

IL FR. 191 B. DELLE *MENIPPEE* DI VARRONE:
UNA TESTIMONIANZA TARDO-REPUBBLICANA
DEL CULTO DI ISIDE A ROMA?

Il fr. 191 Bücheler¹ di Varrone, appartenente alla menippea Γερωντο-διδάσκαλος e scritto in prosa², si apre con l'immagine dell'adunanza di una folla di donne da tutta quanta Roma, non sappiamo in quale luogo né per quale occasione. Segue poi la notazione di come l'uso di fiaccole di pino riveli "ancora" il carattere notturno di non meglio specificati *initia*, ai quali doveva far riferimento il contesto perduto del passo: <*vulgus*> *confluit mulierum tota Roma; quae noctu fieri initia solita etiam nunc pinea fax indicat*³.

Nonostante la proposta di mantenimento del testo tràdito avanzata da Oehler⁴, che interpreta l'espressione *mulierum tota Roma* come "quotquot sunt Romae mulieres", ritengo necessaria l'integrazione di un nominativo cui riferire il genitivo *mulierum*, poiché il costrutto proposto da Oehler risulta di fatto anomalo e privo di paralleli. Rispetto a congetture quali *turba*⁵ o *coetus*⁶ mi sembra preferibile *vulgus* di Buecheler⁷, che a sostegno di esso citava un altro frammento delle *Menippee*, il 146 B.: *vix vulgus confluit non Furiarum, sed puerorum atque ancillarum, qui omnes me bilem atram agitare clamitantis opinionem mihi insaniae meae confirmant*. L'ablativo *tota Roma* sarà un complemento di moto da luogo⁸, da intendere evidentemente nel senso di "da tutti i luoghi di Roma" verso un unico spazio, che è certo esso stesso Roma. È molto meno probabile che si tratti di un comple-

¹ Non. p. 112 M. (161 Lindsay): '*Fax*' pro *face*. Varro *Gerontodidascalo* "confluit... *indicat*".

² Il parere degli studiosi è unanime a questo proposito ed in effetti il testo tradito non sembra riconducibile a nessun tipo di struttura metrica.

³ Riproduco il testo dei codici con l'integrazione iniziale di *vulgus* proposta da Buecheler (vedi oltre n. 7).

⁴ Oehler 1844, 133. Condividono la sua interpretazione Bolisani 1936, 110; Della Corte 1953, 40 e Cèbe 1980, 834, mentre Deschamps 1976, II 50 accetta il testo dei codici interpretando *mulierum* come un genitivo partitivo indipendente con funzione di soggetto. Anche Astbury 2002², 34 sceglie di stampare il testo tràdito senza alcuna integrazione.

⁵ Cfr. Vahlen 1858, 80; Riese 1865, 142 e Lenkeit 1966, 57-58.

⁶ Müller 1888, 157.

⁷ Cfr. Buecheler 1865, 433 e Krenkel 2002, I 334.

⁸ Così Krenkel 2002, I 334 che traduce "es strömt die Menge der Frauen aus ganz Rom zusammen".

mento di stato in luogo⁹, perché sembra più opportuno connettere a *confluo* un'idea di moto piuttosto che di stato¹⁰.

Il riferimento finale ad una *pineax* è stato interpretato da una parte degli studiosi come allusione ad un contesto nuziale, poiché i cortei matrimoniali erano usualmente illuminati da fiaccole di pino, e a conforto di questa lettura del frammento è stato spesso citato un passo di Servio (*ecl.* 8.29), particolarmente significativo per il riferimento, in esso presente, ad una testimonianza tratta dagli *Aetia* di Varrone: *Varro in Aetiis dicit sponsas ideo faces praeire quod antea non nisi per noctem nubentes ducebantur a sponsis*. Questo parallelo è certo molto notevole, ma forse non decisivo: infatti nel fr. 191 B. *etiam nunc* suggerisce la continuità con un uso del passato, ma *initia* sembrerebbe piuttosto far riferimento alla fase iniziale di una cerimonia, e non ai suoi inizi storici. Per tentare di eliminare questa difficoltà *initia* è stato talora corretto in *initio*¹¹, ma si tratta a mio avviso di un intervento banalizzante. Non solo: anche se le ridotte dimensioni del frammento rendono evidentemente difficile qualsiasi tentativo di contestualizzazione, la corallità dell'immagine evocata mi sembrerebbe in effetti sovradimensionata in riferimento ad un matrimonio.

Una diversa interpretazione proposta per il passo è stata di metterlo in relazione con una cerimonia religiosa di carattere misterico: il termine *initia* potrebbe infatti riportare all'ambito religioso dell'iniziazione ai culti misterici¹² e le fiaccole di pino, oltre che per i cortei nuziali, erano tradizionalmente usate anche nella celebrazione di alcuni riti iniziatici. Per quanto riguarda l'identificazione degli eventuali rituali misterici ai quali l'ignoto parlante farebbe qui riferimento, e che tanto successo sembrerebbero riscuotere presso il pubblico femminile romano, tre sono state le ipotesi avanzate sino ad ora, e cioè che si possa trattare di riti in onore di Bacco¹³, di Cerere¹⁴ o di Iside¹⁵.

⁹ Cfr. Lenkeit 1966, 52 e Dahlmann 1981, 444 che traducono *tota Roma* "in ganz Rom".

¹⁰ Cfr. *ThLL*, s.v. *confluo*, IV 242-244 e *OLD*, s.v. *confluo*, 402 dai quali emerge come il verbo *confluo*, in riferimento ad esseri animati, si costruisca generalmente con complementi di moto da luogo o di moto a luogo; il *Thesaurus* cita solo tre casi, di epoca tarda, di costruzione di *confluo* con *in* + ablativo: Hier. *epist.* 77.11 e Marcell. *chron.* 94.9 e 97.35.

¹¹ Così Riccoboni 1579², 250; Vahlen 1858, 80; Riese 1865, 142; Brunetti 1874, 825 e Müller 1888, I 157. Riferiscono il frammento ad un contesto nuziale, ma senza intervenire sul testo tradito, Oehler 1844, 136 (che non esplicita il valore attribuito a *initia* né propone una traduzione del passo); Della Corte 1953, 40 (che traduce il passo come se leggesse *initio* e non *initia*) e Deschamps 1976, II 50 che traduce *initia* "ces débuts".

¹² Per questo valore di *initia* vedi *ThLL*, s.v. *initium*, VII 1, 1662 e *OLD*, s.v. *initium*, 913.

¹³ Cfr. Preller 1883, 368.

¹⁴ Cfr. Buecheler 1865, 433; Lenkeit 1966, 56-58; Cèbe 1980, 894-895 e Krenkel 2002, I 336.

In alcuni dei 18 frammenti superstiti della satira Γερωντοδιδάσκαλος è presente un'opposizione, esplicita o implicita, ma comunque piuttosto netta tra passato e presente, e cioè *tunc* e *nunc*, e cioè tra la *simplicitas* (fr. 186 B. *quotiens priscus homo ac rusticus Romanus inter nundinum barbaram radebat?*), il pudore (fr. 187 B. *novos maritus tacitulus taxim uxoris solvebat cingillum*) e la *pietas* (fr. 181 B. *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes*) della Roma del passato ed invece il lusso (fr. 183 B. *ubi graves pascantur atque alantur pavonum greges*) e la sfrontatezza (fr. 193 B., cit. *infra*) della Roma del presente. Credo che anche il fr. 191 B. sia da riferire alla corruzione del presente. Infatti negli altri frammenti l'opposizione tra passato e presente appare sottolineata, come è naturale attendersi, dall'alternanza temporale dei verbi (all'imperfetto o al perfetto per i passi relativi al buon tempo antico e al presente per quelli relativi alla corruzione appunto del presente); è quindi probabile che anche al fr. 191 B. i verbi al presente *confluit* e *indicat* si riferiscano ad un evento contemporaneo rispetto all'azione della satira.

Ora, come accade spesso nelle *Menippeae*, la datazione di questa satira è incerta. Sulla base di indizi interni Cichorius¹⁶ ha proposto di far risalire la sua composizione indicativamente al 71 a.C. e la sua ipotesi è stata generalmente accolta dagli studiosi¹⁷. A suo avviso la menzione, al fr. 197 B. *noctu cultro coquinari se traiecit – nondum enim [mihi] invecti erant cultelli empaestati e Bithynia*, di coltelli lavorati a sbalzo importati dalla Bitinia sarebbe da mettere in relazione con Nicomede, ultimo re di Bitinia, che alla sua morte (nel 74 a.C.) aveva lasciato le proprie ricchezze in eredità a Roma, dove erano probabilmente giunte nel 73 a.C. e dove Varrone avrebbe potuto vederle al suo rientro dalla Spagna nel 71 a.C. L'ipotesi di una datazione del componimento intorno al 71 a.C. troverebbe poi, secondo lo studioso, conferma anche in un'allusione alla rivolta di Spartaco (73-71 a.C.) individuabile al fr. 193 B.: *utrum oculi mei caecutiunt? An ego vidi servos in armis contra dominos?* A mio avviso, al fr. 197 B. la menzione di coltelli lavorati a sbalzo, indicati col grecismo *empaestati* per sottolinearne l'origine straniera, non è da mettere necessariamente in relazione con l'arrivo a Roma dell'eredità di Nicomede: si potrebbe infatti ipotizzare un più generico riferimento polemico all'uso di importare oggetti di lusso da una terra simbolo dello sfarzo e della mollezza orientali come la Bitinia. Per quanto riguarda invece il fr. 193 B., l'enfasi con cui si allude a dei servi in armi contro i padroni mi sembrerebbe rendere in effetti probabile il riferimento

¹⁵ Müller 1888, I 157.

¹⁶ Cichorius 1922, 213-214.

¹⁷ Così Lenkeit 1966, 85-86; Cèbe 1980, 844 e Krenkel 2002, I 348-349.

alla rivolta servile che più aveva preoccupato Roma, quella appunto di Spartaco, e per questo riterrei verisimile una datazione del componimento alla fine degli anni 70.

Se dunque in questo passo si ipotizza un'allusione a riti iniziatici molto diffusi tra la popolazione femminile romana nella tarda repubblica, e più precisamente negli ultimi anni 70 del I secolo a.C., si possono escludere, direi, i riti in onore di Bacco che, come è noto, dopo il *senatus consultus de Bacchanalibus* del 186 a.C., furono celebrati in modo estremamente più ridotto e certo non tale da coinvolgere un *vulgus mulierum* da tutta quanta Roma.

Maggiore plausibilità sembrerebbe avere l'identificazione con i riti iniziatici in onore di Cerere proposta da Buecheler¹⁸. La fiaccola di pino costituiva infatti uno degli emblemi della dea ed era tradizionalmente associata ai riti in suo onore: cfr. Ov. *fast.* 4.493 *illic accendit geminas pro lampade pinus / hinc Cereris sacris nunc quoque taeda datur*. A Roma già dalla fine del III secolo a.C. è attestato un culto iniziatico di Cerere riservato alle donne, il *sacrum anniversarium Cereris*, che faceva parte dei *peregrina sacra*, ovvero dei culti stranieri introdotti a Roma mantenendo il rituale straniero originario¹⁹: cfr. Festo p. 268 Lindsay '*Peregrina sacra*' *appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt †conata† aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Nel caso del culto iniziatico per Cerere, si trattava di un rituale ispirato ai *Thesmophoria* del culto greco: feste notturne riservate alle donne, nelle quali venivano commemorati, durante tre giornate, il ratto di Proserpina-Persefone, la sua lunga ricerca da parte della madre ed infine il suo felice ritrovamento. Ci sono però seri dubbi sulla possibilità che anche a Roma si trattasse di cerimonie notturne, almeno fino all'epoca augustea²⁰, poiché non si hanno testimonianze al riguardo. Nella *Aulularia* di Plauto²¹ vi è in effetti un riferimento a *vigiliae Cereris* durante le quali viene commesso uno *stuprum*, ma l'opinione prevalente tra gli studiosi²² è che

¹⁸ Buecheler 1865, 433.

¹⁹ Cfr. Lenormant 1887, 1078; Le Bonniec 1958, 400; Spaeth 1996, 103-107.

²⁰ Per quanto concerne l'epoca imperiale, da una testimonianza di Tacito sembrerebbe invece possibile ipotizzare l'esistenza di *pervigilia Cereris* sotto Nerone: *ann.* 15.44 *mox petita [a] dis piacula aditique Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata Iuno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebrare feminae, quibus mariti erant*.

²¹ Plaut. *Aul.* 36 e 795.

²² Vedi Ernout 1932, 195 n. 1 e Stockert 1983, 43.

Plauto abbia desunto dal proprio modello greco (che faceva forse riferimento ai *Thesmophoria*) piuttosto che dalla realtà romana una situazione tipica della commedia nuova: e cioè la violenza, durante una festa notturna, su una vergine che resta incinta.

A conforto della propria ipotesi, e a dimostrazione del carattere notturno dei riti misterici celebrati a Roma in onore di Cerere, Buecheler cita un passo del *De legibus*²³ relativo ai riti di iniziazione riservati alle donne nel quale viene sottolineata l'opportunità che questi si svolgano di giorno, in riferimento anche ad analoghe misure repressive assunte in Grecia nei confronti di rituali notturni: Cic. *leg. 2.37 quibus* (sc. *legibus Romanis*) *perfecto diligentissime sancendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animadversio<que> declarat. Atque omnia nocturna – ne nos duriores forte videamur – in media Graecia Pagondas [Meursius: Diagondas mss.] Thebanus lege perpetua sustulit. Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes (Ar. *Horai* test. 2 K.-A.) facetissimus poeta veteris comoediae vexat, ut apud eum Sabatius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur.* Ora, in questo passaggio le *nocturnae pervigilationes* segnalate da Buecheler non sono da riferire, direi, al culto di Cerere, come indica lo studioso, bensì al culto dei nuovi dei attaccati da Aristofane. Ciò che conta in questo passo, mi pare, è piuttosto il fatto che la frase in cui si fa riferimento alla modalità romana di celebrare Cerere si lega strettamente al concetto della convenienza della piena luce nei rituali femminili: se ne ricava infatti con sostanziale sicurezza che i riti per Cerere, a Roma, conformi all'uso romano, si tenevano in pieno giorno²⁴.

Del resto, se in questo frammento varroniano il riferimento alla realtà contemporanea implica una sfumatura polemica, come sembra, e come ci dobbiamo aspettare dal poeta menippeo, sempre insoddisfatto del presente, riterrei poco probabile un'allusione qui ai misteri in onore di Cerere, perché a Roma non si hanno, a mia conoscenza, testimonianze di ostilità nei confronti degli *initia Cereris*, né l'ampia partecipazione delle donne romane ad essi viene mai rilevata polemicamente²⁵. Anzi, Cicerone nel passo delle *Leggi* appena citato sembrerebbe portare a modello di culto femminile

²³ Buecheler 1865, 433, cfr. anche Krenkel 2002, I 336.

²⁴ Cfr. anche du Mesnil 1879, 117. Dyck 2004, 354 nel commento a questo passo si limita invece a notare come esso possa essere citato tra le testimonianze del carattere prettamente femminile del culto di Cerere a Roma.

²⁵ Cfr. Le Bonniec 1958, 438 e Spaeth 1996, 12-13 e 103-123.

corretto proprio l'iniziazione delle donne in uso a Roma per i riti di Cerere. Così più tardi Giovenale, nella sesta satira, per illustrare la corruzione ampiamente diffusa tra le donne romane del suo tempo afferma che poche sono ormai degne di toccare le bende sacre di Cerere: della dea, quindi, il cui culto era considerato emblema e garanzia di moralità per le matrone²⁶.

Non condivido neppure l'opinione di Cèbe²⁷ che, pur riconoscendo come a Roma i *sacra Cereris* non si siano probabilmente mai svolti di notte, ritiene che Varrone qui o compia l'inesattezza di pensare, suggestionato dall'uso rituale di fiaccole di pino, che a Roma in passato questi misteri avessero carattere notturno o faccia riferimento all'antico rituale notturno greco. La ben nota conoscenza antiquaria di Varrone rende poco probabile l'ipotesi di un'inesattezza così evidente da parte sua, né penso che un riferimento all'uso greco di cerimonie notturne sarebbe stato particolarmente pertinente in una polemica sul culto di Cerere nella Roma contemporanea, se le matrone romane avevano pudicamente innovato il rituale originario greco, preferendo ad esso riti di iniziazione diurni.

A conforto dell'ipotesi di un riferimento, in questo frammento, ai misteri di Cerere, Cèbe²⁸ cita anche un altro passo del *De legibus* di Cicerone e un passo del *De re rustica* di Varrone nei quali viene stabilito per così dire un legame privilegiato tra l'uso del termine *initia* ed i riti in onore di Cerere: Cic. *leg.* 2.36 (in riferimento ai misteri eleusini) *initia, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus* e Varro *rust.* 3.1.5 *initia vocantur potissimum ea quae Cereri fiunt sacra*. Entrambi questi passi si riferiscono però ai misteri eleusini in onore di Demetra-Cerere e non a riti celebrati a Roma: se infatti ciò è affermato esplicitamente nel passo ciceroniano, in Varrone è la menzione di *porci* a render sicuro un riferimento al culto greco di Cerere, poiché a Roma venivano offerte alla dea solamente delle scrofe²⁹.

Per quanto riguarda l'interpretazione del fr. 191 B., riprenderei piuttosto una proposta di Lucian Müller che aveva ipotizzato, in riferimento alla prima parte del frammento, un'allusione al culto di Iside postulando però la presenza di una lacuna dopo *Roma* e riferendo la seconda parte del passo ad un contesto nuziale³⁰. A differenza di Müller, estenderei però il riferimento al culto isiaco, ed in particolare ai suoi riti di iniziazione notturni, all'intero

²⁶ Iuv. 6.50 *paucae adeo Cereris vittas contingere dignae*.

²⁷ Cèbe 1980, 587.

²⁸ Cèbe 1980, 895 n. 336.

²⁹ Vd. Le Bonniec 1958, 426-429.

³⁰ Müller 1888, I 157 "cum neque confluendi verbum cum genetivo iunctum possit tolerari, nec sequentia, quibus nuptiarum veterum Romanarum ritus perscribuntur, ullo modo coeant cum prioribus, quae ad Isidis sacra vel ad alia spectant sollemnia, apparet hic quaedam hausta, illa autem quae secuntur ad alium pertinere locum Varronis atque priora".

frammento, senza limitarlo alla prima parte di esso. Infatti dalle *Metamorfosi* di Apuleio, un testo che non mi sembra sia stato ancora usato per interpretare questo frammento varroniano, si ricava che le cerimonie iniziatiche della dea egizia si svolgevano (almeno in parte) di notte. In un passo del libro finale il protagonista Lucio afferma: (*met.* 11.21) *summisque precibus primum sacerdotem saepissime conveneram petens ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*, e poi facendo riferimento, anche se in un linguaggio criptico ed allusivo, alla propria iniziazione: (*met.* 11.23) *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*³¹.

L'ipotesi di un'allusione ai misteri di Iside nel fr. 191 B., suggerita da Müller senza però un'argomentazione a supporto, non è stata ripresa da nessuno studioso successivo e contro di essa sono stati adottati principalmente due argomenti³²: l'assenza di attestazioni dell'utilizzo del termine *initia* in riferimento al culto di Iside e l'assenza di attestazioni di un utilizzo rituale di fiaccole.

In riferimento al primo argomento sottolineerei come nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio il verbo *initio* venga usato in modo ricorrente per indicare l'iniziazione al culto isiaco³³: mi sembra dunque plausibile che in questo frammento varroniano potessero essere designati come *initia* i riti ai quali *initiabantur* i fedeli di Iside. *Initia* sarebbe qui il corrispettivo latino del greco *teletae* usato da Apuleio.

Alla seconda argomentazione, relativa all'assenza di un uso rituale di fiaccole nelle cerimonie isiache, si può obiettare che, sempre nel testo di Apuleio, la fiaccola riveste invece un preciso ruolo liturgico durante il rituale di iniziazione del protagonista che, nella parte diurna della cerimonia, si descrive nell'atto di brandire appunto una *fax* (anche se non viene specificato se sia una *pineax*): *met.* 11.24 *manu dextera gerebam flammis adultam facem*. Ipotizzerei poi un riferimento all'uso rituale di torce destinate a rischiare a giorno la notte anche in Apul. *met.* 11.23 (precedentemente citato) che fa parte della descrizione della fase notturna del rituale di iniziazione³⁴ e del resto, come nota Griffiths³⁵, le torce appaiono attributi

³¹ Come nota Griffiths 1975, 278 il carattere notturno dei riti di iniziazione di Iside e Serapide sembrerebbe confermato dal fatto che varie cerimonie in onore di queste divinità, testimoniate in diverse città egizie, si svolgevano appunto di notte.

³² Cfr. Lenkeit 1966, 56 n. 1 e Cèbe 1980, 896.

³³ Apul. *met.* 11.10 *tunc influunt turbae sacris divinis initiatae*; 11.17 *qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati*; 11.19 *crebris imperiis sacris suis me, iam dudum destinatum, nunc saltem censebat initiari*; 11.21 *petens ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*; 11.26 *plenissime iam dudum videbar initiatus*.

³⁴ Così sembrerebbe interpretare anche Griffiths 1975, 303-306.

³⁵ Griffiths 1975, 314 nel commento ad Apul. *met.* 11. 24 (cit. *supra* nel testo).

tipici dei sacerdoti isiaci nelle scene di culto. Citerai infine anche un passo di Lattanzio che sembrerebbe stabilire un parallelo tra l'uso di fiaccole nel culto misterico (notturno) di Cerere eleusina e in quello di Iside³⁶: *epit.* 18.7 *his* (sc. *sacris Isidis*) *etiam Cereris simile mysterium est, in quo facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur.*

Cèbe³⁷ ritiene che un riferimento al culto isiacico in questo passo non sarebbe accettabile neppure da un punto di vista cronologico, perché il culto di Iside, penetrato a Roma già nel tardo periodo repubblicano, fu di fatto accettato a livello ufficiale, dopo strenue lotte col senato, solo negli ultimi anni del I sec. a.C. e, secondo lo studioso, all'epoca della composizione della satira, non poteva avere ancora una gran presa sulla massa. Da una testimonianza di Varrone stesso, citata da Tertulliano in due diverse opere, apprendiamo però come già in un'epoca precedente al 58 a.C. vi fossero stati dei provvedimenti emanati dal senato contro l'erezione di altari della dea egizia sulla rocca capitolina³⁸: Varro *div.* 1 fr. 46a C. = Tert. *nat.* 1.10.17 *Serapem et Isidem et Arpocratem et Anubem prohibitos Capitolio* (Varro *commemora* <τ>) *eorumque <aras>*³⁹ *a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum vix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potioem habuit senatus censuram quam impetum vulgi et aras institui prohibuit* e Varro *div.* 1 fr. 46b C. = *apol.* 6.8 *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, Piso et Gabinius consules eversis etiam aris eorum abdicaverunt.* Questo farebbe pensare ad una diffusione piuttosto ampia del culto isiacico già a quest'epoca, almeno tra i ceti meno elevati della popolazione, e tale diffusione doveva essere sentita da parte dell'aristocrazia come una minaccia per la stabilità sociale. Se quindi già prima del 58 a.C. i fedeli di Iside avevano osato elevarle degli altari all'interno del *pomerium* e addirittura sul Campidoglio, nella *curia deorum*⁴⁰, mi sembrerebbe possibile supporre che intorno al 70 a.C., probabile epoca di composizione della satira, il culto isiacico avesse a Roma una diffusione ed una popolarità sempre più allarmanti, e che potesse essere quindi già guardato con sospetto e con crescente ostilità dall'élite al potere, della quale Varrone si farebbe qui portavoce.

³⁶ In realtà forse nel culto di Iside l'utilizzo di fiaccole sarebbe penetrato proprio per influsso del culto di Cerere eleusina, cfr. Malaise 1972, 234 che cita a questo proposito Wittmann 1938, 115.

³⁷ Cèbe 1980, 895-896.

³⁸ Malaise 1972, 365-377.

³⁹ Integrazione di Godefroy, accolta sia da Agahd 1898, 161 che da Cardauns 1976, I 33 (<statuas> Rigault, <aedes> Hartel).

⁴⁰ Tert. *apol.* 6.8.

Inoltre, anche se il culto di Iside di fatto era aperto sia agli uomini che alle donne, è noto il suo particolare successo presso il pubblico femminile romano, testimoniato da varie fonti⁴¹: vd. Tib. 1.3.23-32; Prop. 4.5.34; Ov. *am.* 1.8.74, 2.2.25-26, 2.13.7-18; Iuv. 6.522-529; Mart. 8.81. A mio avviso quindi, con una certa esagerazione, Varrone avrebbe potuto affermare in questo frammento che le donne accorrevano da tutta Roma ai misteri di Iside e che ancora al suo tempo la fiaccola di pino rivelava come i riti iniziatici in onore della dea fossero soliti esser celebrati di notte. Attribuirei ad *indico* il valore pregnante di “rivelare, svelare” che questo verbo può avere in relazione ad azioni segrete o criminose⁴² e che mi sembrerebbe adattarsi bene al contesto dei riti iniziatici di Iside che avvenivano di notte e che, per la partecipazione di donne o, forse ancor di più, per la promiscuità di uomini e donne, potevano essere considerati non solo segreti e misteriosi, ma anche turpi.

La lettura isiaca che propongo in relazione al fr. 191 B. impone una riflessione sul valore in questo passo di *etiam nunc*, oggetto di varie interpretazioni da parte degli studiosi. Infatti, mentre Cèbe⁴³ ritiene opportuno vedere nel frammento uno scarto temporale, appunto sottolineato da *etiam nunc*, tra un uso attuale di fiaccole in pieno giorno e un uso antico di fiaccole rese necessarie da cerimonie notturne, Lenkeit e Dahlmann⁴⁴ ritengono invece che *etiam nunc* sottolinei piuttosto una continuità tra passato e presente nell'uso di fiaccole per rituali notturni. Entrambe queste interpretazioni si prestano però, io credo, ad alcune obiezioni.

Nel caso prospettato da Cèbe, in questo frammento si avrebbe infatti un riferimento ad una cerimonia un tempo notturna, ma nella Roma ‘moderna’ pudicamente celebrata di giorno e ciò mi sembrerebbe in contrasto con il giudizio negativo che, come abbiamo visto, sembra investire tutti i frammenti di questa satira relativi al presente. In particolare il fr. 181 B. *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes* indurrebbe proprio ad attendersi, per contrasto, una denuncia della corruzione e della impudicizia delle cerimonie religiose ‘moderne’; il confronto poi con il passo del *De legibus* di Cicerone (2.37), precedentemente citato e relativo all'opportunità di celebrare di giorno i riti iniziatici femminili, mi sembrerebbe rendere poco

⁴¹ Si potrebbe però trattare di un'immagine deformata della realtà, poiché le testimonianze epigrafiche sembrerebbero dimostrare anche un'ampia (e forse preponderante) partecipazione maschile, cfr. Beard–North–Price 1998, II 301-302.

⁴² *OLD*, s.v. *indicō*, 882 e *ThLL*, s.v. *indico*, VII 1, 1155 “sensu artiore, i. q. res tectas, obscuras, scelestas (vel aliquem talia agentem) indicio (testimonio, accusatione sim.) deferire, prodere”.

⁴³ Cèbe 1980, 896-897.

⁴⁴ Lenkeit 1966, 58 e Dahlmann 1981, 444, che traducono *etiam nunc* “immer noch”.

probabile che nella polemica nei confronti di un culto potesse essere sottolineato il suo carattere non più notturno, ma diurno, perché quest'evoluzione doveva apparire come un elemento positivo e non certo negativo. D'altra parte, se nel fr. 191 B. non si ipotizza una discrepanza tra usi del passato ed usi moderni, risulta difficile spiegare perché mai dovrebbe esservi bisogno di un particolare dettaglio (l'uso di fiaccole di pino) per rivelare ciò che è attuale, e quindi visibile o noto a tutti.

A questo riguardo riterrei utile proporre un confronto con alcune testimonianze, derivate ancora una volta dal libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio, dalle quali risulta evidente come l'uso di fiaccole fosse caratteristico, oltre che delle iniziazioni notturne, anche dei rituali diurni in onore di Iside: vd., oltre a *met.* 11.24 (citato in precedenza) che si riferisce alla parte diurna del rituale di iniziazione, anche due passaggi che fanno riferimento alla cerimonia, di carattere parimenti diurno, del *Navigium Isidis*, durante la quale i fedeli sfilavano in processione con lampade e fiaccole, *met.* 11.9 *magnus praeterea sexus utriusque numerus lucernis, taedis, cereis et alio genere facticii luminis siderum caelestium stirpem propitiantes*, e il sommo sacerdote stesso compiva il rito di purificazione previsto dal cerimoniale brandendo una fiaccola luminosa, *met.* 11.16 *summus sacerdos taeda lucida (...)* (*sc. navem*) *purissime purificatam deae nuncupavit dedicavitque*.

Poiché, come abbiamo visto, a Roma i "misteri di Cerere", riservati alle donne, sembrano aver sempre avuto un carattere diurno, a differenza del rituale notturno greco originario, ipotizzerei in riferimento al fr. 191 B. una polemica, da parte di Varrone, nei confronti della diffusione di rituali diurni isiaci nei quali l'uso di fiaccole denunciava però il carattere (ancora) notturno che, anche dopo la loro introduzione a Roma, continuava a connotare le iniziazioni in onore della dea egizia.

Il monito del poeta riguarderebbe quindi a mio avviso un uso di fiaccole nei rituali diurni in onore di Iside, visibile e noto a tutti, ma che sarebbe spia di una realtà forse meno nota e certo più sordida, legata ad ambigui riti di iniziazione notturni che neppure dopo la loro introduzione a Roma erano stati convertiti totalmente in cerimoniali diurni. I *sacra Isidis* diurni, ma caratterizzati da fiaccole di pino ancora destinate a rischiarare anche rituali notturni considerati dalla dubbia moralità, potevano essere forse confrontati in questa satira, ma si tratta ovviamente di un'ipotesi indimostrabile e che mi limito a proporre *exempli gratia*, con i *sacra Cereris*, anch'essi caratterizzati dall'uso di fiaccole di pino, non più però destinate, a Roma, ad illuminare cerimonie di carattere notturno, secondo il rituale greco originario, ma solo 'casti' *initia* diurni *ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat* (*Cic. leg.* 2.37, cit. *supra*).

Questo confronto potrebbe esser stato eventualmente suggerito, oltre che dalla somiglianza dei rituali di Cerere e di Iside sottolineata dal passo di Lattanzio citato in precedenza, anche dall'identificazione, comune nel mondo greco a partire da Erodoto (2.59), tra Demetra Eleusina e Iside. In Varrone infatti la sottolineatura delle profonde differenze tra il casto rituale romano in onore di Cerere e i notturni (e ambigui?) *initia* di Iside avrebbe potuto avere forse lo scopo di mostrare l'impossibilità di una sovrapposizione, a Roma, tra Cerere, dea nazionale, e Iside, dea straniera priva di un riconoscimento ufficiale, così da evitare che questa identificazione potesse essere usata come mezzo di integrazione della dea egizia all'interno del pantheon degli dei romani⁴⁵.

Firenze/Lausanne

ALESSANDRA ROLLE

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- R. Agahd, *M. Terenti Varronis antiquitates rerum divinarum libri I XIV XV XVI*, "Jahrbuch für classische Philologie" 24, 1898, 137-220.
- R. Astbury, *M. Terentius Varro. Saturarum Menippearum Fragmenta*, München-Leipzig 2002².
- M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome, I: A History, II: A Sourcebook*, Cambridge 1998.
- E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Padova 1936.
- F.A. Brunetti, *M. Terenzio Varrone. Libri intorno alla lingua Latina riveduti, tradotti, annotati da P. Canal. Frammenti tradotti e annotati da F. A. B.*, Venezia 1874.
- F. Buecheler, *Über Varros Satiren*, "RhM" 20, 1865, 401-443.
- B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum, I: Die Fragmente; II: Kommentar*, Mainz-Wiesbaden 1976.
- J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, V, Roma 1980.
- C. Cichorius, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Berlin 1922.
- H. Dahlmann, recensione a Cèbe, "Gnomon" 53, 1981, 440-445.
- F. Della Corte, *Varronis Menippearum fragmenta*, Genova 1953.
- L. Deschamps, *Étude sur la langue de Varron dans les satires Ménippées*, I-II, Paris 1976.
- A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Legibus*, Ann Arbor 2004.
- A. Ernout, *Plaute, I: Amphitryon, Asinaria, Aulularia*, Paris 1932.
- J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, 'EPRO' 39, Leiden 1975.
- W.A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae, I-IV*, St. Katharinen 2002.

⁴⁵ A questo proposito si potrebbe citare ancora una volta un passaggio del libro finale delle *Metamorfosi* di Apuleio nel quale il protagonista Lucio invocando Iside ricorda in primo luogo proprio la sua identificazione con Cerere eleusina: 11.2 *regina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, vetustae glandis ferino remoto pabulo, miti commonstrato cibo nunc Eleusiniam glebam percolis (...)*.

- H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
- P. Lenkeit, *Varros Menippea 'Gerontodidaskalos'*, Köln 1966.
- F. Lenormant, *Ceres*, in C. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* I 2, Paris 1887, 1021-1078.
- M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 'EPRO' 22, Leiden 1972.
- A. du Mesnil, *M. Tulli Ciceronis De legibus libri tres*, Leipzig 1879.
- L. Müller, *Noni Marcelli compendiosa doctrina*, I-II, Leipzig 1888.
- F. Oehler, *M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Quedlinburg 1844.
- L. Preller, *Römische Mythologie*, II, Berlin 1883.
- A. Riccoboni, *De Historia commentarius. Cum fragmentis... M. Terentii Varronis*, Basel 1579².
- A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Leipzig 1865.
- B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996.
- W. Stockert, *Plautus. Aulularia*, Stuttgart 1983.
- J. Vahlen, *In M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquias coniectanea*, Leipzig 1858.
- W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart 1938.

ABSTRACT.

In favour of the Isiac reading of the fr. 191 B. of Varro's *Menippean Satires*, which was suggested by Lucian Müller with no argumentation and never gained wide recognition, some parallel texts may be adduced, particularly from Book XI of the *Metamorphoses* by Apuleius. I propose a reading of the fragment as Varro's polemic against the great popularity with the Roman matrons of nocturnal initiations in honour of Isis, whose moral standard was commonly regarded as doubtful.

KEYWORDS.

Varro's *Menippean Satires*, Isiac cult, women's initiations, Apuleius' *Metamorphoses*, intertextuality.