la cui precocità è

---

<sup>3</sup> P. Giess. 40 in *FIRA* I<sup>2</sup>, n. 88: *Itaque existimo sic magnifice et religiose maiestati eorum satisfacere me posse, si peregrinos, quotiens cumque in meorum hominum numerum ingressi sint, in religiones [?] deorum inducam.*

emersa come dato generale di assoluta evidenza. Già all'inizio del IV secolo a.C. fu portato a Roma mediante *evocatio* il culto di *Iuno*

*Regina*, la divinità veiente su cui Francesco Belfiori ha incentrato il proprio intervento (Sacra peregrina a Roma in età mediorepubblicana: il caso di Iuno Regina, dall'evocatio del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a. C.)), proponendo di datarne la presenza in area pesarese almeno a partire dalla metà del III secolo a.C. Un riesame di dati epigrafici e archeologici provenienti da Pesaro e dal suo *ager*, innanzitutto dal sito santuarioale del *lucus Pisaurensis*, consente infatti di collocare l'inizio della pratica del culto in un orizzonte cronologico compreso fra la conquista dall' *ager Gallicus et Picens* (284 a.C.) e la sua distribuzione viratana *ex lege Flaminia* (232 a.C.), in connessione cioè con l'insediamento romano-italico (di forma forse vicana e/o sparsa) che senz'altro precedette l'istituzione della *colonia c. R.* del 184 a.C. Francesco Belfiori ha puntato l'attenzione sulle modalità con cui il culto si radicò nell'area: la sua presenza, del tutto estranea alle precedenti forme epicorie, si associa a materiali etrusco-laziali-campani prima non attestati nella zona, e perciò rivelatori di trasformazioni culturali in atto; il culto di *Iuno Regina*, dea 'straniera' esportata nella periferia medioadriatica, e là divenuta la principale divinità femminile della colonia pesarese mantenendovi le stesse caratteristiche e prerogative che aveva a Roma, appare sia un valido indicatore dei processi di romanizzazione, sia un esempio efficace della pressione culturale che la comunità dei coloni era in grado di esercitare.

Similmente, per quanto riguarda l'introduzione del culto isiacco Filippo Coarelli (*L'introduzione del culto di Iside a Roma*) ha efficacemente dimostrato l'opportunità di rialzare la cronologia spostandola entro la fine del III secolo a.C., in concomitanza dunque con l'arrivo del culto della *Mater Magna* (205 a.C.), anch'esso da collegare all'ondata di *religio externa* che avrebbe investito Roma nel 213 a.C.<sup>4</sup>, modificandovi le pratiche devozionali sia private sia pubbliche. La rilettura complessiva delle fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche consente infatti di smentire l'opinione di un arrivo più recente del culto di Iside, che deve invece essere collocato nel contesto della lunga tradizione di relazioni e di rapporti (formalizzati nel 273 a.C., ma risalenti almeno al decennio precedente) che si protrassero fra Roma e l'Egitto per tutto il III secolo a.C. e si intensificarono in quello successivo. Filippo Coarelli ha posto l'accento sulla coesistenza della duplice dimensione, pubblica e privata, dei *peregrina sacra*, e ribadito l'esigenza di distinguere fra culti stranieri approvati formalmente dal senato – e perciò accolti nella sfera religiosa pubblica – e pratica privata degli stessi, che poteva essere vietata e sanzionata in caso di

<sup>4</sup> Liv. 25.1.6-8: ...*tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti. nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more.*

devianze considerate pericolose per l'ordine costituito: di qui, ad esempio, l'apparente contraddizione fra l'accettazione ufficiale di *Liber pater* e la durissima repressione dei *Bacchanalia*.

Nella scia del dibattito critico sulla nota tesi di Franz Cumont<sup>5</sup>, che a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso è oggetto di una profonda revisione (Federica Fontana ne ha reso conto nelle sue considerazioni introduttive), altre relazioni hanno ugualmente messo in evidenza la precocità della presenza di religioni orientali a Roma: la dedica del tempio di Esculapio sull'Isola Tiberina risale al 289 a.C., come ha ricordato Maria Grazia Granino Cecere (*Quindecemviri e sacra peregrina*), che ha esplorato la gestione dei culti delle tre divinità *petitae per pacem* e accolte nei *sacra publica populi Romani*. In particolare, il ruolo svolto dai *X(V)viri sacris faciundis* risulta essere stato cruciale per l'organizzazione, la supervisione e il controllo del culto della *Mater Magna* importato a Roma da Pessinunte nel 205 a.C., ivi compresa la nomina dei sacerdoti; d'altra parte, la presenza fra i quindecemviri, e fra i devoti, di grandi personalità dell'aristocrazia tardoantica è indicativa dell'importanza e del prestigio di una divinità la cui origine 'straniera' non ne aveva impedito una completa assimilazione nel sistema religioso ufficiale. In proposito, Mara Grazia Granino ha evidenziato la centralità del ruolo giocato dai decemviri anche nel caso dell'antichissimo culto di Cerere-Demetra: la missione ufficiale da loro svolta al tempio di Enna nel 133 a.C.<sup>6</sup>, che sottolineava e onorava l'origine esterna della dea, è rivelatrice della loro funzione di garanti istituzionali e mediatori dell'integrazione del culto a Roma.

Fra i *peregrina sacra* citati da Festo (14 p. 268 Lindsay), il culto della Gran Madre resta comunque quello a cui le fonti danno maggior rilievo, e in quanto tale è comprensibilmente stato trattato in più di una relazione. Lara Dubosson-Sbrigione (*L'organisation du culte de la Mère des dieux à Rome*) si è concentrata sull'organizzazione del culto e sulla sua pratica, che prevedevano la coesistenza di forme rituali sia frigie (male documentate) sia romane: in queste ultime risulta evidente il ruolo attivo esercitato dall'autorità statale, che con la dedica del tempio sul Palatino del 191 a.C. assunse direttamente la responsabilità dei ludi, affidandone la supervisione dapprima al pretore urbano, in seguito agli edili curuli. Che tale controllo venisse esercitato capillarmente, e non fosse limitato a Roma, è attestato da iscrizioni successive che rivelano la competenza dei decurioni municipali nella nomina dei sacerdoti, e dei quindecemviri nella loro ratifica, secondo una procedura che probabilmente si applicava anche al resto del personale addetto al culto.

<sup>5</sup> Punto di partenza imprescindibile per le tematiche trattate, CUMONT 1906, è stata riedita a cura di BONNET, VAN HAEPEREN 2006.

<sup>6</sup> CIC. Verr. 2.4.108: *Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt.*

Dai vari testi epigrafici (innanzitutto, *AE* 2003, 151) di cui Lara Dubosson-Sbriglione ha proposto una rilettura complessiva sembra inoltre bene documentata la partecipazione diretta dei decemviri ad almeno alcuni riti metroachi: in ogni caso, qualunque fosse la misura del coinvolgimento del collegio tutto o di suoi singoli membri, la presa in carico del culto della Gran Madre ai più alti livelli istituzionali e sociali appare un dato certo, confermato tra l'altro dell'inserimento delle sue feste nel calendario religioso ufficiale, come è stato particolarmente sottolineato da Federica Fontana.

Della devozione per la Gran Madre, oltre che più marginalmente per altre cosiddette divinità orientali, ha trattato anche Palma Karković Takalić (*A contribution to the topography (and the interpretation) of the so-called oriental cults from the territory of Salona*), che ne ha considerato la declinazione provinciale illirico-dalmatica incentrando il suo contributo sul problema della topografia dei vari culti nel territorio di *Salona*. Qui, le testimonianze epigrafiche di devoti della *Mater Magna* sembrano indicare una dimensione culturale esclusivamente privata – individuale, di gruppi famigliari, di associazioni professionali – forse per una qualche identificazione con la grande dea-madre protettrice dei nuclei famigliari venerata nella *Venetia* e in *Histria*; la probabile presenza di un'*aedes* presso le sorgenti del fiume Jadro, in un contesto cioè pienamente rurale e fluviale, conferma l'originaria assenza di connotazioni propriamente civiche e urbane, che il culto risulta avere assunto soltanto nel II secolo.

Nel panorama complessivo delineato da Palma Karković Takalić, la dimensione extraurbana di questo come degli altri culti delle (poche) divinità 'straniere' attestate emerge come una caratteristica costante dell'area salonitana, che si presta a un utile confronto da un lato con altre realtà provinciali similmente connotate da un'urbanizzazione poco intensa o tardiva, dall'altro con quanto appare invece indicato dai dati epigrafici e archeologici da *Emona* considerati da Emanuela Murgia (*Sacra peregrina ad Emona*).

Qui il culto di *Mater Magna*, la cui provenienza aquileiese pare certa, risulta attestato in ambito esclusivamente urbano, forse in associazione con quello di Demetra; la presenza sia di personale addetto anche femminile, sia di un collegio di *dendrophori*, che erano coinvolti nelle feste celebrate in onore di *Attis*, sembra rimandare a strutture organizzative formalmente riconosciute a livello cittadino.

Anche il culto di Iside a *Emona* evidentemente manteneva il proprio status di *sacrum publicum*, che Emanuela Murgia ha potuto riconoscere grazie a materiali archeologici riconducibili alle celebrazioni isiache che coincidevano con i festeggiamenti imperiali per l'anno nuovo; una dimensione ufficiale di cui notoriamente non godeva il culto di Mitra, attestato con sicurezza a *Emona* da un'unica iscrizione che ne rivela l'associazione con *Silvanus*, ben nota in contesti medio-adriatici, e un/una dedicante il cui nome epico-rico resta tuttora problematico.

In un diverso contesto provinciale, la *Germania inferior*, il culto delle *Matrones* di cui si è occupata Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (*Les Matrones ubiennes et la colonie agrippinienne*) offre un esempio particolarmente interessante di contaminazione e/o integrazione fra elementi propri del sostrato indigeno con altri apportati dal processo di romanizzazione. Nel mondo germanico, alle *Matrones* (distinte dalle *Matres*, divinità tutelari di singole entità etnico-tribali non ancora giunte allo stadio ‘civico’) era riservato il ruolo di protettrici delle comunità etnico-territoriali evolute amministrativamente in *civitates*, come appunto quella degli Ubii, e il loro culto era organizzato per *curiae*, strutture istituzionali indigene – la cui denominazione originaria resta ignota, al pari di quella delle divinità stesse – che ne garantirono il trasferimento e la rifunzionalizzazione nel sistema religioso della *Colonia Agrippina* romana. Infatti, la ‘traduzione’ latina dei nomi delle divinità e delle strutture tradizionali della pratica devozionale assicurò la loro sopravvivenza, ancorata alla preesistente topografia culturale di cappelle multiple dislocate presso *villae* e *vici*. Espressione di quello che Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier definisce un ‘politeismo esacerbato’ a base territoriale, che solo nel II secolo riuscì a penetrare nei centri urbani, le antiche divinità femminili venerate dalla *civitas* degli Ubii entrarono ufficialmente nel *pantheon* coloniaro con il nome di *Matrones*, mantenendo nel passaggio la loro originaria funzione civica, come pure attributi e prerogative evidentemente riconoscibili anche per i non indigeni che risultano essere stati loro devoti.

La distinzione fra culti accolti tra i *sacra publica* mediante una procedura ufficiale di accettazione e integrazione tramite approvazione formale del senato e supervisione del collegio (quin)decemvirale, e altri accettati ma recepiti informalmente e perciò relegati all’ambito privato, appare operante anche per tutta l’età imperiale, durante la quale l’ingresso di nuove divinità nel sistema religioso dell’impero fu continuo, con processi di assorbimento articolati in forme e modalità anche estremamente differenziate a seconda dei vari contesti. La diffusione del culto di Mitra, mai inserito fra i *sacra publica* nonostante fosse regolarmente recepito e ampiamente praticato nell’impero, è stata considerata da Françoise Van Haepelen nella prospettiva della dislocazione dei mitrei ostiensi (*Au-delà du ‘modèle missionnaire’: la topographie mithriaque d’Ostie*), per lo più di dimensioni ridotte ma assai numerosi (almeno sedici), che le hanno consentito di riflettere sulla capacità di penetrazione e di radicamento di un culto ‘orientale’ e ‘misterico’ in un’importante città portuale italiana in età altoimperiale. A Ostia, la presenza capillare di piccoli sacelli dove Mitra poteva affiancare altre divinità, creati in edifici preesistenti, tutti a destinazione non residenziale (officine, stalle, sedi di *collegia*, *horrea*...), in spazi formalmente concessi da chi ne aveva la disponibilità, indica una frequentazione da parte di associazioni professionali o di vicinato, dunque di devoti di condizione modesta. Ma la topografia culturale ostiense risulta anche in grado di mostrare che i mitrei erano



riservati ai rispettivi gruppi di adepti, e non aperti a tutti; e che, probabilmente, il loro numero si era accresciuto per imitazione e gemmazione grazie a fondatori provenienti dai primi nuclei di devoti, e non a ‘missionari’ che dopo avere fatto proseliti fra i locali si sarebbero poi sparsi nell’impero. Inoltre, tale apparente facilità di diffusione del mitraismo, fra gente per lo più di bassa condizione, ha indotto Françoise Van Haeperen a ipotizzare che a Ostia ne avesse preso piede una versione semplificata, priva cioè delle procedure iniziatiche e dei riti misterici più lunghi e complessi: un aspetto che merita di essere tenuto presente anche nella valutazione della potenzialità espansiva di altri culti d’importazione.

Se considerata dal punto di vista delle pratiche funerarie, neppure l’appartenenza alla comunità ebraica di Roma, e dunque a un gruppo etnico-religioso generalmente ritenuto esclusivista, sembra avere prodotto isolamento o emarginazione. Dalla rilettura complessiva che Cinzia Vismara ha compiuto dei dati archeologici ed epigrafici relativi alle sei catacombe ebraiche romane finora note (*Ebrei a Roma*), nessuna delle quali in uso prima della fine del II secolo, emerge innanzitutto quanto l’utilizzo di spazi cimiteriali riservati sia stato tardivo, a fronte di una presenza ebraica in città attestata almeno dal 139 a.C. (VAL. MAX. 1.3.3). Risulta pertanto inevitabile pensare che per lungo tempo gli Ebrei abbiano utilizzato necropoli già esistenti, forse senza ulteriori distinzioni derivanti dalla loro *origo* (gli Ebrei romani provenivano per lo più da diverse comunità del Mediterraneo orientale) o dall’appartenenza a una delle sinagoghe di Roma (circa dodici attestate finora); e che abbiano continuato a farlo, magari acquistando lotti per famiglie o gruppi, anche quando iniziarono a costruire le proprie catacombe.

L’isolamento sociale e il conservatorismo culturale attribuiti alla comunità romana da una lunga tradizione di studi appaiono dunque sempre più come un *cliché* storiografico: i dati enucleati da Cinzia Vismara contribuiscono a delineare l’immagine di una comunità articolata al suo interno, con un’*élite* disposta all’integrazione e alla partecipazione alla vita cittadina, portatrice di una forte identità etnico-religiosa che non risulta avere costituito di per sé un problema.

Le relazioni presentate hanno nel complesso concorso a delineare una realtà di completa integrazione dei culti stranieri nella società romana: in alcuni casi, mediante sorveglianza attiva e controllo istituzionale diretto; in altri – la maggioranza – con una sostanziale accettazione, benché non formalizzata a livello ufficiale. A conclusione di questa breve sintesi non sembra inopportuno ricordare che tale predisposizione del mondo romano ad accogliere e assorbire la pluralità religiosa, almeno finché avvertita come non contrastante con l’ordine costituito, costituisce solo un aspetto, per quanto assai rilevante, di una generale capacità di appropriazione e di assimilazione che appare particolarmente evidente nella vicenda storica della letteratura latina, dalle origini ai



suoi esiti più maturi. Marco Fernandelli (Puluinar diuae geniale. *Sintesi culturali e ampliamento spirituale nel carme 64 di Catullo*) ne ha indicato un esempio significativo nel carme 64 catulliano, da lui analizzato esaustivamente e proposto come esito poetico di un processo di ellenizzazione culturale che poteva concretizzarsi tramite l'acquisizione di forme e contenuti della letteratura greca, i quali tuttavia venivano compensati da elementi 'romanizzanti'. Il carme, in realtà un piccolo *epos* sul tema mitologico delle nozze fra Peleo e Teti, combina generi diversi e fonde modelli poetici greci e latini; riveste contenuti greci con una patina romana e congiunge l'antichità mitica greca con l'attualità storica romana, dando luogo a una fusione perfetta fra poetica alessandrina e antropologia romana. Nella narrazione di Catullo, il rito romano arcaico della *confarreatio* applicato alle nozze mitiche dei personaggi greci costituisce l'esempio calzante di un procedimento che da Marco Fernandelli viene definito come una 'ricreazione', vale a dire una rielaborazione complessiva e profonda che è stata in grado di produrre esiti 'romani' del tutto autonomi e originali, e che appare a tutti gli effetti emblematica di una più generale e grandiosa operazione di sintesi culturale.

BIBLIOGRAFIA

BONNET, VAN HAEPEREN 2006

C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, *Franz Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain (réédition)*, Torino.

BROWN 1983

P. BROWN, *Il culto dei santi*, Torino.

BROWN 1988

P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino.

CUMONT 1906

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.

FILORAMO 2011

G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari.