

# MAIA

ISSN 0025-0538

RIVISTA DI LETTERATURE CLASSICHE

*già diretta da*

FRANCESCO DELLA CORTE e ANTONIO LA PENNA (1965-1991)

ANTONIO LA PENNA e FERRUCCIO BERTINI (1992-2006)

nuova serie / fascicolo III / anno LXI

Settembre-Dicembre 2009

Quadrimestrale

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abbonamento Postale

D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, DCB - Filiale di Bologna

CAPPELLI EDITORE



Daniela Marrone	<i>Un curioso poliptoto nel XLV libro delle Storie di Livio</i> .....	535
<i>Miscellanea</i>		
Alessandra Rolle	Il motivo del culto cibeleico nelle Eumenides di Varrone .....	545
Paolo Mazzocchini	Templa serena. <i>Ipotesi sui modelli di Lucrezio</i> .....	564
Thomas Gärtner	<i>Die lykischen Bauern bei Ovid und eine Strukturimitation dieser Geschichte bei Apuleius</i> .....	568
Serena Ferrando	Petronius arbiter homericæ elegantiae .....	571
Maria Rosaria Pugliarello	<i>A lezione del grammaticus: la lettura degli auctores</i> .....	592
Valentina Zanghi	<i>Spazi sacri nell'opera agiografica geronimiana</i> .....	611
Armando Bisanti	<i>"For absent friends". Il motivo dell'assenza in alcuni carmi di Venanzio Fortunato</i> .....	626
Mariella Tixi	<i>Forme di riuso e rivisitazione del mito della caduta di Troia nella Commedia dantesca</i> .....	659
Chiara Bracco	<i>La stiava (La schiava) di Giovanni Maria Cecchi</i> .....	667
<i>Cronache</i>		
Maria Carmen Viggiani	... e la "Parola" si fece film. 2° <i>Convegno di Studi di Letteratura cristiana e Letterature europee. Imperia Porto Maurizio , 17-18 ottobre 2008</i> .....	677
Jacopo Marchisio	<i>Medea di Luigi Cherubini. Con Anna Caterina Antonacci (Medea), Giuseppe Filianoti (Giasone), Giovanni Battista Parodi (Creonte), Sara Mingardo (Neris), Cinzia Forte (Glauce). Orchestra e coro del Teatro Regio di Torino. Direttore Evelino Pidò, regia di Hugo de Ana. Torino, 19 ottobre 2008</i> .....	682
Jacopo Marchisio	<i>Thais di Jules Massenet. Orchestra e coro del Teatro Regio di Torino. Direttore Gianandrea Noseda, regia di Stefano Poda. Torino, 21 dicembre 2008</i> .....	687
Ludovica Radif	<i>Odissea, scritta, diretta e interpretata da Mario Perrotta, Genova, Teatro Modena, gennaio 2009</i> .....	691
Chiara Bracco	<i>XX seminario di Alta Cultura, L'epistolografia dal mondo antico a mondo umanistico, Genga, 28 giugno- 1 luglio 2009</i>	
Elisa Camera	<i>e XXX Congresso Internazionale di Studi umanistici, I crocevia dell'Umanesimo e le Marche, Sassoferrato, 1-4 luglio 2009</i> .....	692
Francesco Mantelli		
<i>Recensioni</i>		
Maria Giuseppina Carilli	<i>C. Questa, La metrica di Plauto e di Terenzio, Urbino 2007</i> .....	707
Elena Fabbro	<i>Stratone di Sardi, Epigrammi. Testo critico, traduzione e commento a cura di Lucia Floridi, Alessandria 2007</i> .....	712
Francesco Mosetti	<i>Monique Goulet (ed. trad. comm. a cura di) Ermenrich d'Elhwangen. Lettre à Grimald, Paris 2008</i> .....	718
Casaretto		
Michela Patrone	<i>Claudio Claudiano, De raptu Proserpinae, a cura di Marco Onorato, Loffredo Editore, Napoli 2008,</i> .....	720
<i>Schede</i>		
	<i>Aesopi Fabulae, Biblia, Bibliotheca Jagellonica, Dioniso, Eternity, greco in età umanistica, Medea, Menippo, Troade</i> .....	726

Alessandra Rolle

1. Le *Eumenides* sono la menippea varroniana di cui possediamo il più alto numero di frammenti, 49 in totale. Questi presentano una grande varietà tematica, spaziando dall'ambito religioso (1), a quello filosofico (2); dall'ambito simposiale (3), a quello processuale (4): la complessità dell'intreccio che si deve pertanto presupporre, unitamente all'estrema esiguità e incertezza di indicazioni relative all'ordine dei frammenti superstiti (5), rende precario qualsiasi tentativo di ricostruzione della satira.

*Leitmotiv* dell'intero componimento, introdotto per così dire dal titolo stesso, doveva essere il tema della pazzia, rappresentata, nel corso della narrazione, in una varia gamma di manifestazioni (6), con un particolare rilievo dedicato, a quanto sembra, alla follia dei filosofi (tema della *sanitas* del solo cinismo (7) e dell'*insania* delle altre correnti filosofiche (8)) e alla follia connessa con la *religio* (esemplificata in riferimento al culto di due divinità orientali, Serapis e Cibele (9)).

In particolare, poi, il numero relativamente alto dei frammenti riferibili al culto della Grande Madre, ben 12, farebbe pensare a un rilievo speciale di questo tema nella trama dell'azione. Per interrogarci sulle ragioni del rilievo del culto cibelicò nel componimento dovremo, a mio avviso, muovere dal problema di stabilire l'ambientazione delle vicende che vi sono rappresentate. Come risulta piuttosto evidente dai frammenti – tanto che su questo punto vi è un sostanziale accordo tra gli studiosi – la complessa

(1) Cf. i frammenti relativi al dio egizio Serapis (128, 129, 138, 139 e 152 B.) e alla dea frigia Cibele (119, 120, 121, 130, 131, 132, 133, 140, 149, 150, 151 e 156 B.).

(2) Cf. fr. 122, 127, 144, 163, 164 e 165 B.

(3) Cf. il fr. 143 B.

(4) Cf. i passi in cui è descritto un processo per pazzia intentato al protagonista stesso, che sembrerebbe infine assolto dall'accusa mossagli: fr. 141 e 147 B.

(5) Fonte unica per questa satira varroniana è il *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello e le uniche indicazioni relative all'ordine originario dei frammenti superstiti si devono considerare le cinque sequenze individuate dalla cosiddetta "lex Lindsay": fr. 152 B. *ante* 128 B. *ante* 129 B.; fr. 132 B. *ante* 133 B.; fr. 143 B. *ante* 146 B. *ante* 164 B.; fr. 144 B. *ante* 156 B. *ante* 161 B.; fr. 150 B. *ante* 119 B.

(6) La follia dell'*ambitio*, forse trattata attraverso l'*exemplum* mitico della pazzia di Aiace, fr. 125 B.; la follia dell'*avaritia*, fr. 126 B.; la follia della *luxuria*, fr. 134, 135, 136 e 137 B.

(7) Quasi programmatico in una menippea, cf. il fr. 143 B. e i fr. 160, 161 e 162 B. che si possono interpretare come un'esortazione alla frugalità e alla *patientia* ciniche (virtù, queste, che costituivano un punto di contatto tra dottrina cinica e *mos maiorum*).

(8) Cf. fr. 122, 127, 144, 163 e 164 B.

(9) Vedi n. 1.

e variegata vicenda raccontata in prima persona dal protagonista (10) doveva svolgersi entro una cornice urbana. Rimane però dubbio se l'autore avesse ambientato le sue *Eumenidi* menippee nella stessa cornice dell'"archetipo" eschileo, quindi ad Atene (11), o se avesse invece preferito ambientarle a Roma (12).

2. I passi che reputo significativi per la determinazione dell'ambientazione della satira, e che esaminerò nei particolari nelle pagine che seguono, sono il riferimento a una *praebitio* presente al fr. 143 B.; la menzione di un'etera dal nome palesemente romano di Flora al fr. 136 B. e il riferimento a un guadagno in sesterzi al fr. 158 B.

Nel fr. 143 B., *quod ea die mea erat praebitio* (Aldina, *praebitioni* codd.), in *ianuam «cave canem» inscribi iubeo*, termine-chiave per l'interpretazione del passo è il sostantivo *praebitio* che, come osserva Nonio (13), indica in modo del tutto generico l'offerta di qualcosa; in questo caso il riferimento a una *ianua* (presumibilmente di una *domus*) induce però a interpretarlo come l'offerta di un banchetto (14). La presenza poi della determinazione temporale *ea die* porta a leggere nell'espressione *mea praebitio* il riferimento a una consuetudine di inviti a cena a rotazione entro un gruppo di non meglio identificabili individui dei quali conosciamo solo l'estraneità al cinismo, che sembrerebbe spingere il padrone di casa ad avvertirli scherzosamente del "cane" che, varcata la porta, avrebbe potuto aggredirli verisimilmente con i morsi della sua cinica  $\pi\alpha\sigma\sigma\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ . Ora, un rituale di inviti a cena a rotazione (denominato *mutitatio*) era diffuso tra l'aristocrazia romana durante le Megalesie, le feste ufficiali in onore della Grande Madre, celebrate ogni anno tra il 4 e il 10 aprile. Una delle fonti principali su questo rituale è un passo di Gellio (II 24, 2) in cui si parla dei *principes civitatis, qui ludis Megalensibus antiquo ritu mutitarent, id est mutua inter sese dominia agitarent* (15). Anche nel *Cato Maior* ciceroniano (16) si fa riferimento alle *sodalitates* aristocratiche legate al culto di Cibele (17) e alle loro pratiche conviviali caratterizzate da conversazioni

---

(10) Così interpretano tutti gli studiosi.

(11) Collocano l'azione ad Atene O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren*, «Rhein. Mus.» 14 (1859), p. 106; F. Della Corte, *Menippearum fragmenta*, Genova 1953; Torino 1953, p. 179 e J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, 4, Rome 1977, pp. 557-564.

(12) Collocano l'azione a Roma A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Lipsiae 1865, p. 124; E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Padova 1936, p. 88; D. Romano, *Varrone e Cibele*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, pp. 497-502; T. P. Wiseman, *Catullus and His World. A Reappraisal*, Cambridge 1985, pp. 269-272 e W. A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro Saturarum Menippeae, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von W. A. Krenkel*, 1, St. Katharinen 2002, pp. 260-261.

(13) Non. p. 152: '*Praebitio*', a *praebendo*, id est *exhibendo*.

(14) Cf. N. Adkin, in *TbLL*, s. v. *praebitio*, 10/2, 1983, col. 391. Così del resto interpretano tutti gli studiosi.

(15) Cf. anche Ov. *fast.* IV 353-356 *cur vicibus factis ineant convivium, quaero / (...) / "quod bene mutarit sedem Berecynthia, dixit / "captant mutatis sedibus omen idem"* (cf. Praen. April. 4, *nobilium mutitationes cenarum solitae sunt frequenter fieri, quod Mater Magna ex libris Sibullinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam*).

(16) Cic. *Cato* 45 *sodalitates autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis. (...) Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar*.

(17) Istituite probabilmente perché svolgessero una funzione di controllo e "romanizzazione" del culto frigio della Grande Madre, potenzialmente destabilizzante e pericoloso nell'ottica del po-

(*sermones*) in un quadro di rapporti di amicizia (*coetus amicorum*), che probabilmente non riguardavano esclusivamente o specificatamente l'ambito religioso. Riterrei quindi verisimile l'ipotesi (18) che qui il protagonista (probabilmente identificabile con la persona del satirico) faccia riferimento a un banchetto da lui stesso allestito per i suoi *sodales* nell'ambito del rito della *mutitatio*: l'azione della satira si collocherebbe quindi durante i *ludi Megalenses*. Gli ospiti dell'eroe-narratore, in base a questa lettura, si dovrebbero considerare a loro volta raffinati e colti aristocratici romani che, a differenza del protagonista, non sarebbero "seguaci di Diogene", ma forse esponenti di altre correnti filosofiche; *principes civitatis*, per usare l'espressione di Gellio, molti dei quali probabilmente colti e appassionati di filosofia, ma non filosofi di mestiere, come è stato invece spesso ipotizzato (19).

Ritengo inoltre che anche un riferimento intrinsecamente legato alla realtà romana come l'iscrizione *cave canem* possa essere considerato indizio di un'ambientazione romana dell'azione: il *Witz* deriva evidentemente dal contrasto tra la consuetudine, tipicamente romana, di porre tali avvertimenti all'ingresso delle *domus* e l'originalità della funzione che essa verrebbe ad assolvere in questo caso, mettendo gli ospiti in guardia nei confronti (a quanto pare) della mordacità dell'anfitrione cinico e non dei morsi di un vero cane. La collocazione in Grecia di un'iscrizione così caratteristicamente romana mi sembrerebbe in effetti straniante.

La "romanità" dell'ambientazione emerge poi, a mio avviso, anche dal fr. 136 B., *contra cum psalte Pisia et cum Flora lurcare ac* (Gerlach, *at codd.*) *strepis*: in esso infatti una donna di nome Flora è associata a un citarista di nome Pisia nell'ambito, a quanto sembra, degli eccessi di un banchetto (i verbi che ricorrono nel passo sono infatti *lurcari* e *strepere*); si tratta probabilmente di un'etera che, per il nome caratteristicamente romano, riterrei improbabile collocare nel contesto di un simposio ateniese (20).

---

tere romano; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912, pp. 87-91 e H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981, pp. 99-100.

(18) Già prospettata da J.-P. Cèbe, *Varron, cit.*, p. 566, che però la scarta nella convinzione che gli ospiti del protagonista siano dei filosofi e non dei *sodales* aristocratici e che l'intera azione della satira si svolga ad Atene e non a Roma.

(19) Cf. O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren, cit.*, p. 106 e *Geschichte der Römischen Dichtung*, 1, Stuttgart 1887, p. 251; A. Riese, *M. Terenti Varronis, cit.*, p. 125; H. Graillot, *Le culte, cit.*, p. 90 n. 5; E. Bolisani, *Varrone Menippeo, cit.*, p. 88; B. Mosca, *Satira filosofica e politica nelle "Menippeae" di Varrone*, «Ann. R. Sc. Norm. Sup. Pisa» 16 (1937), p. 56; O. Weinreich, *Römische Satiren*, Zürich 1949, p. 44 e J.-P. Cèbe, *Varron, cit.*, p. 554.

(20) Mentre non crea alcuna difficoltà, in un banchetto romano, il riferimento al greco Pisia, perché era usale che a Roma i suonatori di cetra fossero di origine greca. Non concordo però con T. P. Wiseman, *Catullus, cit.*, p. 269, che ritiene questo passo una spia della romanità dell'azione perché vede in esso uno specifico riferimento all'etera Flora amante del giovane Pompeo a metà degli anni 80 (cf. Plu. *Pomp.* 2), secondo un suggerimento avanzato da C. Cichorius, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Berlin 1922 [Darmstadt 1961], p. 214, che considera quindi il frammento rilevante per la datazione del componimento. Tanto questo passo quanto il fr. 127 B., con il suo riferimento all'epicureo T. Albucio, rimanderebbero infatti, secondo Cichorius, a una composizione della satira negli anni 80. Anche W. A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro, cit.*, p. 239, condivide, a quanto sembra, quest'interpretazione, poiché commenta: "die Datierung um 85 v. Chr. würde zu der von Frg. 127 passen". Ma Flora

Considero infine quale ulteriore spia di ambientazione romana il riferimento a un salario di venti sesterzi “a prestazione” cui si fa cenno al fr. 158 B., *primum iste qui meret sestertios vicenos*: non mi sembrerebbe infatti agevole spiegare perché mai ad Atene qualcuno avrebbe dovuto farsi pagare in sesterzi piuttosto che in dracme.

Il quadro che emerge dall’insieme di questi elementi mi sembrerebbe avere una sua coerenza solo se ambientato in un contesto romano, mentre calato in ambito greco costringerebbe a pensare a una contaminazione, in qualche misura, tra mondo greco e romano che certo non è possibile escludere, ma che considererei poco probabile. Ritengo infatti che gli indizi di un’ambientazione romana della trama, pur fragili se considerati singolarmente, traggano forza dal confronto reciproco e riterrei quindi più economico, per così dire, ambientare l’intera avventura a Roma piuttosto che pensare a un’Atene “romanizzata”, come ipotizza Cèbe (21).

3. Questi è l’unico studioso che abbia tentato di dimostrare l’opportunità di un’ambientazione ateniese del componimento, e soprattutto due punti del suo ragionamento mi sembrano di particolare rilievo ed interesse (22). Il primo riguarda l’espressione per *Dionysia* presente al fr. 142 B., *cum in eo essem occupatus atque in schola curarer, ut scribit Scantius, ‘horno per Dionysia’*: lo studioso ritiene che essa rappresenti un riferimento alla festa ateniese delle Grandi Dionisie e che implichi quindi una collocazione greca dell’azione. Il secondo riguarda la (presunta) mancanza a Roma di un tempio dedicato a Serapis all’epoca in cui fu presumibilmente composta la satira (23), mentre i frr. 128, 129, 138, 139 e 152 B. sembrerebbero presupporre la presenza di un tempio di questo dio.

---

sarà piuttosto un “nome di mestiere” delle etere romane, come mi sembrerebbero confermare tanto Iuv. 2, 49 *Media non lambit Cluviam nec Flora Catullam*, quanto AP. V 131, 7 Εἰ δ’ Ὀπικὴ καὶ Φλωῶνα καὶ οὐκ ἄδουσα τὰ Σαπφοῦς (...); cf. anche G. Wissowa, s. v. *Flora*, in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 12/2, Stuttgart 1909, col. 2749. Così interpretano F. Della Corte, *Menippearum fragmenta*, cit., p. 178 e J.-P. Cèbe, *Varron*, cit., p. 593.

(21) J.-P. Cèbe, *Varron*, cit., p. 564.

(22) Cf. J.-P. Cèbe, *Varron*, cit., pp. 558-565 che avanza in effetti anche altri argomenti, a mio avviso però non altrettanto significativi: al fr. 127 B. la menzione della città di Atene andrà ricondotta non all’ambientazione della vicenda, ma alla proverbiale grecomania di Albucio (cf. Varr. *rust.* III 2, 17; Lucil. 88 M.; Cic. *Brut.* 131 e *Tusc.* V 108), il cui nome, secondo la maggior parte degli studiosi, va recuperato nella sequenza tradita *dealbucibus labus*. Né ritengo significativo per l’ambientazione del componimento il fr. 151 B., poiché, come indicherò in seguito, non penso che in questo passo si faccia specifico riferimento al motivo dell’asilo e dell’inviolabilità riconosciuti agli altari e ai luoghi sacri in Grecia e non a Roma. Così il fr. 143 B. non implica, a mio avviso, l’esistenza di una “société de philosophes”, ma anzi, come ho notato, tenderei a interpretarlo come uno dei passi che attesterebbero la “romanità” dell’azione, perché conterrebbe un’allusione alla pratica romana delle *mutitationes*. Né infine il riferimento alla caccia presente al fr. 161 B. mi sembrerebbe “curioso e anacronistico” nella Roma del tempo di Varrone: secondo Cèbe un giudizio positivo sulla caccia sarebbe maturato in ambito romano solo successivamente, ma quest’attività importata dalla Grecia aveva già ottenuto un giudizio favorevole da parte di Catone il Censore (cf. Cic. *Cato* 56). Riguardo poi alle considerazioni avanzate da Cèbe in riferimento al termine *aedilis* del fr. 150 B. e alla sua interpretazione di questo come sinonimo di *aedituus*, dalla sua argomentazione emerge solamente come la presenza di questo termine non impedisca una collocazione dell’azione ad Atene, ma non risulta affatto positivamente confortata l’ipotesi che l’azione si svolga proprio in questa città.

(23) Probabilmente come la maggior parte delle *Menippeae* tra l’80 e il 60 a.C., ma non vi è di fatto alcuna certezza al riguardo.



Ora, anche se è probabilmente opportuno interpretare l'espressione *per Dionysia* del fr. 142 B. come un'allusione alle Grandi Dionisie, dal momento che non è però possibile attribuirgli alla voce narrante (poiché viene esplicitamente indicata come citazione tratta da un ignoto *Scantius*) non la riterrei significativa per ricostruire l'ambientazione della satira. Piuttosto quest'espressione dovrà essere considerata, a mio avviso, come una ricercata perifrasi di carattere temporale, "nel periodo in cui (ad Atene) si svolgono le Dionisie" (24) (cioè tra marzo e aprile (25)) e risulterà quindi utile per la ricostruzione della cronologia interna alla satira, come noterò in seguito.

Per quanto riguarda invece la mancanza, a Roma, di un tempio dedicato a Serapis, Cèbe non considera significativa l'allusione a un santuario romano di questo dio presente nel carme 10 di Catullo (v. 26 *commoda nam volo ad Serapim / deferrì*), perché a suo giudizio l'erezione di tale tempio sarebbe stata di poco anteriore al 56 a.C., presumibile data di composizione del carme, e dunque posteriore alla probabile data di composizione delle *Eumenides* (26). Da Apuleio (*met.* XI 30) apprendiamo però che il collegio sacerdotale dei Pastofori, legato al culto di un'altra divinità egizia, Osiride, fu fondato *sub illis Syllae temporibus* e questa testimonianza ha portato a ipotizzare che le divinità egizie siano state introdotte a Roma dall'esercito di Silla, che forse potrebbe averne tollerato il culto per non inimicarsi i ceti popolari (tra i quali queste divinità sembrerebbero aver avuto da subito particolare successo) (27). In effetti le persecuzioni da parte del senato contro gli dèi egizi che iniziarono, a quanto pare, poco prima del 58 a.C. (probabilmente nel 59 a.C.) (28), sembrerebbero confermare come nei decenni precedenti questi culti dovessero aver avuto un tale successo tra il popolo da poter costituire una minaccia di destabilizzazione sociale agli occhi dell'aristocrazia (29). Anche

---

(24) Cf. Sen. *apocol.* 2, 1-2 dove si ironizza proprio sulla propensione dei poeti a utilizzare astruse perifrasi di carattere temporale. Mi chiedo infatti se anche in questo frammento varroniano non sia individuabile una certa finalità ironica per la singolarità della notazione temporale riportata, che appare combinare poco elegantemente, direi, un avverbio di tempo legato al mondo rurale romano come *homo* con uno specifico riferimento invece al calendario liturgico ateniese, *per Dionysia*.

(25) Le Grandi Dionisie sembra che fossero infatti celebrate dal 9 al 13 del mese di Elafebolione che nel calendario attico si estendeva all'incirca da metà marzo a metà aprile (cf. J. Girard, s. v. *Dionysia*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 2/1, Paris 1892, pp. 230-246).

(26) Con Cèbe concorda K. Summers, *Lucretius' Roman Cybele*, in E. N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden 1996, p. 357. *Contra* T. P. Wiseman, *Catullus, cit.*, p. 269 n. 30, che nota come sia invero arbitrario pensare che il tempio cui Catullo allude non possa risalire a dieci o venti anni prima.

(27) Riprendo qui le argomentazioni sulla diffusione dei culti egizi a Roma in epoca sillana di M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 22, Leiden 1972, pp. 362-365.

(28) Tertulliano (*nat.* I 10, 17-18, vedi *infra* n. 30), citando come fonte Varrone, attesta come per volontà del senato già prima del 58 a.C. fosse avvenuta una distruzione di altari consacrati sul Campidoglio a varie divinità egizie (tra le quali Serapis), che erano poi stati eretti nuovamente *per uim popularium*.

(29) Così nota anche M. Malaise, *Les conditions, cit.*, pp. 362-377, che sottolinea poi in particolare la contemporaneità tra i provvedimenti di distruzione degli altari di Serapis e di altre divinità egizie emanati dal senato a partire dal 59 (?) a.C. e le sanguinose lotte da questo impegnate negli stessi anni con i *populares*.

se effettivamente nel passo di Tertulliano che costituisce per noi la testimonianza più antica al riguardo (trattando appunto di fatti del 58 a.C.) sembrerebbe esservi un riferimento (in realtà però frutto di una ricostruzione congetturale) all'abbattimento di altari (30) (e non di templi (31)) consacrati a Serapis e ad altre divinità egizie, non condivido la conclusione che ne trae Cèbe, e cioè che nel 59 a.C. (presumibile data della prima repressione di questo culto) Roma non doveva possedere ancora un tempio dedicato a questo dio, ma solamente degli altari. In Tertulliano infatti sembrerebbe certo esservi una specifica allusione ad altari dedicati a Serapis, ma egli si riferisce espressamente ad altari eretti sul Campidoglio; quindi riterrei che da questa testimonianza si possa ricavare solo la notizia che sul Campidoglio (non in tutta Roma) erano probabilmente presenti esclusivamente altari dedicati a Serapis e non un suo tempio. Anzi, si potrebbe avanzare l'ipotesi che l'azione repressiva del senato si sia rivolta esclusivamente contro gli altari di Serapis eretti sul Campidoglio, senza un'effettiva volontà di sradicare totalmente il culto di questo dio da Roma, ma con il solo intento di contrastare il suo tentativo di conquista della *curia deorum* (32).

A conferma di questa ipotesi ritengo possa essere addotto un passo di Cassio Dione che, parlando della distruzione, avvenuta per volere del senato nel 53 a.C., di alcuni templi di Iside e Serapide eretti ἰδίῳ, afferma poi che anche dopo il riconoscimento ufficiale dei culti di questi dèi (33) i loro templi erano stati comunque costruiti fuori dal pomerio (34): anche se nel passo non viene specificato, mi chiedo se i templi eretti privatamente e distrutti dal senato fossero invece provocatoriamente all'interno del pomerio. I culti delle divinità straniere infatti erano tradizionalmente collocati al di fuori di esso, con l'eccezione del tempio di Cibele che era stato eretto sul Palatino, ma perché il culto di questa divinità pur di origine orientale era stato introdotto a Roma per volontà dello Stato ed era legato all'aristocrazia (35), mentre a Roma i culti delle divinità egizie, a quanto pare, erano particolarmente legati ai ceti popolari, come ho detto, soprattutto nella prima fase del loro insediamento in città (36).

---

(30) Cf. Varrone stesso in *Tert. nat.* I 10, 17-18 *ceterum Serapem et Isidem et Arpocraten et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat eorumque (aras) a senatu deiectas non nisi per uim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum uix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potiorum habuit senatus censuram quam impetum uulgi et aras institui prohibuit.*

(31) Non sembra infatti attestato un uso metonimico del termine *ara* come sinonimo di *aedes*, cf. *ThLL*, s. v. *ara*, 2/1, 382-389.

(32) Cf. *Tert. apol.* 6, 8 *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos inferri, id est curia deorum pulsos, Piso et Gabinius consules, non utique Christiani, eversis etiam aris eorum abdicaverunt, turpium et otiosarum superstitionum vitia cobibentes.*

(33) Ottenuto solo nel 43 a.C.

(34) Cf. D. C. XL 47, 4, (οἱ Ρωμαῖοι) οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολλῷ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίῳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πομηρίου σφᾶς ἰδρύσαντο.

(35) Cf. M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome, 1: A History*, Cambridge 1998, pp. 83-84.

(36) Un'ulteriore argomentazione avanzata a questo proposito da J.-P. Cèbe, *Varron, cit.*, p. 560, è che sarebbe stato poco verosimile che il protagonista "de bonne famille" si fosse recato presso un tempio come quello di Serapis usualmente frequentato dal popolo. A questa considerazione si potrebbe però obiettare che in questa stessa satira, con un'altrettanto evidente finzione letteraria, il



Un ulteriore indizio del tentativo forse in atto di affermazione a livello ufficiale del culto degli dèi egizi attraverso l'erezione di loro templi non solo all'interno del pomerio, ma addirittura sulla stessa rocca capitolina mi sembrerebbe individuabile in un altro passo di Cassio Dione (XLII 26, 2) in cui lo storico racconta come un prodigio avvenuto sul Campidoglio nel 48 a.C. fosse stato interpretato dagli àuguri con la necessità di distruggere i templi di Iside e Serapis. Dalla precisazione ἐτύγχανε γὰρ ἰερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα sembrerebbe doversi intendere, sulla base ovviamente dell'avverbio ἐνταῦθα, che questi templi si trovassero proprio sul Campidoglio, cioè nel luogo in cui era avvenuto il prodigio (37).

Il carattere popolare del culto di Serapis e i suoi contrasti con il senato, riscontrabili almeno a partire dal 59 a.C., costituiscono in effetti una conferma dell'opportunità di ambientare a Roma la satira per l'atteggiamento di corrosiva polemica nei confronti di questa divinità egizia che Varrone appare evidentemente assumere, deridendo in particolare la venale pratica dell'*incubatio* (38) con questa connessa; tale avversione dell'autore nei confronti di un radicamento del culto di Serapis a Roma mi sembrerebbe trovare un riscontro anche nella notazione serviana (*Aen.* VIII 698), pur di carattere più generale, *Varro dedignatur Alexandrinos deos Romae coli*. La lettura che ho qui proposto potrebbe essere anche confortata dall'ipotesi, prospettata da Cichorius (39), che Varrone abbia fatto parte del *Collegium quindecimvirum sacris faciundis*, inevitabilmente ostile e polemico, penserei, nei confronti di un culto diffusosi a Roma senza un riconoscimento ufficiale e che quindi esulava da qualsiasi controllo diretto da parte del potere.

4. A favore di un'ambientazione romana delle *Eumenides* si è espresso in anni recenti anche Wiseman (40) che, riconoscendo il rilievo speciale che nella trama della satira doveva avere l'"episodio di Cibele", se così lo possiamo chiamare, cioè l'insieme dei frammenti relativi a una cerimonia legata al culto cibeleico (41), ne ha tentato una ricostruzione contestualizzandolo appunto a Roma. Elemento cardine della sua argomentazione è l'interpretazione come riferimento a un edile curule del termine *aedilis* presente al fr. 150 B., *cum illoc* (Ribbeck, *illos* codd.) *vento, video gallorum frequentiam in templo, qui, dum messem hornam* (Lachmann, *essena hora nam* codd.) *adlatam imponeret aedilis signo deae, <deum> et deam* (Cèbe, *signosiae et deam* codd.) *gallantes vario recinebant* (Guyet, *retinebant* codd.) *studio*: la cerimonia descritta nei frammenti relativi

---

protagonista (identificabile probabilmente con l'autore stesso) sembrerebbe presentarsi nelle vesti, poco ortodosse per un aristocratico, di "seguace di Diogene" e sembrerebbe raccontare anche di aver assistito a uno dei riti celebrati *more Phrygio* nel tempio di Cibele, contravvenendo così alla legge che, a quanto sembra, lo proibiva ai cittadini romani (cf. D. H. II 19, 5 riportato alla n. 55).

(37) A proposito di quest'ultimo passo di Cassio Dione già M. Malaise, *Les conditions, cit.*, p. 374 n. 3 aveva supposto che i templi ivi menzionati fossero stati eretti sul Campidoglio, ipotizzando che risalisse a quest'epoca anche un'iscrizione (*CIL* I<sup>2</sup> 1263) in cui è menzionato un sacerdote di Isis Capitolina. Quest'epigrafe potrebbe offrire ulteriore conforto alla mia ipotesi di una particolare tendenza alla conquista della *curia deorum* da parte dei culti egizi che verisimilmente miravano così a un riconoscimento di carattere ufficiale.

(38) Cf. fr. 128, 129, 138 e 139 B.

(39) C. Cichorius, *Römische Studien, cit.*, p. 199.

(40) T. P. Wiseman, *Catullus, cit.*, pp. 269-270, che dedica una nota di appendice all'analisi dei frammenti delle *Eumenides* varroniane relativi al culto di Cibele.

(41) Vedi n. 1.

all'“episodio di Cibele” sarebbe infatti a suo avviso da inserire nel quadro delle celebrazioni ufficiali tenute a Roma in onore della Grande Madre, i *Ludi Megalenses*, appannaggio degli edili curuli. Così, in relazione al fr. 150 B. ora citato, propone di accettare la congettura dello Scaligero *e scaena coronam* in luogo del tràdito e corrotto *essena hora nam* e interpreta la scena descritta come la “ri-deposizione”, per opera dell'edile curule, della corona turrata, attributo di Cibele, sulla statua di culto della dea: la corona le sarebbe stata infatti tolta perché rappresentasse la Grande Madre agli spettacoli teatrali allestiti davanti al suo tempio palatino, appunto durante le Megalesie (42). A sostegno di questa ricostruzione lo studioso adduce anche una testimonianza archeologica (43): un frammento dell'*Ara Pietatis Augustae* che presenta un bassorilievo con un tempio corinzio, comunemente identificato col tempio palatino di Cibele ricostruito da Augusto, dotato di un frontone in cui compare un trono sormontato da una corona turrata e affiancato da due figure maschili semi-sdraiate e appoggiate a dei timpani (probabilmente identificabili con due galli) (44).

Mi chiedo però se la corona turrata destinata a rappresentare la dea durante il rito del *sellisternium* potesse venir sottratta effettivamente proprio alla statua di culto di Cibele, dal momento che, a quanto mi risulta, non si hanno testimonianze relative a quest'atto del “togliere la corona”. Wiseman fa riferimento al termine tecnico *exuviae* che indicava gli attributi della divinità destinati a rappresentarla nel rito appunto del *sellisternium*: etimologicamente infatti il termine *exuviae* sembrerebbe testimoniare una diretta derivazione degli attributi divini dalle statue di culto (spesso in effetti dotate di elementi, per così dire, “posticci”), ma le *exuviae* sembrerebbero in realtà da mettere propriamente in relazione alla *pompa circensis* e non alla *pompa theatralis* cui lo studioso fa qui riferimento (45). Non solo, il confronto con un passo di Svetonio (46) e con uno di Tertulliano (47) mi sembrerebbe suggerire come le *coronae* fossero considerate attributi divini diversi da quelli indicati genericamente col termine di *exuviae* (usato per lo più, anche se non esclusivamente (48), in relazione alle vesti della statua di culto): in ambedue i passi infatti si fa riferimento a *coronae* ed *exuviae* come a realtà tra loro distinte.

---

(42) Per il rito del *sellisternium* in relazione alle rappresentazioni teatrali in onore di Cibele cf. J. A. Hanson, *Roman Theater-Temples*, Princeton 1959, pp. 81-85.

(43) Cf. T. P. Wiseman, *Cinna the Poet and other Roman Essays*, Leicester 1974, pp. 159-160.

(44) In generale sui frammenti dell'*Ara Pietatis Augustae* cf. A. E. Jones, *An Altar Imagined: a Historical Survey of the Construction and Deconstruction of the Ara Pietatis Augustae*, «Ricerche di storia dell'arte» 87 (2005), pp. 5-12, mentre più specificatamente in relazione all'interpretazione del motivo frontonale cf. L. Ross Taylor, *Sellisternium and Theoxenia*, in *Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma 1956, pp. 349-350 e S. Weinstock *The Image and the Chair of Germanicus*, «Journ. Rom. Stud.» 47 (1957), pp. 147-148.

(45) Vedi in particolare J. A. Hanson, *Roman Theater-Temples*, cit., p. 84.

(46) Svet. *Aug.* 94 (*pater Augusti*) *videre visus est filium mortali specie ampliore cum fulmine et sceptro exuviisque Iovis Optimi Maximi ac radiata corona super laureatum currum.*

(47) Tert. *spect.* 7 *pompa praecedat, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agnitione, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis.*

(48) Cf. e. g. Apul. *met.* XI 10 in cui si fa riferimento a degli *auxilia*, probabilmente degli altarini in miniatura.

Ora, nel canto in galliambi da cui deriva il fr. 132 B., *tibi typana* (Hermann, *tympa* codd.) *non inanis sonitus* (Laetus, *sonitum* codd.) *Matris deum | tonimus . . . tibi nos, tibi nunc semiviri | teretem comam volantem iactant tibi galli*, i sacerdoti di Cibele, rivolgendosi direttamente a una divinità della quale non specificano il nome, affermano di suonare per essa i *typana* (...) *Matris deum*, ma se si fossero rivolti alla Grande Madre difficilmente avrebbero fatto riferimento a essa alla terza persona; più probabilmente quindi il loro inno doveva essere in onore della divinità associata a Cibele nel culto, cioè Attis. Il rituale in atto nel tempio, e descritto nell'“episodio di Cibele”, non sembrerebbe quindi in onore della *Magna Mater*, ma piuttosto del suo pardo eunuco, Attis, che a Roma era bandito dalle cerimonie ufficiali in onore della dea, ma che appare aver avuto un suo culto sul Palatino già a partire dal II a.C. (49) Proprio questa considerazione mi induce a ritenere più probabile un'interpretazione del termine *aedilis* del fr. 150 B. non come riferimento all'omonimo magistrato romano, ma come sinonimo di *aedituus* (50), “custode del tempio”, perché ben difficilmente un edile curule avrebbe partecipato a un rituale del culto cibeleico di carattere non ufficiale, in quanto legato a una divinità come Attis, di fatto esclusa dal *pantheon* romano e guardata con diffidenza e sospetto da parte del senato. Per questo motivo tenderei anche a escludere che la cerimonia descritta dal protagonista-narratore si potesse inserire nel quadro solenne e ufficiale delle Megalesie.

5. Una collocazione a Roma dell'azione narrata porta a individuare nei riferimenti ironici tanto alla venalità del dio Serapis (51) quanto alla ridicola effeminatezza dei sacerdoti di Cibele, con le loro barbare musiche e le loro indecorose vesti muliebri, anche uno specifico intento moralizzatore che riterrei perfettamente pertinente non solo al genere satirico di per sé, ma anche alla persona dell'autore, quale si presenta nell'opera. Questi infatti, pur vestendo i panni del cinico imposti dal genere letterario,

---

(49) Cf. M. Beard, *The Roman and the Foreign: the Cult of the “Great Mother” in Imperial Rome*, in N. Thomas-C. Humphreys (a cura di), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor 1994, pp. 169-170 e M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome, cit.*, p. 98 che rimandano in particolare a F. Coarelli, *I monumenti dei culti orientali in Roma*, in U. Bianchi – M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 92, Leiden 1982, pp. 39 - 41 e alla sua analisi della documentazione archeologica rinvenuta presso il tempio di Cibele sul Palatino, di particolare interesse per la datazione appunto al II a.C. di alcune statuette fittili di Attis.

(50) Cf. *TbLL*, s. v. *aedilis*, 1, 932-933 che cita in particolare la glossa *aedilis est aedituus* (*Gloss.* V 619, 10). Così interpretano il termine *aedilis* A. Riese, *M. Terentii Varronis, cit.*, p. 132; E. Bolisani, *Varrone Menippeo, cit.*, p. 91; D. Romano, *Varrone e Cibele, cit.*, p. 499; J.-P. Cèbe, *Varron, cit.*, pp. 623 e 628; H. Dahlmann, Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 4, «Gnomon» 51 (1979), p. 745 e W. A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro, cit.*, p. 261. A sostegno, invece, del proprio rifiuto dell'interpretazione di *aedilis* come sinonimo di *aedituus*, Wiseman cita l'autorità di T. Mommsen, *Römische Staatsrecht*, 2/1, Leipzig 1887<sup>3</sup>, p. 479 n. 1, che rifiuta questa identificazione in relazione al fr. 150 B. senza entrare però nel merito dell'interpretazione di questo frammento né dei passi a esso tematicamente affini, ma limitandosi a sostenere, in una nota, che non vi sono attestazioni sicure di una corrispondenza tra i termini *aedituus* e *aedilis* e che tanto meno questa è postulabile in un passo varroniano particolarmente corrotto come il fr. 150 B.

(51) Cf. fr. 128 B. *Hospes, quid miras auro* (Lindsay, *animo* codd.) *curare Serapim? | Quid? Quasi non curet tanti item* (Ribbeck, *tantidem* codd.) *Aristoteles*.

appare comunque rimanere, nelle sue parole e nei suoi giudizi, in prima istanza un *optimus civis*, cultore del *mos maiorum* e quindi probabilmente polemico nei confronti della diffusione a Roma (non certo ad Atene!) di culti orientali che non avevano ottenuto un riconoscimento a livello ufficiale e che rischiavano di introdurre a livello popolare forme di superstizione non “regolamentate” e gestite dal ceto dirigente e quindi potenzialmente destabilizzanti e pericolose (52).

Questa considerazione, per quanto riguarda il culto di Cibele, esige però una precisazione: l’ironia del poeta si appunterebbe non sul culto *more Romano* della Grande Madre, ma solamente su quanto di “frigio”, primitivo e irrazionale sussisteva ancora in esso e questo atteggiamento rispecchierebbe la linea di condotta assunta a livello ufficiale dallo Stato romano stesso. A Roma, infatti, il rapporto con la dea frigia appare articolato e complesso: caratterizzato, almeno nel periodo repubblicano (53), in parte da una tendenza all’assimilazione e alla “romanizzazione” (54) e in parte da un profondo disagio e rifiuto nei confronti dei riti violenti e orgiastici propri del culto frigio della dea (e collegati in particolare all’ambigua figura del suo sposo eunuco, Attis), che eludevano qualsiasi controllo da parte della classe dirigente. Questi riti erano perciò confinati entro l’area del santuario palatino della dea, così da sottrarli agli occhi (e alle coscienze) dei cittadini romani, ai quali sembra fosse proibito di prendere parte alle cerimonie celebrate *more Phrygio* (55).

Anche se finora non è stata proposta una lettura di questo genere, riterrei possibile scorgere nelle *Eumenides* un riflesso proprio di questa ambiguità e duplicità nei riguardi del culto della dea frigia. Interpretando infatti il fr. 143 B. (56) come allusione al rito della *mutitatio*, si potrebbe pensare che cornice dell’intera satira fosse un banchetto tenuto dal protagonista-narratore durante le Megalesie, con un gruppo di *sodales* a lui legati proprio dal culto aristocratico della dea. Entro una cornice di questo tipo si ver-

---

(52) Anche J. Vahlen, *In M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquias coniectanea*, Lipsiae 1858, p. 172 sottolinea come l’ironia del poeta nei confronti di questi culti orientali potesse derivare da una sua volontà di difesa degli “antiqua Romanorum sacra”.

(53) Come sottolinea in particolare M. Beard, *The Roman and the Foreign*, cit., pp. 164-187, in epoca imperiale si assiste a un processo di graduale assimilazione e reciproca compenetrazione tra culto di Cibele (nelle sue diverse manifestazioni) e romanità, perché non poteva perdurare l’originale situazione di “paradossale” sdoppiamento del culto “frigio” e “romano” della *Magna Mater*; entrambi erano infatti praticati, ma l’uno era accettato a livello ufficiale e l’altro era emarginato e confinato all’interno del tempio della dea. L’ufficializzazione del ciclo dei rituali di marzo legati alla figura di Attis sembrerebbe testimoniare proprio quest’evoluzione verso un’integrazione non configuratasi come eliminazione della componente “frigia”, ma come sua graduale accettazione e come suo progressivo inglobamento nella Roma imperiale.

(54) La *nobilitas* si sentiva infatti legata ad essa dalle sue pretese origini troiane.

(55) Cf. D. H. II 19, 5 Ῥωμαίων τῶν αὐθυγενῶν οὔτε μητραγυρῶν τις οὔτε καταλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδυκῶς στολὴν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς. Per tutta la complessa questione del rapporto tra lo Stato romano e il culto frigio di Cibele in epoca repubblicana, cf. S. Fasce, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova 1978; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, cit., pp. 96-98 e 160-166; R. R. Nauta, *Catullus 63 in a Roman Contexts*, in R. R. Nauta – A. Harder (a cura di), *Catullus’ Poem on Attis - Text and Contexts*, Leiden / Boston 2005, pp. 109-116.

(56) Vedi fr. 143 B. riportato a p. 546.

rebbe a collocare il gruppo dei frammenti collegati a Cibele e ai suoi sacerdoti eunuchi, che interpreterei come il racconto, condotto dal protagonista in termini esplicitamente ironici e paradossali, di un'allucinante avventura da lui stesso vissuta nel tempio della Grande Madre. Apparentemente una ricostruzione di questo tipo potrebbe sembrare contraddittoria: l'eroe-narratore durante un banchetto da lui stesso allestito in onore di Cibele (fr. 143 B.), descrivendo un rituale cui aveva assistito all'interno del tempio palatino della dea (fr. 149 e 150 B.), avrebbe infatti ironizzato sui sacerdoti *semiviri* di questa, vestiti da donna, descrivendo anche il rumore barbaro e assordante dei loro cembali, dei loro flauti e delle loro litanie (fr. 119, 120, 121, 131, 132 e 140 B.), per poi concludere augurandosi che una tale *insanitas* si allontanasse dalla loro *domus*, ovvero da Roma (fr. 133 B.). Considerando però il duplice atteggiamento, da una parte di accettazione e assimilazione e dall'altra di rifiuto ed emarginazione, assunto a Roma a livello ufficiale nei confronti della *Magna Mater*, può risultare plausibile una lettura della satira che rilevi in essa questa stessa duplicità. Così dei due diversi rituali legati al culto di Cibele che vi sarebbero descritti, il primo, la *mutitatio*, sarebbe connesso alle celebrazioni *more Romano* della dea, mentre il secondo (rievocato, all'interno del primo, dal racconto dell'eroe-narratore) sarebbe uno dei rituali che, giudicati sconvenienti e pericolosi dal potere romano, erano celebrati dal clero frigio in cerimonie private all'interno del tempio.

Sappiamo che in epoca imperiale vi erano due maggiori cicli di festeggiamenti di carattere ufficiale legati al culto della dea frigia: le Megalesie (57), le uniche feste celebrate ufficialmente in onore della *Magna Mater* in epoca repubblicana e, a partire dall'età claudia, o forse antonina, un ciclo di celebrazioni legate in particolar modo alla figura di Attis e che si svolgevano tra il 15 e il 27 marzo (58). Queste ultime feste, che rievocavano la morte e la resurrezione del pardo di Cibele e che erano celebrate non a caso in primavera, dovevano presentare un carattere primitivo, con rituali anche molto cruenti di auto-mutilazione a opera dei *famuli* della dea. In particolare il 24 marzo, il *dies sanguinis*, era commemorata l'auto-evirazione di Attis attraverso il rinnovamento del suo sacrificio da parte dei galli, che in quel giorno, a quanto sembra, immolavano volontariamente alla dea la propria virilità (59).

Una questione molto dibattuta è se le cerimonie che costituivano il ciclo dei riti di marzo siano state introdotte a Roma solo in epoca imperiale, da quando cioè, con il loro riconoscimento a livello ufficiale, ne abbiamo sicure attestazioni, o se fossero in realtà praticate anche nel periodo precedente, in una dimensione chiaramente di tipo "privato", cioè entro la cerchia dei fedeli della Grande Madre che coltivavano il suo culto *more Phrygio*. Il ritrovamento, nell'area del Palatino in cui sorgeva il tempio di Cibele, di statuette fittili di Attis risalenti al II sec. a.C. attesta invero la presenza di un suo culto anche in epoca repubblicana, e la qualità povera del materiale sembrerebbe indicare un culto di carattere privato, praticato da un gruppo di fedeli di bassa estrazione

(57) Che, come si è detto, avevano luogo tra il 4 e il 10 aprile.

(58) Di esse siamo a conoscenza dal calendario filocaliano della metà del IV d. C.; cf. M. Beard, *The Roman and the Foreign*, cit., pp. 170-174 e 180-183.

(59) Cf. H. Graillot, *Le culte*, cit., pp. 126-131 e M. Beard, *The Roman and the Foreign*, cit., p. 172, ma anche G. Sanders, s. v. *Gallos*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, 8, Stuttgart 1972, col. 1015.



sociale (60). Unendo quindi le considerazioni relative al carattere “frigio e primitivo”, che sembra connotasse i rituali di marzo (in particolare in contrapposizione all’aspetto “romano ed aristocratico” delle Megalesie) e la certezza, derivata dal dato archeologico, di una diffusione del culto di Attis anche in epoca repubblicana, si potrebbe forse supporre che il ciclo dei riti di marzo fosse celebrato anche in un periodo ben anteriore al suo riconoscimento a livello ufficiale, cioè anche in epoca repubblicana. Questo sarebbe chiaramente avvenuto nel chiuso del tempio palatino della dea e a opera degli iniziati al culto di Attis, ovvero anzitutto, presumibilmente, a opera dei Frigi presenti a Roma, che avrebbero potuto non essere appagati dalla versione “romanizzata” del culto della Grande Madre offerta dalle Megalesie (una festa, come si è detto, di carattere programmaticamente aristocratico), ma forse successivamente anche a opera di quella parte della popolazione (schiavi e liberti soprattutto) che era esclusa dalle cerimonie di carattere ufficiale (61).

Ora, è possibile scorgere nei frammenti varroniani relativi all’“episodio di Cibele” (62) proprio il riferimento a uno di questi riti primaverili in onore di Attis e in particolare a quello che forse suscitava maggior orrore e repulsione nell’élite romana: la cruenta cerimonia di volontaria auto-evirazione che rappresentava in certo modo l’investitura dei galli. Un’interpretazione di questo tipo permetterebbe infatti di inserire i frammenti relativi all’“episodio di Cibele” in un contesto certo articolato, ma omogeneo e dai contorni sostanzialmente netti, capace di dar coerenza a passi che hanno sinora creato invece serie difficoltà esegetiche, come il fr. 151 B., che mostra un personaggio strappato rudemente via da un altare, o il fr. 132 B., che presenta un “enigmatico” cambio di soggetto (dalla prima alla terza persona plurale) nell’inno intonato dai galli, o, ancora, il fr. 155 B., che allude a un travestimento del protagonista in abiti femminili.

La cerimonia descritta nell’“episodio di Cibele”, celebrata all’interno del tempio (fr. 150 B. (63)), sarebbe stata dedicata, per la ragione che ho sopra esposto, non a Cibele, ma a una divinità ad essa collegata e dunque probabilmente proprio ad Attis (cf. fr. 132 B. (64)). E nel fr. 151 B., *ubi vident se cantando ex ara excantare non posse, deri-*

---

(60) Cf. in particolare M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome, cit.*, p. 98.

(61) Non a caso i primi provvedimenti giudiziari che vedono coinvolti personaggi castratisi in onore della dea riguardano uno schiavo eviratosi nel 101 a.C. e perciò allontanato per sempre dall’Italia, probabilmente perché non si diffondesse tra gli schiavi il costume di consacrarsi alla dea come mezzo per affrancarsi (cf. Obseq. 44 *servus Q. Servilii Caepionis Matri Idaeae se praecidit, et trans mare exportatus, ne umquam Romae reverteretur*), e un liberto di nome Genucio cui nel 77 a.C. il console M. Emilio Lepido impedì di percepire l’eredità lasciategli, perché la sua condizione intermedia tra uomo e donna non era riconosciuta dalla legge (cf. Val. Max. VII 7, 6 *quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere*). Cf. in particolare S. Fasce, *Attis, cit.*, che sostiene appunto come in epoca repubblicana vi fosse probabilmente una diffusione di carattere privato almeno di una parte dei riti in onore di Attis a noi noti solo nella Roma imperiale; tesi, questa, condivisa anche da T. P. Wiseman, *Catullus, cit.*, p. 203 n. 86, mentre K. Summers, *Lucretius’ Roman Cybele, cit.*, pp. 355-358, ritiene che neppure il ritrovamento di statuette fittili di Attis risalenti al II a.C. sia prova di una “organized mystery religion”, ma che sia solo attestazione della conoscenza, e non del culto, del patero di Cibele nella Roma repubblicana.

(62) Vedi n. 1.

(63) Vedi fr. 150 B. riportato a p. 551.

(64) Vedi fr. 132 B. riportato a p. 553.



*pere incipiunt*, vi sarebbe, a mio avviso, allusione appunto al rito della auto-castrazione. Questo frammento è stato variamente interpretato, ma, a quanto mi risulta, non è stato mai messo in relazione con il sacrificio del *dies sanguinis*. In esso un personaggio non meglio identificato sembrerebbe venir strappato via, o giù, da un altare da parte di un gruppo di individui (secondo la ricostruzione per me più plausibile, da un gruppo di galli (65)), che invano avrebbero cercato inizialmente di farlo allontanare dall'altare stesso con il potere dei loro canti. Ora, da alcune testimonianze letterarie sembrerebbe possibile evincere che i galli eseguivano i propri sacrifici di sangue (e forse anche il sacrificio della virilità) proprio sugli altari sacrificali; cf. Plu. *Nic.* 13, 4 ἄνθρωπος γὰρ τις ἐξαίφνης ἀναπηδήσας ἐπ' αὐτὸν (sc. ὁ βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν), εἶτα περιβὰς ἀπέκοψεν αὐτοῦ λίθῳ τὸ αἰδοῖον (66); Lact. *inst. epit.* 18, 4 (parla dei galli) *non alieno sanguine, sed suo litant, cum amputatis genitalibus a viris migrant nec ad feminas transeunt aut sectis umeris detestabiles aras proprio cruore respergunt* (67). In particolare dal passo di Plutarco sembrerebbe proprio che i galli compissero il loro cruento rito stando a cavalcioni dell'altare sacrificale e mi chiedo quindi se il fr. 151 B. potesse ritrarre la scena grottesca e paradossale di un gallo che, forse subito dopo l'atroce sacrificio della propria virilità, paralizzato dal dolore o dal delirio, non si sarebbe voluto staccare dall'altare sul quale potremmo forse immaginarlo a cavalcioni, quando infine i suoi stessi compagni, data l'inefficacia dei loro canti suasori, si sarebbero decisi a ricorrere alle maniere brute, strappandolo dall'altare e offrendo in tal modo, una volta di più, una pessima immagine di se stessi (68).

A conforto di questa mia ipotesi potrebbe essere citata anche un'interpretazione avanzata dal Cèbe (69), ma poi da questo stesso rifiutata, riguardo alla congettura *messis homa* del Lachmann al fr. 150 B. (70): la proposta dello studioso era infatti di considerare quest'espressione (in vero congetturale) come un'allusione eufemistica agli organi virili immolati dai galli a Cibele nella cerimonia del *dies sanguinis*. Quello, quindi, che

---

(65) In particolare mi inducono a collocare questo passo nell'“episodio di Cibele” i due riferimenti in esso presenti a un'ara e a un “canto magico” levato da una pluralità di persone, anche perché al fr. 150 B. i galli sono ritratti proprio mentre intonano i loro canti all'interno del santuario della dea.

(66) Nel testo di Plutarco il riferimento è in realtà piuttosto generico e non viene specificato se questo atto cruento debba essere riferito a un gallo; ritengo però molto probabile che si tratti di ciò, soprattutto perché l'autore specifica che il sacrificio era stato compiuto con una pietra. Da numerose fonti sappiamo infatti che il rituale dell'auto-evirazione dei galli doveva essere eseguito appunto con pietre affilate o con cocci, dal momento che sembra che fosse proibito l'uso di coltelli di ferro o di bronzo, cf. Catull. 63, 5; Ov. *fast.* IV 237; Plin. *nat.* XXXV 165; Iuv. 6, 514; Mart. III 81, 3.

(67) Cf. H. Graillot, *Le culte, cit.*, p. 296 e, in particolare, la nota 3 ove fa riferimento anche a un medaglione in cui un gallo sembrerebbe mutilarsi su un altare, rimandando per questo a P. Ch. Robert, *Les phases du mythe de Cybèle et d'Athys, rappelées par les médaillons contorniates*, «Rev. Num.» 3 3 (1885), p. 41 (fonte che però non ho visionato personalmente).

(68) Strappare qualcuno da un altare doveva infatti apparire come un atto particolarmente empio, soprattutto se compiuto ai danni di un sacerdote (cf. Cic. *har. resp.* 28) e ad opera di altri sacerdoti, come in questo caso.

(69) J.-P. Cèbe, *Varron, cit.*, p. 625.

(70) Vedi fr. 150 B. riportato a p. 551.

il custode del tempio (?) sembrerebbe deporre sulla statua della dea (accogliendo la correzione del Lachmann) sarebbe il “raccolto dell’anno” in senso metaforico, e cioè i genitali sacrificati ogni anno alla divinità dai nuovi galli. A favore di quest’interpretazione si potrebbero citare, come già notava Cèbe, vari passi in cui viene fatta allusione in termini consimili al volontario sacrificio dell’auto-evirazione, forse ricalcando il linguaggio proprio degli iniziati al culto di Attis: cf. Iul. or. 5, 168 D τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου, ma anche AP VI 219, 5 in cui un gallo è definito ἴθρις (dalla radice di θερίζω “mietere”) o Min. Fel. 24, 12 che allude agli organi sacrificati definendoli *obscena demessa* (71). I due motivi che però inducono lo studioso francese a rinunciare a quest’interpretazione sono l’impossibilità di combinare il riferimento cronologico preciso al 24 marzo, giorno dell’auto-castrazione rituale dei galli, con la sua cronologia interna alla satira (che peraltro egli ambienta ad Atene) e poi la considerazione che, a quanto ci è dato di sapere, i genitali recisi venivano raccolti da alcune donne e poi deposti, una volta lavati e imbalsamati, in una *cista* nel talamo ipogeo della dea (72). Per quanto riguarda il problema cronologico rilevato dallo studioso, esso non sussisterebbe nella mia ricostruzione dell’azione mentre, per quanto riguarda il destino delle *vires* dei galli, forse non è fondamentale il fatto che nella realtà questo fosse probabilmente diverso da quello che sarebbe qui rappresentato, perché l’immagine di una deposizione, da parte del custode del tempio, dei genitali recisi sulla statua della dea mi sembrerebbe rispondere in ogni caso all’iconografia tradizionale della dedica di un’offerta ad una divinità. La rappresentazione della consacrazione di questo particolare “raccolto annuale” attraverso una sua deposizione in grembo al simulacro della dea (73) poteva risultare infatti maggiormente a effetto se descritta come se si trattasse veramente della consacrazione a essa delle primizie del raccolto (74), anche forse per sottolineare, col contrasto tra il carattere tradizionale dell’azione e l’eccezionalità dell’offerta, l’assurda barbarie del rito.

Il narratore-protagonista avrebbe quindi raccontato ai suoi ospiti che, trovatosi a passare davanti al tempio di Cibele e udito un rumore di cembali (fr. 149 B. *iens* (Buecheler, *en codd.*) *domum praeter Matris* (Iunius, *Matrem* codd.) *deum aedem exaudio cymbalorum sonitum*), incuriosito sarebbe penetrato nel santuario, ove avrebbe visto da una parte il custode del tempio deporre il “raccolto dell’anno” sulla statua della dea e dall’altra una moltitudine di galli impegnati nei loro caratteristici canti ripetitivi, connotati però da un *varium studium*, ovvero interrotti in modo violento da grida acute e lamentose (75) (fr. 150 B. (76)). L’eroe-narratore avrebbe anche riportato testualmente

(71) Cf. in particolare H. Graillot, *Le culte*, cit., p. 294 n. 8 che riporta ancora altri esempi.

(72) Questo almeno apprendiamo dalle nostre non numerose fonti sull’argomento, cf. H. Graillot, *Le culte*, cit., p. 297 e G. Sanders, s. v. *Gallos*, cit., col. 1019.

(73) Tradizionalmente raffigurata assisa in trono.

(74) Per rappresentazioni di Cibele con frutti deposti in grembo cf. H. Graillot, *Le culte*, cit., p. 450; mentre per immagini della dea con animali in grembo cf. M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque. 3: Italia-Latium*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain* 50, Leiden 1977, figg. CLXIX n. 304 e CLVIII n. 270.

(75) Che certo dovevano apparire “barbare” alla sensibilità di un romano, tanto da poter essere paragonate a degli ululati, cf. Apul. *met.* VIII 27 *statim absonis ululatus constrepentes fanaticae provolant*.

(76) Vedi fr. 150 B. riportato a p. 551.

un inno, o almeno parte di un inno, in galliambi, intonato dai *famuli* stessi della dea in onore presumibilmente di Attis (fr. 132 B. (77)). In esso i galli sembrerebbero descrivere la cerimonia in atto: il suono del corno frigio (78) (fr. 131 B. *Phrygius per ossa cornus liquida canit anima*), il frastuono dei timpani da loro percossi. Ipotizzando poi che fosse allora in atto proprio la cerimonia dell'auto-evirazione, si potrebbe giustificare lo scarto, spesso non rilevato (79), tra la prima e la terza persona plurale dei due verbi presenti nel fr. 132 B. e quindi tra il *nos* soggetto di *tonimus* e la locuzione *nunc semiviri ... galli* soggetto di *iactant*. A mio avviso, infatti, a levare questo canto in galliambi sarebbero dei galli, che farebbero riferimento prima a se stessi, e al fragore assordante dei timpani da loro percossi, e poi ai compagni in quel momento impegnati nel sacrificio della propria virilità (*nunc semiviri*), ritratti in stato di *trance* nell'atto frenetico della *iactatio comae*, che sembrerebbe associata proprio al rito dell'auto-evirazione anche in un passo dei *Fasti* di Ovidio (IV 243-244) *mollesque ministri / caedunt iactatis vilia membra comis*.

Nel corso della sua narrazione, il protagonista avrebbe poi descritto anche l'“osce-no” abbigliamento femminile caratteristico dei *famuli* di Cibele in termini ironicamente paradossali, esaltando la *venustas* e il “pudore” dei galli, forse anche con sarcastica allusione alla loro non più tenera età, nonostante il loro tentativo di imbellettarsi da *pueri delicati* (fr. 119 B. *nam quae venustas hic adest gallantibus! / Quae casta vestis aetasque adolescentium! / Quae teneris species!*; fr. 121 B. *aurorat ostrinum hic indutus supparum, / coronam ex auro et gemmis fulgentem gerit, / luce locum afficiens*; fr. 130 B. *ut Naiades undiculae*; fr. 140 B. *pruditem an pudorem gallum coepit mihi † videri †*). In base a questa lettura dell'intero episodio, al fr. 120 B., *partim venusta muliebri ornat* (Ribbeck, *ornat* codd.) *stola*, si potrebbe anche cogliere un riferimento al diverso abbigliamento che il protagonista poteva aver inizialmente notato nei galli: una parte di questi potevano infatti indossare, come d'uso, una *stola* femminile definita ironicamente *venusta*, mentre altri, cioè coloro che si apprestavano a divenire *semiviri*, potevano ancora indossare abiti maschili, o essersi già denudati in preda al delirio mistico che li avrebbe spinti di lì a poco all'irreparabile gesto (80). Così al fr. 155 B., *stolam calceosque muliebris propter positos* (Stephanus, *positas* codd.) *capio*, gli indumenti femminili dei quali il protagonista-narratore racconta di essersi impadronito (presumibilmente poi indossandoli) potrebbero essere stati quelli destinati a uno dei galli allora impegnati nel sacrificio della propria virilità e che, dopo essersi simbolicamente spogliati degli abiti maschili

(77) Vedi fr. 132 B. riportato a p. 553.

(78) Paradossalmente definito *liquida anima*. Per una descrizione ben diversa del rauco suono dei corni frigi vedi Lucr. II 619 o Ov. *fast.* IV 189-190.

(79) Solo K. Lachmann, *De Ovidii epistulis*, in *Prooemium indicis lectionum aestivalium a. 1948*, Berolini 1848, p. 3 = *Kleinere Schriften zur classischen Philologie*, Berlin 1876 [1974], p. 57; J. Vahlen, *In M. Terentii Varronis satuarum Menippearum reliquias*, cit., p. 175 e O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren*, cit., p. 111, intervengono sul tràdito *iactant* mutandolo nella prima persona plurale *iactamu'*. J.-P. Cèbe, *Varron*, cit., p. 650 n. 604, invece mantiene la *lectio tradita* osservando che il passaggio dalla prima alla terza persona è una movenza tipica delle preghiere o degli inni, ma senza fornire esempi effettivamente probanti al riguardo.

(80) Questa supposizione è però del tutto congetturale e chiaramente influenzata dalla lettura che ho proposto per l'intera scena; qui l'eroe potrebbe anche aver voluto far riferimento semplicemente alla differenza di abbigliamento dei galli e di (eventuali) fedeli, spettatori della cruenta cerimonia in atto: l'estrema brevità del frammento non offre di fatto alcuna indicazione al riguardo.

(lasciati per sempre) ed essersi evirati, dovevano rivestirsi indossando la *stola* muliebre dai colori sgargianti (in vero oscena per un romano) che costituiva la “divisa” tipica dei *famuli* di Cibele (81); in particolare si potrebbe forse trattare proprio degli abiti “da gallo” destinati al personaggio ritratto “inchiodato” sull’altare sacrificale al fr. 151 B. (82) Nella scena descritta al fr. 155 B. sarei tentata di cogliere anche un ridimensionamento auto-ironico da parte del protagonista stesso che ricorderebbe di aver scelto di indossare osceni abiti femminili o per poter assistere in incognito al rito in atto (come ho detto, ai cittadini romani era infatti proibito prender parte alle cerimonie celebrate *more Phrygio*) o, più probabilmente, per poter fuggire indisturbato lontano da quella follia: una ritirata in vero ben poco gloriosa, forse in comico contrasto con la virulenza dell’esclamazione che probabilmente concludeva l’intero racconto (83): *apage in dierectum a domo nostra istam insanitatem* (fr. 133 B.).

Leggendo in questo episodio uno specifico riferimento alla cerimonia del *dies sanguinis*, risulterebbe poi particolarmente significativo anche il parallelo, frequentemente rilevato, tra il fr. 133 B. di Varrone e il v. 92 del carme 63 di Catullo, *procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo*: in entrambi i casi, infatti, il sentimento di rifiuto e di orrore che avrebbe spinto il primo a un’imprecazione violenta e sanguigna in metro e linguaggio da commedia e il secondo a una preghiera più patetica ed accorata, sarebbe stato determinato dallo stesso barbaro gesto dell’auto-evirazione rituale dei galli.

L’identificazione della particolare cerimonia cui il protagonista sembrerebbe aver assistito all’interno del tempio di Cibele con il cruento rito denominato *sanguis* risulterebbe in accordo anche con la ricostruzione che ho prima ipotizzato e che vedrebbe, pur nell’ambito di un banchetto legato al culto di Cibele, una polemica nei confronti dell’*insanitas* rappresentata dagli eccessi dei riti celebrati *more Phrygio* in onore della dea e di Attis. La follia che il poeta satirico ritrarrebbe in termini paradossali, ironici e grotteschi non sarebbe infatti quella dei riti aristocratici in onore della *Magna Mater*, ma quella del culto orgiastico, feroce e primitivo dei sacerdoti eunuchi della dea che con le loro vesti femminili sarebbero ritratti nell’atto di celebrare il loro rituale più osceno e cruento: l’auto-evirazione volontaria. Del resto una personale condanna di Varrone nei confronti dell’eunuchismo, interpretato come crimine contro la patria, emerge anche da un frammento di un’altra menippea, la *Lex Maenia* (fr. 235 B.): *siqui patriam, / maiorem parentem extinguit, in eo est culpa, quod facit / pro sua parte is qui se eunuchat aut ali qui liberos / perducit* (84).

---

(81) Cf. fr. 120 e 121 B. e Apul. *met.* VIII 27.

(82) Vedi fr. 151 B. riportato a p. 556.

(83) Indossare le oscene stole variopinte dei galli sembra fosse per altro vietato per legge ai cittadini romani: cf. D. H. II 19, 5 riportato alla n. 55.

(84) Il riferimento alla volontaria auto-evirazione mi sembrerebbe una precisa allusione al costume dei galli e anche una conferma di come questo rito fosse praticato a Roma stessa e di come avesse forse anche una certa diffusione, tanto da poter costituire una fonte di preoccupazione per l’autore. A quanto pare, comunque, il primo decreto ufficiale contro l’eunuchismo risale a Domiziano e l’episodio stesso del liberto Genucio, auto-eviratosi in onore di Cibele, mi sembrerebbe mostrare come nel 77 a.C. a Roma non fosse perseguita legalmente in alcun modo tale pratica (e forse questo era fonte di preoccupazione per il poeta). Dal momento poi che l’auto-evirazione sembrerebbe un rituale connesso in particolar modo alla figura di Attis, la probabile presenza di questo cruento rito già nella Roma repubblicana potrebbe offrire un’ulteriore conferma dell’esistenza “non ufficiale” tanto del culto di Attis quanto dei rituali di marzo (o almeno di parte di essi) in suo onore.

A ulteriore conforto di quest'ipotesi ricostruttiva ritengo possibile addurre anche un frammento, il 142 B. (85), tematicamente estraneo all'“episodio di Cibele”, ma che confermerebbe la cronologia interna alla satira ricostruibile in base alla lettura che ho qui proposto. Come ho detto, infatti, tenderei a interpretare l'espressione *per Dionysia* in esso presente come un'indicazione temporale: “durante le Dionisie”. Il periodo, quindi, in cui sembrerebbe opportuno immaginare il protagonista in cura presso una scuola filosofica (86) (fr. 142 B. *cum ... in schola curarer*) si combinerebbe bene con il giorno in cui questo racconterebbe di essere penetrato nel tempio di Cibele, ovvero (come ho ipotizzato) il 24 marzo, che poteva coincidere con una delle cinque giornate durante le quali ad Atene erano festeggiate le Grandi Dionisie (87).

Riassumendo, quindi, ritengo che, in base agli elementi qui analizzati, si possa considerare particolarmente probabile una collocazione a Roma tanto del banchetto che costituirebbe la cornice della satira, quanto del racconto tenuto dall'ospite-protagonista durante questo. Non solo; interpretando il fr. 143 B. come un riferimento al rito della *mutitatio*, si potrebbe anche tentare di ricostruire una cronologia relativa degli eventi che si svolgevano nel componimento: il banchetto allestito dal protagonista si sarebbe infatti svolto durante le Megalesie, ovvero tra il 4 e il 10 aprile, mentre la notazione temporale individuabile al fr. 142 B. indicherebbe che le avventure narrate durante questo dall'anfitrione cinico facevano probabilmente riferimento a un periodo di poco precedente, quello della fine di marzo, intorno al 24, cioè nei giorni in cui ad Atene erano celebrate le Grandi Dionisie e a Roma aveva luogo l'orrido rito dell'auto-castrazione dei galli. Riterrei infatti un'ipotesi ricostruttiva pienamente plausibile che durante una *praebitio* allestita ai primi d'aprile l'ospite-cinico raccontasse le sue ultime, turbolente avventure di pochi giorni prima.

6. La ricostruzione complessiva della satira che ho qui proposto viene ad attribuire evidentemente un forte rilievo al motivo del culto di Cibele, che sarebbe presente tanto nella cornice del componimento quanto nel racconto del protagonista, all'interno del quale l'“episodio di Cibele” doveva avere una particolare importanza ed estensione, come sembrerebbe indicare l'alto numero di frammenti superstiti. Ritengo quindi inevitabile interrogarsi sul ruolo che il “motivo di Cibele” poteva rivestire nelle *Eumenides* e sul rapporto che poteva avere con l'altro motivo centrale della satira, il motivo, cioè, dell'*insania* (in contrapposizione alla *sanitas* del cinismo). Proprio l'*insania* infatti, come emerge dal titolo e dall'evidenza stessa dei frammenti, doveva essere il tema centrale del componimento, che si presentava probabilmente come una rassegna delle varie forme di follia esistenti; non mi sembrerebbe però molto agevole tentare di stabilire il ruolo che poteva rivestire, in rapporto al binomio *insania – sanitas* cinica, il “motivo di Cibele”. L'“episodio di Cibele” potrebbe in effetti essere “spiegato” in relazione al tema dell'*insania* come semplice illustrazione della follia della *religio*, ma questa lettura da sola mi sembrerebbe limitativa tanto per l'estensione e il rilievo che questo episodio aveva probabilmente nella trama complessiva dell'opera, quanto perché il motivo del culto della

---

(85) Vedi fr. 142 B. riportato a p. 548.

(86) Il riferimento a una scuola in cui ci si cura mi sembrerebbe infatti indicare che probabilmente si tratta di una scuola filosofica.

(87) Vedi n. 25.

dea doveva caratterizzare, come ho detto, anche la cornice della satira e certo il rito della *mutitatio* non poteva essere presentato come una manifestazione di follia.

Per tentare quindi di stabilire quale ruolo potesse avere il “motivo di Cibele” nella trama complessiva delle *Eumenides*, riterrei particolarmente significativo richiamarmi nuovamente alla profonda diversità delle due tipologie di culto della dea che sarebbero state rappresentate nella cornice della satira e nell’“episodio di Cibele” (corrispondenti a un’effettiva duplicità del suo culto a Roma: *more Romano* e *more Phrygio*), perché riterrei il binomio *dies sanguinis* – *praebitio* in certo modo corrispondente al binomio *insania* – *sanitas* cinica e tenderei quindi a ipotizzare per il “motivo di Cibele” un rilievo quasi parallelo a quello del tema dell’*insania* / *sanitas* cinica e un ruolo, per così dire, da co-protagonista nella satira. Il culto di Cibele romanizzato e ufficiale delle Megalesie sarebbe stato infatti *sanus* come la dottrina cinica, mentre *furens* sarebbe stato il culto barbaro e cruento del ciclo dei rituali di marzo.

Per tentare di ricostruire come potessero combinarsi tra loro il motivo religioso del culto di Cibele e il motivo dell’*insania*, può forse risultare utile richiamarsi al titolo stesso dell’opera e all’archetipo tragico cui esso rimanda. Anche nel testo eschileo appare infatti avere grande importanza un motivo religioso, quello relativo all’evoluzione delle figure delle Erinni: queste divinità sanguinarie e primitive appaiono infatti “civilizzarsi” in conseguenza del loro insediamento ad Atene al termine della tragedia, con una metamorfosi che mi sembrerebbe in certo modo corrispondente a quella che aveva interessato il culto di Cibele, civilizzatosi in conseguenza della sua instaurazione a Roma (anche se in esso permanevano di fatto elementi barbari e violenti, che erano stati emarginati, senza però esser stati eliminati). In Eschilo il tema religioso connesso alle Erinni e quello della pazzia dell’Oreste matricida sono intrecciati tra loro e seguono un’evoluzione in certo modo parallela: come le Erinni subiscono una metamorfosi da divinità “raminghe” e preposte solo alla persecuzione dei colpevoli (88), in divinità “poliadi” aperte anche alla ricompensa dei giusti (89), così Oreste passa dalla follia della colpa alla sanità ritrovata con l’assoluzione (e quindi con l’affrancamento dalla persecuzione delle Erinni stesse).

Mi chiederei se non si possa allora ipotizzare che anche nelle *Eumenides* varroniane si intrecciassero in modo in certa misura simile il motivo religioso del culto di Cibele e quello della pazzia. Ora, in relazione al tema dell’*insania* sembrerebbe in effetti possibile vedere nel protagonista un’evoluzione in qualche modo parallela dalla follia alla *sanitas* (90). Per quanto riguarda invece il motivo religioso del culto di Cibele, non si assiste a una metamorfosi completa, perché questo resta di fatto connotato da un’ambigua duplicità, determinata dal fatto che l’elemento frigio e quello romano erano effettivamente compresenti nel culto di Cibele a Roma; questa divinità si era “civilizzata” in conseguenza del suo insediamento sul Palatino, ma non al punto da rinunciare ai suoi “barbari” riti, cosa che poteva forse essere invece auspicata dal protagonista-narratore (91), perché l’evoluzione e l’incivilimento del culto della dea fossero completi ed essa potesse portare a termine la sua metamorfosi, per così dire, da “furia” in “eumenide”.

---

(88) Cf. Aesch. *Eu.* 313-320.

(89) Cf. Aesch. *Eu.* 950-955.

(90) Cf. fr. 147 B. *forenses decernunt ut Existimatio nomen meum in sanorum numerum referat.*

(91) Vedi fr. 133 B. riportato a p. 560.



Mi chiedo se in relazione a questa lettura non possa risultare interessante un passo delle *Eumenidi* eschilee (vv. 187-188 (92)) in cui Apollo, mettendo in relazione la condizione primitiva delle Erinni con i costumi ferini di alcuni popoli barbari, cita anche l'escranda prassi della castrazione dei fanciulli (diffusa nel mondo orientale); anche se in Eschilo non si fa in effetti esplicito riferimento al culto cibeleo, mi sembra comunque significativo che nell'"archetipo" tragico le Erinni fossero associate alla barbara pratica dell'evirazione, che Varrone sceglie per illustrare in modo paradigmatico la follia del culto frigio della *Magna Mater*.

Il protagonista potrebbe aver colto l'"occasione" del racconto dell'avventura da lui vissuta nel santuario della dea per sottolineare il progresso e l'incivilimento della *Magna Mater* in conseguenza del suo insediamento sul Palatino: il suo culto, che originariamente si riduceva a quegli orridi riti ai quali egli stesso aveva allora assistito, dopo l'instaurazione a Roma (e la creazione dei *Ludi Megalenses*), aveva finalmente cominciato a essere celebrato in modo degno dall'aristocrazia romana, come dimostravano egli stesso e i raffinati *sodales* suoi ospiti.

Quest'ultima riflessione ha però chiaramente il fondamentale limite di non poter trovare alcun conforto nei frammenti superstiti e non può quindi che essere proposta come mera ipotesi di lettura della satira.

ALESSANDRA ROLLE

---

(92) Aesch. *Eu.* 185-188 (Apollo si rivolge alle Erinni) οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρόπει, / ἀλλ' οὖ (...)/ (...) σπέρματός τ' ἀποφθορᾶ / παίδων κακοῦται χλοῦνις.