

Nell'immaginario comune la Roma imperiale ha assunto a lungo il ruolo di centro del mondo che essa stessa dominava: un centro così forte da imporre fino alle più lontane periferie i propri modelli organizzativi (politici, sociali, economici), il proprio sistema culturale, le proprie pratiche di vita. Ma un vivace dibattito sviluppatosi negli scorsi decenni ha messo in discussione l'impostazione classica del problema e ha richiamato l'attenzione su forme di interazione dialettica fra l'*Urbs* e i 'centri minori' delle province. Questo dibattito, che ha portato alla riformulazione del tradizionale paradigma romanocentrico, ha visto come protagonisti soprattutto storici e archeologi. Più recentemente, il contributo degli storici della letteratura ha mostrato come l'analisi dei testi letterari aiuti a differenziare punti di vista 'centrali' e 'periferici', e nello stesso tempo ha messo in luce la pluralità di declinazioni dei concetti di centro e periferia, corrispondenti a categorie non solo spaziali, ma anche sociali ed esistenziali.

Alessia Bonadeo, prof. associata di Lingua e letteratura latina presso l'Università di Pavia, studia i rapporti tra scienza antica e mito (cf. i voll. *Mito e natura allo specchio. L'eco nel pensiero greco e latino*, 2003 e *Iride: un arco tra mito e natura*, 2004), la poesia erotica latina e la produzione d'occasione di età flavia con particolare riguardo a Stazio (cf. i voll. *L'Hercules Epitrapezios Novi Vindicis*, 2010 e *Stazio alla moglie Claudia. Riflessioni in margine a silv. 3,5*, 2021).

Alberto Canobbio è prof. associato di Lingua e letteratura latina presso l'Università di Pavia. Si è interessato in primo luogo di Marziale: tra i suoi lavori si segnalano il commento al libro V (con edizione critica del testo) e una monografia di carattere anche storico-giuridico (*La lex Roscia theatralis e Marziale, il ciclo del libro V*). Altri suoi interessi sono la poesia latina arcaica e lo studio dell'epistolario di Plinio il Giovane dal punto di vista intertestuale.

Elisa Romano è prof. ordinaria di Filologia classica presso l'Università di Pavia. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la storia della cultura nella tarda repubblica romana e in età augustea (con particolare attenzione a Lucrezio, Cicerone, Varrone, Orazio) e i testi scientifico-tecnici latini: in quest'ambito ha pubblicato una monografia su Vitruvio e un commento al *De architectura*, oltre a una monografia sulla letteratura medica nel I secolo d.C.

In copertina:
Pianta di Roma con figure di Giove, Marte, Apollo e Minerva. Palazzo Pubblico, Siena, Italia.
Foto Scala, Firenze



Euro 29,00



In vendita sui principali
bookstore online e su
egeaonline.it

www.paviauniversitypress.it

BONADEO · CANOBBIO · ROMANO

Centro e periferia nella letteratura di Roma imperiale

a cura di
ALESSIA BONADEO · ALBERTO CANOBBIO · ELISA ROMANO

Centro e periferia nella letteratura di Roma imperiale

PaviaUniversityPress



ACADEMICS



a cura di

ALESSIA BONADEO · ALBERTO CANOBBIO · ELISA ROMANO

Centro e periferia nella letteratura di Roma imperiale

PaviaUniversityPress



Per la presente pubblicazione si è ottenuto un cofinanziamento da parte del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia (Fondi FAR).

Copertina: Cristina Bernasconi, Milano
Impaginazione: Alberto Bellanti, Milano

Copyright © 2022 EGEA S.p.A.
Via Salasco, 5 - 20136 Milano
Tel. 02/5836.5751 - Fax 02/5836.5753
egea.edizioni@unibocconi.it - www.egeaeditore.it

Tutti i diritti sono riservati, compresi la traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione, la comunicazione al pubblico e la messa a disposizione con qualsiasi mezzo e/o su qualunque supporto (ivi compresi i microfilm, i film, le fotocopie, i supporti elettronici o digitali), nonché la memorizzazione elettronica e qualsiasi sistema di immagazzinamento e recupero di informazioni. Per altre informazioni o richieste di riproduzione si veda il sito www.egeaonline.it/fotocopie.htm.

Date le caratteristiche di Internet, l'Editore non è responsabile per eventuali variazioni di indirizzi e contenuti dei siti Internet menzionati.

Pavia University Press
info@paviauniversitypress.it – www.paviauniversitypress.it

Prima edizione: gennaio 2022
ISBN volume 978-88-6952-140-9

Stampa: Logo S.r.l. – Borgoricco (PD)

Indice

PRESENTAZIONE	VII
CENTRE, MARGES ET RECOINS: LE RAPPORT COMPLEXE DE L'IMAGINAIRE DES ROMAINS AU CENTRE ET À LA PÉRIPHÉRIE	1
J. Thomas	
PROCRIS DANS L'ÉPOPÉE ET DANS LA MYTHOGRAPHIE: CENTRE OU PÉRIPHÉRIE?	13
N. Villagra	
LINGUA, INSTITUTIS, LEGIBUS: LA REPRÉSENTATION DES CULTURES PÉRIPHÉRIQUES DANS L'HISTORIOGRAPHIE LATINE	27
P. François	
'DIMMI COSA NON MANGI E TI DIRÒ CHI SEI'. TABÙ ALIMENTARI E CULTI DI PERIFERIA NELLA ROMA IMPERIALE	49
A. Rolle	
CENTRE ET PÉRIPHÉRIE DANS LE STOÏCISME ROMAIN. LE MOI ET LE MONDE, OU L'UTILITÉ SOCIALE DU SAGE SELON SÉNÈQUE (<i>DE OTIO</i>)	63
J. Dross	
METTRE LA GRÈCE À DISTANCE: LA DÉMARCHÉ NORMATIVE DE VITRUVÉ	77
M. Courrént	
LENTULUS, CAMILLE ET LE SÉNAT DANS LA <i>PHARSALE</i> , OU LA CENTRALITÉ DE ROME À L'ÉPREUVE DE LA GUERRE CIVILE	87
F. Galtier	
<i>HIC SUNT DRACONES</i> . TRANSGRESSION DES LIMITES DANS LE <i>BELLUM CIVILE</i> DE LUCAIN (L'ÉPISODE DES SERPENTS LIBYENS)	103
L.M.G. Cerqueira	
CENTRE ET PÉRIPHÉRIE: POUR UNE LECTURE POLITIQUE DE PLINE L'ANCIEN	117
V. Naas	

CENTRO E PERIFERIA, MA IN CHE SENSO? LA DIALETTICA ROMA-NAPOLI IN STAT. <i>SILV.</i> 3,5 A. Bonadeo	131
PERIFERIE DEI PATRONI NELL'EPIGRAMMA DI MARZIALE E. Merli	143
LA PERIFERIA COME VALORE: LE VILLE DI PLINIO IL GIOVANE TRA REALTÀ, RETORICA E METALETTERATURA A. Canobbio	163
LE RETOUR DE L'EXILÉ: VARIATIONS SUR UN THÈME DÉCLAMATOIRE D. van Mal-Maeder	177
LES <i>BITHYNIKA</i> ET LA QUESTION DES IDENTITÉS D'ARRIEN S. Barbara	193
GOUVERNER L'EMPIRE DEPUIS LA PÉRIPHÉRIE: RÉFLEXION SUR LES CÉSARS «CENTRIFUGES» DANS L' <i>HISTOIRE ROMAINE</i> DE CASSIUS DION M. Platon	207

‘Dimmi cosa non mangi e ti dirò chi sei’.

Tabù alimentari e culti di periferia nella Roma imperiale

ALESSANDRA ROLLE *

The purpose of this article is to investigate the role of dietary laws in the stigmatisation of Egyptian and Jewish cults in pagan Latin literature during the imperial period. The essay shows that their different dietary restrictions represent indeed a common reason for attacks and derisions by Latin authors, such as Juvenal, Tacitus, Petronius. These authors seem to fear the distance of these two foreign cults from Roman religion and thus the difficulty of their real integration in the Roman tradition.

Keywords: Latin literature, imperial Rome, Roman religion, Egyptian cult, Jewish cult, dietary laws, Juvenal, Tacitus, Macrobius, Pliny the Elder, *Satyrice*

Con il presente contributo¹ intendo analizzare il ruolo rivestito dal tema dei tabù alimentari nella stigmatizzazione di due culti di periferia, quello ebraico e quello egizio, nella letteratura latina pagana di età imperiale. Adotto l'espressione 'culti di periferia', non solo perché si tratta di due religioni provenienti da aree periferiche dell'impero, ma anche perché entrambe appaiono connotate nelle fonti latine da caratteri identitari forti, percepiti come estranei, e spesso ostili, rispetto al potere centrale di Roma e alla sua tradizione religiosa.

Nella letteratura latina, a differenza di quanto avviene per esempio in ambito greco,² Egizi ed Ebrei non risultano mai espressamente associati tra loro, nemmeno per le loro interdizioni alimentari considerate a Roma parimenti bizzarre e biasimevoli.³ Credo però sia lecito e utile associarli nella nostra analisi in quanto i (diversi) tabù alimentari da questi seguiti forniscono un comune motivo di attacco e di derisione nei loro confronti da parte degli autori latini.

* Université de Lausanne, alessandra.rolle@unil.ch

1. Ad Anna Angelini, Christophe Nihan e Giuseppina Lenzo devo il primo stimolo a investigare il tema dei tabù alimentari egizi ed ebraici nella letteratura latina. Tengo poi a ringraziare tutti i partecipanti al convegno pavese che ha visto la presentazione di una prima versione di questo contributo, e in particolare Elisa Romano, per la gentile accoglienza e l'impeccabile organizzazione, ed Elena Merli, per alcuni interessanti spunti di approfondimento. Sono particolarmente grata a Mario Citroni per la rilettura della versione definitiva di questo testo e per i suoi sempre preziosi consigli.

2. Vedi e.g. Plut. *Quaest. conv.* 4,4,4 - 4,6,2 = *Mor.* 669d-672c; Arr. *Epict.* 1,11,12-13; Sext. Emp. *Phyrron.* 3,222-223.

3. Come vedremo questa idea sembra essere implicitamente suggerita solo in un passo delle *Historiae* di Tacito.

L'unico caso in cui questi due culti appaiono esplicitamente accomunati a Roma è in occasione della repressione messa in atto nei loro confronti da Tiberio nel 19 d.C. e che conosciamo attraverso le testimonianze di Tacito (*ann.* 2,85,4: *actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis, factumque patrum consultum*)⁴ e di Svetonio (*Tib.* 36,1: *externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit*).⁵ Da Seneca apprendiamo come uno degli indizi usati per individuare gli adepti di questi culti proibiti fosse proprio l'osservanza di tabù alimentari connessi all'astinenza da certi animali. Per questo motivo egli, giovane seguace della scuola dei Sestii, avrebbe allora rinunciato al regime di vegetarianismo che aveva abbracciato un anno prima, assecondando così in particolare il volere del padre che, a suo dire, non temeva tanto false accuse a suo danno, quanto principalmente detestava la filosofia (*epist.* 108,22): *in primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat. alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia*.⁶

Nella satira 15 Giovenale attacca violentemente la religione egizia (parla di *demens Aegyptos*) e critica con toni aspramente derisori il suo teriomorfismo.⁷ Nella sua polemica nei confronti delle barbare superstizioni d'Egitto, egli fa sarcasticamente riferimento anche ad alcune interdizioni alimentari (vv. 9-13): *porrum et caepe nefas violare et frangere morsu / (o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis / numina!), lanatis animalibus abstinet omnis / mensa, nefas illic fetum iugulare capellae: / carnibus humanis vesci licet*.⁸ La menzione degli 'assurdi' tabù alimentari seguiti in Egitto permette al poeta di introdurre l'oggetto della satira: un orribile episodio di cannibalismo che sarebbe avvenuto durante una rissa tra due città vicine, Ombos e Tenthrya.⁹

La volontà polemica di questi versi di Giovenale è evidente e la critica del poeta nei confronti della religione egizia si attacca a due aspetti di essa che sono sentiti come strettamente correlati: la venerazione riservata a certi animali e vegetali e di conseguen-

4. Tac. *ann.* 2,85,4: «si discusse anche dell'eliminazione dei culti egizio e ebraico, e fu fatto un senatoconsulto».

5. Suet. *Tib.* 36,1: «proibi le cerimonie straniere, i rituali egizi ed ebraici».

6. Sen. *epist.* 108,22: «la mia giovinezza coincideva con gli inizi del principato di Tiberio Cesare. Allora venivano messi al bando i culti stranieri e tra le prove di superstizione si annoverava l'astinenza da certi animali».

7. Si tratta di un motivo molto frequente nella letteratura latina, sul quale rimando a Smelik – Hemelrijk (1984) e Rolle (2022).

8. Iuv. 15,9-13: «è empio violare e prendere a morsi il porro e la cipolla (oh sante genti, a cui queste divinità crescono negli orti!), ogni tavola si astiene da animali lanuti, laggù è empio sgozzare il piccolo della capra: di carne umana è lecito cibarsi».

9. Sul valore probabilmente rituale dell'episodio descritto da Giovenale, che sarebbe da mettere in relazione con l'importanza del tema dell'uccisione e dello smembramento nel mito di Seth, venerato a Ombos, e Hator/Isis, venerata a Tenthrya, vedi Powell (1979) e Santorelli (2008).

za il divieto per i fedeli di cibarsi di essi. Viene infatti affermato che il *nefas* legato al consumo di porri e cipolle è determinato dal fatto che questi ortaggi sono considerati dei *numina* dagli Egizi. Se certo qui Giovenale mette in caricatura a fini polemici l’idea di una sacralizzazione degli alimenti da cui ci si astiene, questa idea doveva avere una certa diffusione a Roma, come sembrerebbe indicare un passo privo di connotazioni ironiche o critiche in cui Plinio il Vecchio, nel trattare delle varie tipologie di cipolla esistenti, accenna in modo cursorio a una pretesa divinizzazione di aglio e, appunto, cipolle in Egitto (*nat.* 19,101): *alium cepasque inter deos in iureiurando habet Aegyptus*.¹⁰

Nell’antico Egitto però la cipolla non era considerata sacra ed era anzi comunemente impiegata per scopi alimentari.¹¹ La falsa credenza di un’astinenza degli Egizi dal consumo di cipolle potrebbe essersi diffusa nel mondo romano a causa di alcune specifiche interdizioni riguardanti il consumo di cipolle in Egitto di cui abbiamo notizia da fonti greche. Plutarco infatti, nel trattato *De Iside et Osiride*, afferma che i sacerdoti egizi non consumano cipolle e giustifica quest’uso col fatto che la cipolla avrebbe un ciclo di crescita contrario a quello lunare.¹² Gellio, in relazione a un commento a Esiodo (per noi perduto) sempre di Plutarco, sostiene che questi avrebbe riferito in quel contesto ai soli abitanti di Pelusio (una roccaforte egizia al confine col Sinai) la tradizione di non mangiare cipolle, sempre per la stessa motivazione della loro crescita durante la fase di luna calante.¹³

Questi passi suggeriscono come il divieto del consumo di cipolle attribuito a Roma in generale a tutto il popolo egizio dovesse riguardare di fatto solo determinati territori o gruppi sociali. Ciò sembra trovare una conferma in Diodoro Siculo, che nel I libro della *Biblioteca storica* afferma che non ci sono divieti alimentari comuni a tutto l’Egitto, ma che particolari alimenti, tra i quali cita anche la cipolla, sono proibiti esclusivamente presso alcune realtà locali.¹⁴ Sulla base di questi paral-

10. Plin. *nat.* 19,101: «l’Egitto invoca l’aglio e la cipolla tra gli dei nei giuramenti». Un’allusione simile, ma chiaramente animata da *vis polemica*, è individuabile, in epoca leggermente più tarda, in un autore cristiano, Minucio Felice, che associa i Romani pagani del suo tempo alle accuse di superstizione da questi mosse contro gli Egizi: *idem Aegyptii cum plerisque vobis non magis Isidem quam ceptarum acrimonias metuunt, nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt* (28,9).

11. A questo proposito vedi in particolare Graindorge (1999).

12. Plut. *Isis* 8 = *Mor.* 353e-f: οἱ δ’ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι καὶ τὸ κρόμμυον παραφυλάττοντες, ὅτι τῆς σελήνης φθινοῦσης μόνον εὐτροφεῖν τοῦτο καὶ τεθλημένοι πέφυκεν.

13. Gell. 20,8,7: *multo mirandum est magis, quod apud Plutarchum in quarto in Hesiodum commentario legi: “Cepetum revirescit et congerminat decedente luna, contra autem inarescit adolescente. Eam causam esse dicunt sacerdotes Aegyptii, cur Pelusiotae cepe non edint, quia solum olerum omnium contra lunae augmenta atque damna vices minuendi et augendi habeat contrarias”*. Questa pratica in relazione alla città di Pelusio è confermata anche da altre fonti greche: vedi in particolare Call. *Aet. fr.* 178,25-26 Pf., da leggere con Harder (2012, p. 981), e Luc. *JTr.* 42.

14. Diod. 1,98,4: τινὰς μὲν γὰρ φακῶν, τινὰς δὲ κυάμων, ἐνίους δὲ τυρῶν ἢ κρομμύων ἢ τινων ἄλλων βρωμάτων.

leli ipotizzerei che nel mondo romano la notizia del (preteso) tabù delle cipolle nella religione egizia sia penetrata attraverso fonti greche, forse di epoca ellenistica. Solo a Roma poi esso sarebbe stato esteso all'intero popolo egizio e collegato alla (pretesa) sacralità e addirittura divinizzazione di questo ortaggio.

La prima traccia di un'allusione (polemica) a questo tabù alimentare impropriamente considerato come tipicamente egizio si può forse individuare in un'opera di età tardo-repubblicana: le *Menippeae* di Varrone. In un frammento della satira *Eumenides* che è probabile riferire a una scena di *incubatio* ambientata all'interno di un tempio egizio presente a Roma viene detto che (con ogni probabilità) il dio Serapide stesso *in somnis venit, iubet me cepam esse et sisymbrium*.¹⁵ Certo la solennità della scena di epifania evocata risulta in stridente contrasto con la banalità della cura prescritta, ma se si legge questo frammento alla luce dei passi precedentemente analizzati, potremmo qui individuare un ulteriore effetto ironico. L'ordine impartito da Serapide non sarebbe infatti comico solamente perché riguardante cibi comuni, ma anche perché empio, dal momento che egli esorterebbe il proprio fedele a violare un tabù alimentare e a mangiare un'altra divinità sua compatriota, la sacra cipolla, per così dire. Se questa lettura è corretta, il fr. 138 B. di Varrone testimonierebbe come già nella prima metà del I sec. a.C. la (falsa) interdizione legata al consumo di cipolle nella religione egizia fosse a tal punto nota a Roma da poter essere utilizzata come strumento di attacco e di derisione nei confronti di questo culto e come emblema della sua lontananza dalla tradizione religiosa romana.

Anche in relazione al tabù connesso al consumo di ovini da Giovenale parimenti attribuito agli Egizi nella satira 15, e che ritroveremo evocato in Tacito (*hist.* 5,4), possiamo avanzare delle considerazioni simili. Sebbene Giovenale affermi che in Egitto sia un *nefas* cibarsi di carne ovina, divieti specifici in questo senso risultano infatti aver riguardato solo determinate aree del Paese, e in particolare quelle in cui il montone era considerato animale sacro perché legato ad Ammone.¹⁶ Per quanto riguarda le pecore, non sembra che nell'antico Egitto esse rientrassero tra gli animali usualmente uccisi a scopo alimentare, ma senza che esistesse un particolare tabù in riferimento ad esse. Sarebbero stati gli autori greci (e successivamente latini) a interpretare l'astinenza degli Egizi dalla carne di pecora come determinata da una specifica interdizione religiosa.¹⁷ Così Plutarco, ancora una volta nel *De Iside et Osiride*, proprio per sottolineare la mancanza di una tradizione religiosa nazionale univo-

15. Varro *Men.* 138 B.: «appare in sonno, mi ordina di mangiare cipolla e crescione». Per una più approfondita analisi di questo frammento vedi Cèbe (1979, pp. 675-680); Krenkel (2002, II, pp. 240-242); Rolle (2017, pp. 149-153 e pp. 32-35 per l'ambientazione romana della satira).

16. Vedi in particolare Vernus – Yoyotte (2005, pp. 553-556).

17. Vedi Volokhine (2020, pp. 53-54).

ca in Egitto, nota come non ci siano interdizioni alimentari valide per tutto il Paese e fa proprio l'esempio della pecora, da cui tutti gli Egizi si sarebbero astenuti ad eccezione però degli abitanti di Lycopolis, che veneravano il lupo, suo tradizionale nemico.¹⁸ In un altro passo Plutarco afferma poi che dal montone invece, come dal maiale, si sarebbero astenuti i sacerdoti, la cui dieta era improntata a grande morigeratezza.¹⁹ Anche nel caso degli ovini possiamo quindi notare a Roma un'estensione a scopo polemico all'intero Egitto di un tabù alimentare in parte falso (le pecore non vengono mangiate, ma non per motivi religiosi) o comunque (soprattutto in relazione al montone) limitato solo a determinate realtà territoriali o sociali.

Il tabù alimentare ebraico bersaglio per eccellenza degli attacchi degli autori latini pagani è l'interdizione del consumo di carne suina. Le testimonianze che abbiamo a questo proposito sono databili per lo più al I/II sec. d.C. Si tratta sempre di passi caratterizzati da venature esplicitamente polemiche e in essi questo tabù viene annoverato tra le prove dell'irriducibile estraneità degli Ebrei rispetto ai Romani e alla loro cultura.

In un frammento poetico attribuito ai *Satyrica* petroniani nella tradizione manoscritta, il fr. 50 M.⁴, ricorrono alcuni motivi di attacco nei confronti della religione ebraica che, come vedremo, rappresentano delle costanti nel mondo romano: oltre al divieto di consumo della carne di maiale, il cielo come destinatario delle preghiere degli Ebrei,²⁰ la pratica della circoncisione e quella dello shabbat (vv. 1-6): *Iudaeus licet et porcinum numen adoret / et caeli summas advocet auriculas, / ni tamen et ferro succiderit inguinis oram / et nisi nodatum solverit arte caput, / exemptus populo Graia migrabit ab urbe / et non ieiuna sabbata lege premet.*²¹ Dal momento che l'individuo di cui si parla non è circonciso, si tratterà probabilmente di un gentile che segue le pratiche della religione ebraica senza aver portato ancora a compimento la conversione con la circoncisione.²²

18. *Isis* 8 = *Mor.* 380b: μόνοι γὰρ ἔτι νῦν Αἰγυπτίων Λυκοπολίται πρόβατον ἐσθίουσιν, ἐπεὶ καὶ λύκος, ὃν θεὸν νομίζουσιν.

19. *Plut. Isis* = 8 *Mor.* 352f: οἱ δ'ἱερεῖς οὕτω δυσχεραίνουσι τὴν τῶν περιττωμάτων φύσιν, ὥστε [...] παραιτεῖσθαι τῶν ὀσπρίων τὰ πολλὰ καὶ τῶν κρεῶν τὰ μῆλεια καὶ ἕια πολλὴν ποιοῦντα περίττωσιν.

20. Probabilmente per l'impossibilità di pronunciare, al di fuori delle preghiere, il nome della divinità e della comune sostituzione di questo col termine 'cielo', e forse anche per il carattere astratto del culto ebraico privo di simulacri antropomorfi da adorare, cfr. Courtney (2013², p. 505). Questa idea è diffusa nel mondo greco-romano almeno a partire da Ecateo (*FrGrHist* 264F,6), vedi Schäfer (1997, pp. 35-36).

21. *Petron.* fr. 50 (= *AL* 696 R.) vv. 1-6 M⁴: «l'Ebreo può adorare la divinità suina e urlare nelle altissime orecchie del cielo, tuttavia se non taglia col ferro dall'inguine il lembo e non scioglie con arte la testa annodata, espulso dal popolo lascerà la città greca e non imporrà al sabato la legge del digiuno».

22. Vedi da ultimo Berthelot (2020, p. 497). Cfr. anche Sommariva (1984, pp. 120-124).

Per la nostra analisi risulta di particolare interesse il primo verso in cui il divieto del consumo di carne suina viene schernito come se si trattasse di una divinizzazione dell'animale, secondo lo stesso procedimento che abbiamo visto in atto a proposito della (pretesa) astensione degli Egizi dal consumo di cipolle. La scelta di non cibarsi di un determinato alimento viene considerata in entrambi i casi, a scopo apertamente derisorio, come conseguenza dell'attribuzione ad esso di uno statuto divino.

In ambito greco possiamo confrontare con questo frammento un passo delle *Quaestiones convivales* di Plutarco in cui oggetto della discussione è proprio il motivo del tabù ebraico riguardante la carne suina. Uno dei convitati, Callistrato, sostiene infatti che questo tabù sia dovuto a una forma di venerazione degli Ebrei nei confronti del maiale, che avrebbe mostrato loro come coltivare i campi. A differenza che nei versi attribuiti a Petronio, in Plutarco questa notazione non appare però dettata da intenti provocatori né sarcastici.²³

Giovenale, nella satira 6, nell'attaccare i vari vizi propri del genere femminile, cita l'esempio della donna bella e avida di lusso, che brama tra l'altro di possedere quello che doveva essere un celebre diamante offerto da Agrippa II, re di Giudea, a sua sorella Giulia Berenice (vv. 156-160): *deinde adamas notissimus et Beronices / in digito factus pretiosior. hunc dedit olim / barbarus, incestae dedit hunc Agrippa sorori, / observant ubi festa mero pede sabbata reges / et vetus indulget senibus clementia porcis*.²⁴ In questi versi, i due riferimenti all'astensione dalla carne di maiale e alla celebrazione dello shabbat sono legati alla volontà tanto di chiarire l'identità dei due personaggi evocati quanto di sottolineare la completa estraneità loro, e del loro mondo, rispetto a Roma e ai suoi *mores*. L'ostilità di Giovenale nei confronti di queste due figure, e più in generale nei confronti della cultura ebraica, emerge chiaramente dal lessico impiegato. La relazione tra Agrippa II e la sorella è subito, apertamente denunciata come incestuosa.²⁵ Viene poi sottolineata l'abitudine dei re ebrei di togliersi i calzari per celebrare lo shabbat. Possiamo qui vedere probabilmente un'allusione alla pratica ebraica di compiere a piedi nudi le cerimonie nei luoghi sacri.²⁶ Anche in questa

23. Plut. *Quaest. conv.* 4,5,2 = *Mor.* 670d: ἴσως ἔχει λόγον, [...] οὕτω καὶ τὴν ἦν σέβεσθαι σπόρου καὶ ἀρότου διδάσκαλον γενομένην. In questo stesso passo l'astensione degli Ebrei dal consumo di carne di maiale è paragonata a specifiche interdizioni alimentari rispettate dai sacerdoti di singole zone dell'Egitto, interdizioni parimenti dovute all'attribuzione a certi animali (oltre che al maiale, all'ibis, al gatto, al cocodrillo, etc.) di una pretesa sacralità e inviolabilità.

24. Iuv. 6,156-160: «poi il diamante notissimo e reso più prezioso per essere stato al dito di Berenice. Questo un tempo l'offrì il barbaro, l'offrì Agrippa alla sorella incestuosa, là dove i re osservano le festività del sabato a piedi nudi e dove si esercita un'antica clemenza verso i maiali, a cui è permesso di invecchiare».

25. Si tratta di un'accusa che ritroviamo in Flavio Giuseppe (*AJ* 20,145), ma non in altri autori latini che fanno piuttosto riferimento alla scandalosa passione tra Tito e questa principessa ebrea, cfr. Tac. *hist.* 2,2 e Suet. *Tit.* 7,2. Vedi anche Cass. Dio 65,15 e 66,18.

26. Cfr. e.g. *exod.* 3,5; *Ios.* 5,15. Vedi anche Stern (1974, II, p. 100) e Courtney (2013², p. 243).

notazione coglierei la volontà di mettere in evidenza la distanza tra i rituali ebraici e quelli romani, che non prevedevano usualmente che gli officianti si togliessero i calzari nei templi.²⁷ Infine, palesemente ironico è l'utilizzo del termine *clementia* in relazione al tabù legato al consumo di carne suina. La clemenza infatti, virtù di moderazione nei confronti di chi è in posizione subalterna, dagli Ebrei viene applicata, si dice, per antica tradizione (*vetus [...] clementia*) nei confronti non degli altri esseri umani, ma dei *porci*, lasciati vivere sereni fino alla vecchiaia.²⁸

Come nota Edward Courtney,²⁹ in questo passo Giovenale mira a sottolineare l'assurdità dei *mores* ebraici mostrando come in essi la nozione di *pietas* sia legata all'osservanza di pratiche astruse, mentre relazioni palesemente contro natura vengono accettate senza problemi.³⁰ In questi versi gli Ebrei che praticano l'incesto e celebrano lo shabbat a piedi nudi, astenendosi dal mangiare i maiali, risultano con chiara evidenza da ogni punto di vista antitetici rispetto ai Romani.

Giovenale si esprime in termini simili anche nella satira 14, dedicata al tema dell'influenza nefasta dei genitori sulla formazione morale dei propri figli, che avendo avuto modelli negativi non possono poi che superarli in turpitudine (vv. 96-106): *quidam sortiti metuentem sabbata patrem / nil praeter nubes et caeli numen adorant, / nec distare putant humana carne suillam, / qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt; / Romanas autem soliti contemnere leges / Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius, / tradidit arcano quodcumque volumine Moyses: / non monstrare vias eadem nisi sacra colenti, / quaesitum ad fontem solos deducere verpos. / sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux / ignava et partem vitae non attigit ullam.*³¹ La menzione iniziale dello shabbat sembra avere anche qui la funzione di indicare subito il contesto etnico-culturale di riferimento polemico, che sarà probabilmente da considerare, come già nel testo attribuito a Petronio, quello dei gentili che, simpatizzanti nei confronti del giudaismo, seguivano alcune sue pratiche, come l'astensione dalla carne di

27. A questo proposito si può stabilire un parallelo col fr. 439 B. di Varrone appartenente alla menippea *Pseudolus Apollo* e in cui viene sottolineato come nei templi di Apollo si acceda usualmente con i propri calzari in contrapposizione forse a quanto doveva avvenire nel mondo greco-romano nei templi di Serapide, e più in generale delle divinità egizie. Per un commento al passo, e una più approfondita disamina sulla questione, vedi Rolle (2017, pp. 172-176).

28. Per il valore prolettico da attribuire a *senibus* vedi Courtney (2013², p. 243).

29. Courtney (2013², p. 243).

30. Cfr. Tac. *hist.* 5,5: [*Iudaei*] *alienarum concubitu abstinent; inter se nihil illicitum.*

31. Iuv. 14,96-106: «alcuni, avendo avuto in sorte un padre che ha timore del sabato, non adorano nient'altro se non le nubi e la divinità del cielo, e ritengono che non ci sia differenza tra la carne umana e la suina, dalla quale il padre si astenne, e presto si fanno concidere; poi abituati a disprezzare le leggi romane, imparano, osservano e temono il diritto ebraico, quanto Mosè ha tramandato nel suo arcano volume: non indicare la strada se non a chi compie gli stessi rituali; su domanda, condurre alla fonte solo chi sia circonciso. Ma responsabile è il padre, che ogni settimo giorno fu ozioso e non si dedicò ad alcuna attività».

maiale. Il loro ‘cattivo esempio’, secondo Giovenale, avrebbero aperto ai figli la deriva della piena conversione, comprensiva dell’atto irreparabile della circoncisione.³²

Il carattere sarcastico della notazione riguardante il divieto di consumo di carne suina mi sembra risultare in modo evidente dall’affermazione che gli Ebrei considerano la carne di maiale sacra come quella umana. Non concordo quindi con Peter Schäfer³³ che ritiene che questo tabù alimentare certo non dovesse incontrare l’approvazione di Giovenale, ma che non per questo l’allusione fatta al riguardo nel nostro passo debba essere interpretata in senso polemico. Se nel brano precedente il rifiuto di nutrirsi di carne suina era presentato sarcasticamente come una manifestazione di *clementia*, virtù normalmente esercitata dall’uomo verso i propri simili, qui analogamente, e altrettanto sarcasticamente, uomini e maiali vengono equiparati. Giovenale associa infatti provocatoriamente l’interdizione oggetto del suo attacco satirico al tabù alimentare per eccellenza di ogni comunità civile, l’unico tabù alimentare, se vogliamo, universalmente accettato e rispettato a Roma: il divieto di cibarsi di carne umana. Agli occhi dei Romani, che facevano largo consumo di carne di maiale,³⁴ l’accostamento di questa pratica al cannibalismo doveva risultare particolarmente ridicolo.

Questo stesso motivo satirico, portato alle estreme conseguenze, è alla base della battuta, ferocemente sarcastica, da Macrobio attribuita ad Augusto e che rappresenta per noi la prima allusione nella tradizione pagana al massacro degli innocenti ordinato da Erode (*Sat.* 2,4,11):³⁵ [*Augustus*] *cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes rex Iudaeorum intra bimatium iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait: melius est Herodis porcum esse quam filium.*³⁶ Anche se la rielaborazione che ce ne conserva Macrobio appare risentire dell’influenza della tradizione cristiana neotestamentaria, questa battuta, in origine forse in greco e basata sul gioco di parole tra *υἰός* (‘figlio’) e *ὑς* (‘maiale’),³⁷ sembrerebbe comunque derivare da una fonte di epoca augustea.³⁸ Nonostante che, come nota Schäfer³⁹, il bersaglio polemico dell’attac-

32. Vedi da ultimo Berthelot (2020, pp. 497-498).

33. Schäfer (1997, p. 79).

34. L’importanza nella dieta romana del consumo di carne suina risulta evidente dalla sua centralità nel *De re coquinaria* di Apicio: al maiale è dedicato infatti il più gran numero di ricette, 59 in totale. E Varrone nel *De re rustica* (2,4,3) afferma: *quis enim fundum colit nostrum, quin sues habeat, et qui non audierit patres nostros dicere ignavum et sumptuosum esse, qui succidiam in carnario suspendent potius ab lanario quam e domestico fundo?* Plinio il Vecchio (*nat.* 8,209) sottolinea poi come nessun altro animale fornisca una tale ricchezza e varietà di usi alimentari. Sul consumo di carne suina nel mondo romano vedi MacKinnon (2019, pp. 150-162).

35. Cfr. Guittard (1997, p. 318).

36. *Macr. Sat.* 2,4,11: «[Augusto] avendo appreso che in Siria tra i bambini che, al di sotto dei due anni, Erode, re degli Ebrei, ordinò che fossero uccisi, fu ucciso anche suo figlio, disse: “è meglio essere un maiale di Erode piuttosto che un suo figlio”».

37. Vedi Stern (1980, II, p. 666).

38. Vedi in particolare Stern (1980, II, p. 666).

39. Schäfer (1997, p. 81).

co di Augusto dovesse essere specificatamente Erode, e non in generale l’astensione degli Ebrei dalla carne di maiale, mi sembra però evidente come ancora una volta questo tabù sia evocato in termini sarcastici e polemici per stigmatizzare un popolo la cui religione viene presentata come disumanizzante per chi ne segua scrupolosamente i precetti.

Ma torniamo al passo di Giovenale. Alla menzione del tabù del maiale, seguono prima un riferimento polemico alla circoncisione, e poi un’ampia denuncia del disprezzo degli Ebrei nei confronti delle leggi romane, e del loro settarismo. In questa testimonianza sottolineerei anche l’insistenza sull’idea di timore, espressa attraverso la ripetizione del verbo *metuo*, che proporrei di interpretare come determinata dalla volontà di rappresentare la religione ebraica come una *superstitio* caratterizzata da una dimensione di paura nei confronti della divinità piuttosto che come una *religio* improntata al rispetto di essa. In un frammento delle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone indica infatti proprio la paura come elemento distintivo tra la *religio* e la *superstitio* (*div.* 1 fr. 47 C.): *quale autem illud est, quod cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri.*⁴⁰

Nella parte iniziale del V libro delle *Historiae* Tacito dedica un ampio *excursus* al popolo ebraico, alla sua storia e ai suoi *mores* e attribuisce a Mosè la responsabilità, presentata come una colpa, di aver dato agli Ebrei delle leggi religiose e dei costumi destinati a distinguerli rispetto al resto dell’umanità, facendo così di essi una setta a parte legata a lui (*hist.* 5,4): *Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta. Effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrati sacravere, caeso ariete velut in contumeliam Hammonis; bos quoque immolatur, quoniam Aegyptii Apin colunt. Sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium.*⁴¹ Questo testo presen-

40. Varro *div.* 1 fr. 47 C. *ap.* Aug. *civ.* 6,9: «e che dire del fatto che (Varrone) fa questa distinzione tra l’uomo pio e il superstizioso, afferma cioè che dal superstizioso gli dei sono temuti, mentre dal pio sono solo riveriti come dei genitori, e non temuti come dei nemici». Sulla religione ebraica come forma di *superstitio* e non di *religio*, vedi anche Tac. *hist.* 5,13: *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*. Stern (1980, II, pp. 103-106), seguito da Schäfer (1997, p. 83) e da Berthelot (2020, pp 497-498), vede invece nell’utilizzo del verbo *metuo* in questo passo un’allusione quasi con linguaggio tecnico ai gentili (denominati in greco οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν) vicini al giudaismo, ma non ancora pienamente convertiti e quindi non circoncisi. Contro quest’interpretazione vedi Courtney (2013², p. 505) con relativa bibliografia.

41. Tac. *hist.* 5,4: «Mosè, per assicurarsi nel futuro la fedeltà di quella gente, le diede riti nuovi e contrari a quelli di tutti gli altri uomini. Là è empio tutto ciò che presso di noi è sacro, al contrario presso di loro è concesso quanto per noi è illecito. Consacrarono in un santuario la statua dell’animale grazie alle cui indicazioni avevano cessato la sete e l’errare, dopo aver sacrificato un montone quasi in offesa ad Ammone; anche il bue viene immolato, poiché gli Egizi venerano Apis. Si asten-

ta vari punti di contatto con il secondo passo di Giovenale che abbiamo trattato e anche se la narrazione storica appare priva dell'acre sarcasmo proprio del testo satirico, non per questo l'approccio nei confronti della religione ebraica risulta meno ostile. Come in Giovenale, la polemica nei confronti degli Ebrei è chiaramente legata all'aspetto sovversivo delle loro credenze e dei loro costumi rispetto alle pratiche civili e religiose romane, e addirittura, viene qui detto, rispetto a quelle del resto dell'umanità. La terminologia utilizzata è molto forte: si parla infatti di riti non solo *novi* ma *contrarii ceteris mortalibus*. Il valore negativo del sintagma *novi ritus* risulta evidente dalle altre attestazioni che ne troviamo nella letteratura latina: così in Livio (4,30,9) esso è utilizzato in riferimento a delle non meglio specificate superstizioni straniere diffuse a Roma nel 428 a.C. durante una pestilenza e represses duramente dagli edili, mentre in Lucano (6,509) i *novi ritus* sono gli empì rituali di necromanzia praticati da Erichtho. *Novus* equivale in questi casi a 'contrario ai rituali della tradizione romana'.

Tacito sembra anche stabilire un implicito parallelo tra Ebrei e Egizi sulla base dei loro tabù alimentari, evocati qui come elementi di costruzione dell'identità degli uni in opposizione agli altri. Afferma infatti che, come retaggio della loro espulsione dall'Egitto, gli Ebrei sacrificano, e quindi consumano, il bue e il montone, due animali legati a due importanti divinità egizie, Apis e Ammone. La cautela dell'espressione *caeso ariete velut in contumeliam Hammonis* potrebbe indurre a riferire la lettura anti-egizia di questo sacrificio a Tacito stesso, responsabile forse della proposta di interpretazione dell'uccisione del montone come una vendetta degli Ebrei nei confronti del dio il cui oracolo li aveva condannati a tante sofferenze.

Questo passo delle *Historiae* è per noi particolarmente significativo perché rappresenta l'unica proposta di spiegazione in ambito romano del divieto ebraico di consumare carne suina. La causa indicata da Tacito è di tipo per così dire 'storico': è connessa infatti alla vicenda dell'allontanamento degli Ebrei dall'Egitto in seguito a un'epidemia di lebbra che sarebbe stata causata in realtà da dei maiali. Si tratta di una spiegazione che Tacito potrebbe aver derivato da fonti greche, poiché nelle *Quaestiones convivales* di Plutarco troviamo la stessa correlazione tra il rifiuto ebraico del consumo di carne suina e la lebbra come malattia propria dei maiali, senza però in questo caso accenno alla vicenda dell'esodo.⁴²

Non concordo con la lettura di questo passo data da Schäfer,⁴³ secondo il qua-

gono dal maiale in ricordo del flagello, poiché un tempo li aveva colpiti la lebbra, a cui quell'animale è soggetto».

42. Plut. *Quaest. conv.* 4,5,3 = *Mor.* 670e-671a.

43. Schäfer (1997, p. 75) afferma: «Tacitus leaves no doubt that the Jewish dislike of pork, although explained by their history, nonetheless denounces them as a despicable nation because it is they who were responsible for the plague in Egypt. [...] when the Jews abstain from pork in memory of the plague in Egypt, they ultimately commemorate and enforce their disastrous habits which make them hateful to the gods of any civilized nation».

le Tacito riterrebbe non il maiale, ma gli Ebrei stessi responsabili dell'epidemia in Egitto, in quanto *genus hominum invisum deis*, secondo il responso dell'oracolo di Ammone evocato poco prima del passo da noi riportato. Di fatto Tacito mi sembra piuttosto sospendere il giudizio sulle reali cause dell'epidemia. Se non nasconde la propria avversione nei confronti delle pratiche della religione ebraica, questa è dovuta soprattutto alla radicalizzazione del suo settarismo voluta da Mosè in seguito all'espulsione dall'Egitto⁴⁴ e comprendente, tra le altre 'stranezze' destinate a rendere gli Ebrei diversi da tutti gli altri popoli, anche l'astensione dalla carne di maiale.

Nei passi che abbiamo analizzato i tabù alimentari (reali o presunti) connessi alla religione egizia ed ebraica risultano condannati perché considerati come elementi fortemente identitari di questi culti e come prova dell'impossibile integrazione delle comunità che li praticano nell'alveo della cultura romana, delle sue leggi e dei suoi costumi morali, civili e religiosi. Il fatto che cipolle, ovini e maiali fossero cibi d'uso corrente nell'alimentazione romana contribuisce chiaramente a rendere particolarmente efficaci e corrosivi la derisione dei divieti alimentari ad essi relativi e il discreditamento dei culti che li impongono. In particolare possiamo rilevare due procedimenti attraverso cui queste due azioni vengono realizzate: l'equazione (illecita) tra l'astinenza da un cibo e l'attribuzione ad esso di uno statuto sacro/divino e la presentazione (faziosa) dell'ossequio nei confronti di questi divieti come passibile di minare il principio, basilare per ogni società civile, della *philantropia*, come se il rispetto nei confronti degli alimenti sacri potesse andare a detrimento di quello verso gli altri uomini. Così nel fr. 50 M.⁴ attribuito a Petronio, per gli Ebrei che non consumano carne suina si parla di un *porcinum numen*⁴⁵ e Giovenale nella satira 15 afferma che in Egitto i *numina* crescono negli orti sotto forma di cipolle.⁴⁶ In questo secondo passo la (pretesa) sacralizzazione degli alimenti proibiti è inoltre presentata non solo come una pratica ridicola e aberrante di per sé, ma come fonte pericolosa di disumanizzazione e di misantropia: se presso gli Egizi è un *nefas* cibarsi di cipolle e di ovini, l'empietà per eccellenza del cannibalismo non solo non è ugualmente soggetta a tabù, ma è consentita (*licet*). L'accusa poi di misantropia, ampiamente presente nella critica degli autori latini contro il giudaismo,⁴⁷ risulta connessa al rifiuto di consumare carne di maiale tanto in Tacito,⁴⁸ che include questo divieto nel novero delle leggi imposte da Mosè agli Ebrei per fare di essi una setta a se stante, lontana dall'intero genere umano, quanto in modo sarcasticamente spietato in Macrobio,⁴⁹ dove il rispetto per

44. Così anche Berthelot (2003, pp. 163-164).

45. Petron. fr. 50 (= AL 696 R.) v. 1 M⁴.

46. Iuv. 15,13.

47. Vedi in particolare Berthelot (2003, pp. 156-183).

48. Tac. *hist.* 5,4.

49. Macr. *Sat.* 2,4,11.

i maiali appare non solo superare ma addirittura cancellare un sentimento tanto forte e istintivamente radicato in ogni essere umano quale l'amore verso i propri figli. In Giovenale mi sembrerebbe da interpretare in questo senso il riferimento polemico, nella satira 6,⁵⁰ alla *clementia*, una pratica virtuosa che dovrebbe essere dettata da filantropia, ma che gli Ebrei pervertono riservandola ai maiali.

Entrambe queste religioni, installatesi a Roma senza riconoscimento ufficiale durante la tarda Repubblica, sembra che avessero un certo successo presso il pubblico romano, probabilmente proprio perché proponevano forme di approccio al divino diverse rispetto a quelle della tradizione religiosa nazionale. Questo successo, insieme al loro carattere privato, che le escludeva di fatto da un controllo e da una regolamentazione diretta da parte dello Stato, potrebbe essere alla base di una certa tensione e ostilità del potere romano nei loro confronti, un'ostilità che si rifletterebbe anche nella produzione letteraria.

Il culto delle divinità egizie però, a differenza di quanto avvenne per la religione ebraica, fu riconosciuto ufficialmente a Roma in epoca imperiale, probabilmente sotto i Flavi.⁵¹ Se quindi l'ironia di Varrone a proposito del tabù egizio relativo al consumo di cipolle si può forse spiegare anche alla luce delle contemporanee lotte tra *optimates* e *populares*, in quanto questi ultimi tentavano di promuovere una ufficializzazione della religione egizia in opposizione al senato,⁵² ci si potrebbe però chiedere perché all'inizio del II sec. d.C. Giovenale attacchi in termini tanto violenti un culto di fatto ormai ufficialmente riconosciuto a Roma. La sua ostilità e la sua sottolineatura del carattere straniero e incompatibile con la religione romana delle pratiche egizie potrebbe non essere forse indipendente dal favore di cui gli dei d'Egitto avevano goduto sotto la dinastia dei Flavi,⁵³ oggetto a più riprese degli strali del poeta. Senza dubbio il genere satirico influenza in modo decisivo l'attitudine polemica tanto di Varrone quanto di Giovenale, e in questo senso il carattere scientifico dell'opera di Plinio il Vecchio certo si prestava meno all'acrimonia, ma non è forse un caso che l'unica notazione neutra che Roma ci ha lasciato sul (preteso) tabù egizio riguardante il consumo di cipolle derivi da un autore molto vicino a Vespasiano.

Anche la critica nei confronti dell'interdizione alimentare ebraica relativa alla carne di maiale appare avere a Roma una componente al tempo stesso politica e sociale. Generalmente nei testi che abbiamo analizzato questo tabù viene citato infatti insieme ad altri elementi ricorrenti (lo shabbat, l'adorazione del cielo, la circoncisione) come segno di un individualismo settario incompatibile con una reale integrazione

50. Iuv. 6,160.

51. Cfr. Versluys (2004); Bricault (2011, pp. 149-150).

52. Cfr. Tert. *nat.* 1,10,17; Cass. Dio 47,15,4 e 53,2,4. Sul rapporto di Varrone con la religione egizia vedi Rolle (2017, pp. 127-222, con considerazioni riassuntive alle pp. 213-220).

53. Cfr. e.g. Tac. *hist.* 4,81-82; Suet. *Vesp.* 7,1-3, *Dom.* 1,4-5.

ne degli Ebrei all'interno dello Stato romano e come tanto più pericoloso in quanto passibile di allontanare dal *mos maiorum* anche i *cives* che si convertivano al giudaismo. Quest'ultima problematica in particolare sembra adombrata nell'aspra polemica contro i costumi ebraici condotta da Tacito⁵⁴ e risulta di primaria importanza in Giovenale. Anche nel testo attribuito a Petronio vi si fa allusione, ma in toni che sembrano più corrosivamente scherzosi che polemicamente impegnati, per quanto la brevità del frammento permetta di osservare. Tacito e Giovenale scrivono d'altra parte in un momento in cui, dopo la Prima guerra giudaica (e per Giovenale anche dopo la rivolta sotto Traiano del 115-117 d.C.) i rapporti tra lo Stato romano e la comunità ebraica dovevano essersi inaspriti.⁵⁵

A mia conoscenza, l'unico autore pagano della romanità ad aver espresso un giudizio positivo nei confronti dell'astensione degli Ebrei dal consumo di carne suina è l'imperatore Giuliano,⁵⁶ la cui trattazione esula però dai limiti della presente analisi, incentrata sulle testimonianze della letteratura latina. Con Giuliano siamo d'altra parte ormai anche in un momento storico caratterizzato da istanze politiche, religiose e culturali completamente diverse da quelle del I-II sec. d.C. La lotta che la tradizione romana si trova allora impegnata a combattere è rivolta contro un altro 'culto di periferia' e non si gioca ormai più sul piano di una stigmatizzazione più o meno sarcastica di tabù alimentari: è una lotta molto più disperata e radicale.

Bibliografia

- Berthelot, Katell (2003), *Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité*, Leiden-Boston, Brill.
- Berthelot, Katell (2020), *To Convert or not to Convert: the Appropriation of Jewish Rituals, Customs and Beliefs by non-Jews*, in *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, ed. by Gasparini V., Patzelt M., Raja R., Rieger A.-K., Rüpke J., Rubens Urciuoli E., Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 493-515.
- Bricault, Laurent (2011), *Isis à Rome*, in *De Cybèle à Isis*, par Montesino J.-P., Paris, Éditions Cybèle, pp. 137-151.
- Cèbe, Jean-Pierre (1979), *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, IV, Rome, École Française de Rome.
- Courtney, Edward (2013²), *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Berkeley, California Classical Studies.

54. In *hist.* 5,5 Tacito fa infatti riferimento alla fortuna da subito incontrata dalla religione ebraica, abbracciata da nuovi adepti a detrimento dei loro riti patrii: *pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc <con>gerebant, unde auctae Iudaeorum res.*

55. Vedi a questo proposito in particolare Schäfer (2010², pp. 157-172).

56. *Jul. Ep.* 89,453D, da leggere con Schäfer (1997, pp.70-71).

- Harder, Annette [ed.] (2012), *Callimachus. Aetia*, I, Oxford, Oxford University Press.
- Graindorge, Catherine (1999), *L'oignon, la magie et les dieux*, in *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, I, par Aufrère S.H., Montpellier, Université Paul Valérie, pp. 317-333.
- Guittard, Charles [éd.] (1997), *Macrobe. Les Saturnales. Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres.
- Krenkel, Werner A. [hrsg.] (2002), *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*, I-IV, St. Katharinen, Scripta mercaturae Verlag.
- MacKinnon, Michael (2019), *Meat and Other Animal Products*, in *The Routledge Handbook of Diet and Nutrition in the Roman World*, ed. by Erdkamp P., Holleran C., London-New York, Routledge, pp. 150-162.
- Powell, Barry B. (1979), *What Juvenal Saw: Egyptian Religion and Anthropophagy in Satire 15*, «RhM», 122, pp. 185-189.
- Rolle, Alessandra (2017), *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varro*, Pisa, Edizioni ETS.
- Rolle, Alessandra (2022), *Aegyptiorum more: le zoomorphisme égyptien à Rome à la fin de la République*, «Quaderni del ramo d'oro» (in stampa).
- Santorelli, Biagio (2008), *Antropofagia e religione nella Satira 15 di Giovenale*, in *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, a cura di Arduini P. et al., II, Roma, Aracne, pp. 473-482.
- Schäfer, Peter (1997), *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Schäfer, Peter (2010²), *Geschichte der Juden in der Antike, Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Smelik, Klaas A.D. – Hemelrijk, Emily A. (1984), 'Who Knows not What Monsters Demented Egypt Worships?': *Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt*, in *ANRW*, II, 17/4, pp. 1853-2000.
- Sommariva, Grazia (1984), *Petronio, Satyr. fr. 37 e 47 Ernout*, in *Disiecti membra poetae*, 1, a cura di Tandoi V., Foggia, Atlantica Editrice, pp. 117-145.
- Stern, Menahem (1974), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-II, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Vernus, Pascal – Yoyotte, Jean (2005), *Bestiaire des pharaons*, Paris, Perrin.
- Versluys, Miguel J. (2004), *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in Late Republican Rome*, in *Isis en Occident. Actes du II^{ème} colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, par Bricault L., Boston, Brill, pp. 421-448.
- Volokhine, Youri (2020), "Food Prohibitions" in Pharaonic Egypt. *Discourses and Practices*, in *Food Taboos and Biblical Prohibitions. Reassessing Archaeological and Literary Perspectives*, ed. by Altmann P., Angelini A., Spicciarich A., Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 43-55.