





Testi e studi di cultura classica

Collana fondata da  
*Giorgio Brugnoli e Guido Paduano*

Diretta da  
*Guido Paduano, †Alessandro Perutelli, Fabio Stok*

Testi e studi di cultura classica  
Collana fondata da  
*Giorgio Brugnoli e Guido Paduano*  
Diretta da  
*Guido Paduano, †Alessandro Perutelli, Fabio Stok*

*Comitato scientifico*

Guido Avezzù - *Università di Verona*  
Luis Rivero García - *Universidad de Huelva*  
Alessandro Grilli - *Università di Pisa*  
Gianna Petrone - *Università di Palermo*  
Alden Smith - *Baylor University*  
Christine Walde - *Universität Mainz*

Alessandra Rolle

*Dall'Oriente a Roma*

*Cibeles, Iside e Serapide  
nell'opera di Varrone*



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Università e della Ricerca  
e della Scuola Normale Superiore*

*La Collana si avvale di un comitato scientifico internazionale  
e ogni contributo viene sottoposto a procedura di doppio  
peer reviewing anonimo*

© Copyright 2017  
Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674591-0

## Prefazione

Questo libro nasce come ampliamento e approfondimento di una parte della tesi di dottorato che ho discusso presso l'Università di Firenze nel maggio del 2011. Allora avevo compiuto uno studio sulle modalità di rappresentazione del divino nelle *Menippeae* di Varrone. Nella presente opera ho deciso invece di concentrare il mio interesse sulle sole divinità orientali, estendendo al contempo il campo dell'analisi all'intera produzione di Varrone, senza più adottare come prospettiva di esame privilegiata i frammenti menippeei.

L'approccio con cui ho affrontato il tema dei culti orientali nell'opera di Varrone risulta inevitabilmente condizionato dalla mia formazione filologica. Partendo dall'analisi dei singoli passi tramandati, spesso in forma gravemente frammentaria, mi sono però proposta di ricostruire, in una prospettiva di più ampio respiro, l'atteggiamento assunto da Varrone, all'interno dei suoi diversi scritti, nei confronti di questi culti, cercando di collocare ogni testimonianza e ogni frammento nel quadro del complessivo pensiero varroniano. Con questo lavoro ho voluto così non solo fornire un contributo alla ricostruzione della poliedrica figura intellettuale di Varrone, ma anche offrire uno strumento utile come chiave di accesso e di interpretazione nei confronti delle testimonianze varroniane sugli dei orientali che, troppo spesso trascurate a causa delle loro difficoltà esegetiche, sono di fondamentale importanza nella definizione del panorama letterario, non meno che culturale, religioso e politico della Roma dell'ultima età repubblicana.

In alcuni articoli e interventi a convegni, tra il 2009 e oggi, ho già affrontato specifici problemi legati al tema della rappresentazione delle divinità orientali nell'opera di Varrone<sup>1</sup>. Le stimolanti occasioni di confronto che ne sono derivate mi hanno permesso di avanzare in modo importante nelle mie ricerche: a questo proposito sono particolarmente riconoscente nei

<sup>1</sup> *Il motivo del culto cibeleo nelle Eumenides di Varrone*, "Maia" 61 (2009), 545-563; *Il fr. 191 B. delle Menippeae di Varrone: una testimonianza tardo-repubblicana del culto di Iside a Roma?*, "Prometheus" 38 (2012), 133-144; *Ritmi frigi e sensibilità romana: un connubio impossibile?*, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli Dei / Divos Audire. Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico*, Roma 2015, 153-161; *Ego medicina Serapi utor. Les Ménippées de Varron et le culte de Sérapis dans la Rome tardo-républicaine*, in B. Amiri (a cura di), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon 2016, 29-40.

confronti di Françoise Van Haeperen e Laurent Bricault per i loro preziosi suggerimenti. Il contenuto di questi miei precedenti contributi si troverà riassorbito e variamente sviluppato nella presente opera. Sono grata a Fabio Stok e Guido Paduano di aver accolto questo lavoro nella collana di studi da loro diretta.

Il nucleo originario di questo libro si è nutrito degli impulsi e dei proficui scambi intellettuali di cui ho potuto beneficiare, durante i miei anni universitari e di dottorato, presso il Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali" dell'Università di Firenze. Vari compagni di studio e professori hanno contribuito a diverso titolo alla mia formazione in quel periodo, tra tutti vorrei esprimere qui un particolare ringraziamento a Mario Labate, per gli importanti stimoli che ha dato alle mie ricerche e per i suoi sempre utili consigli. A Elisa Romano poi, presidente della mia commissione di dottorato, sono molto riconoscente per le preziose linee-guida che mi ha suggerito nella trasformazione e rielaborazione della tesi in vista della presente pubblicazione.

Presso l'Istituto di Archeologia e Scienze dell'Antichità (IASA) dell'Università di Losanna con cui, in seguito al dottorato, ho iniziato a collaborare all'interno di un progetto di ricerca pluriennale su tematiche del tutto diverse da quelle di questo libro, ho trovato un clima amichevole, aperto al dialogo e fertile di confronti, che è di raro pregio e che ha avuto un influsso profondamente benefico anche sul presente lavoro. Per questo desidero ringraziare calorosamente tutti gli amici e colleghi di Dorigny; in particolare sono molto grata a Eric Chevalley, Cédric Cramatte e Olivier Thévenaz per i tanti e bei momenti di discussione, e le attente riletture. A Giuseppina Lenzo va un ringraziamento speciale per la sua amicizia e il suo sostegno non meno che per le sue accurate notazioni e riletture. Evidentemente gli errori che si troveranno in queste pagine saranno da ascrivere a me soltanto.

Mi è qui inoltre particolarmente gradito ringraziare con affetto la mia *Postdoktormutter* all'Università di Losanna, Danielle van Mal-Maeder, per i suoi consigli e suggerimenti, come per la fiducia che mi ha dimostrato quando più ne ho avuto bisogno. I suoi generosi incoraggiamenti, che non mi ha mai fatto mancare, sono stati fondamentali perché riuscissi a portare a termine quest'opera.

Difficile è infine trovare le parole per esprimere la gratitudine che provo nei confronti del mio maestro, Mario Citroni. Il debito di riconoscenza che ho nei suoi confronti va infatti ben al di là dell'accurata rilettura che ha dedicato a ogni parte di quest'opera, alle sue correzioni, alle sue preziose e puntuali notazioni. Senza il suo insegnamento e il suo modello non solo non avrei probabilmente mai scritto questo libro, ma non avrei forse neppure scelto di intraprendere la via che sto percorrendo.

*Ai miei genitori*



## Introduzione

Nell'ultima età repubblicana il successo di culti orientali<sup>1</sup> privi di una reale integrazione all'interno della religione ufficiale impone con urgenza a Roma il confronto con concezioni del divino che, essendo estranee e difficilmente conciliabili con i contenuti e i modelli proposti dalla tradizione religiosa nazionale, sono avvertite come potenzialmente destabilizzanti e pericolose. Il noto ruolo di Varrone quale punto di riferimento, agli occhi dei suoi stessi contemporanei, come militante e come grande "sistematore" nel dibattito sul tema del divino, suggerisce l'opportunità di indagare quale carattere e quale rilievo potesse avere la trattazione di questo tema nelle sue opere. Il presente libro si propone come uno studio della rappresentazione delle divinità orientali nel complesso della produzione varroniana, grandemente eterogenea per finalità e ispirazione, distribuita su un ampio arco cronologico e, come è noto, in larga parte perduta o conservata in uno stato molto frammentario. Una particolare importanza è stata attribuita alla definizione dei contesti spaziali all'interno dei quali sono di volta in volta rappresentate le divinità orientali, perché essi condizionano in modo significativo l'atteggiamento assunto da Varrone nei loro confronti, e quindi il carattere della loro raffigurazione nei suoi scritti.

Gli dei orientali menzionati nelle opere tradite di Varrone, e oggetto di questo studio, sono Cibele / *Mater Magna*<sup>2</sup>, Iside e Serapide. In alcuni passi, che pure esamineremo, si hanno riferimenti anche a Attis, Apis, Arpocrate e Anubis che sono da considerarsi figure, per così dire, complementari e subordinate per lo statuto secondario da esse rivestito nel mondo greco-romano rispetto a Cibele nel caso di Attis, e rispetto a Iside e a Serapide nel caso di Apis, Arpocrate e Anubis. Queste non sono evidentemente le sole divinità orientali presenti a Roma nell'ultima età repubblicana, basti pen-

<sup>1</sup> Utilizzo l'espressione culti (e dei) orientali nella piena consapevolezza dell'importanza della mediazione ellenistica sulle forme della loro ricezione a Roma, come delle differenze e specificità che caratterizzano i diversi culti compresi in questa categoria. Trattando di "divinità orientali" ho inteso individuare un insieme di dei la cui comune origine, orientale appunto, rappresenta uno specifico problema nell'ottica della civiltà religiosa romana: cfr. a questo proposito Alvar 2008, 1-4. *Contra* vedi e.g. Beard, North, Price 1998, 1, 246-247.

<sup>2</sup> Adotto la forma *Mater Magna* rispetto a *Magna Mater*, perché, come ha dimostrato Ziegler 1969, si tratta della forma che doveva essere più comune nell'antichità.

sare ad esempio alla dea Mâ che, originaria della Cappadocia e identificata con la romana Bellona, è presente a Roma (senza riconoscimento ufficiale) forse già dal II sec. a.C. e deve la sua notorietà principalmente al favore che sembra aver goduto presso Silla<sup>3</sup>. Non possiamo ovviamente escludere che in parti perdute della sua opera Varrone menzionasse anche altre divinità di origine orientale, ma i culti di Cibele, Iside e Serapide appaiono rivestire, rispetto a quelli di altri dei orientali, una particolare rilevanza religiosa e politica nell'arco di tempo in cui Varrone scrive e pubblica le sue opere, e quindi all'incirca tra l'80 e il 30 a.C. Non è dunque certo un caso se i riferimenti che incontriamo nei testi varroniani conservati si riferiscono a queste figure. Nel tormentato e complesso periodo della fine della repubblica e dell'inizio dell'impero, l'importanza a Roma di Cibele, Iside e Serapide ci è attestata dai reperti archeologici e dalle testimonianze epigrafiche non meno che dai riferimenti letterari. Si tratta di divinità che sono presenti a Roma con specifici luoghi di culto, ufficiali o privati ma comunque ben noti e frequentati, e che appaiono animare in modo significativo il dibattito intellettuale e politico dell'epoca. Nessun'altra divinità orientale appare avere una rilevanza simile a Roma negli stessi anni.

Cibele o *Mater Magna* è una dea che nella duplicità dei nomi che le sono attribuiti manifesta il suo statuto, eccezionale, di divinità insieme straniera e nazionale: straniera, per la sua origine frigia e per gli ineludibili caratteri "barbari" del suo culto *more Phrygio*<sup>4</sup>, ma anche romana, dal momento che il suo tempio sorgeva nel cuore di Roma, sul Palatino, ed essa era venerata *more Romano* in cerimonie di carattere ufficiale.

La dualità del culto cibeleico in epoca repubblicana trova un riflesso e una conferma nella diffrazione dei riferimenti letterari ad esso. Se infatti Cicerone non allude mai ai rituali frigi e tratta esclusivamente della *Mater Magna romana*<sup>5</sup>, Catullo, nella finzione della narrazione poetica del carne 63, manifesta invece il misto di orrore e di attrazione che poteva suscitare il culto frigio della dea. Una volontà di integrazione e traduzione in termini

<sup>3</sup> Cfr. Fishwick 1967, 152-154 e Orlin 2010, 199-200. Alföldi 1976 (soprattutto pp. 150-151) ritiene invece che il culto di Mâ sia stato introdotto a Roma appunto da Silla.

<sup>4</sup> In realtà sembra che vari elementi caratteristici di questi rituali siano da mettere in relazione con la trasformazione da essi subita in ambito ellenistico e anche nello stesso ambito romano, cfr. in particolare Roller 1999, 144-161 e 237-258. Parlo però di "rituali frigi" e utilizzo per designarli l'espressione *more Phrygio* (in opposizione a *more Romano*), perché quello che interessa ai fini del mio studio è la percezione che di questi riti aveva Varrone, e più in generale la comunità romana, e non c'è dubbio che questi mettessero le forme orientali, o orientalizzanti, del culto cibeleico in rapporto con l'origine frigia della Grande Madre.

<sup>5</sup> Nell'opera ciceroniana il culto della Grande Madre ha un particolare rilievo nell'orazione *De haruspicum responsis*, ma riferimenti ad esso ricorrono anche nel *Cato maior* (45) e nel *De legibus* (2.22 e 40), oltre che nell'orazione *Pro Sextio* (56) e nella seconda Verrina (II.4.97 e 5.186).

comprensibili per l'etica romana anche dei caratteri più "barbari" dell'iconografia e del culto ufficiale della Grande Madre caratterizza poi l'*excursus* che Lucrezio dedica alla dea nel II libro del *De rerum natura*<sup>6</sup>. In questo panorama, una prima peculiarità della testimonianza di Varrone è determinata dal fatto che egli appare come l'unico scrittore del suo tempo a far riferimento a entrambi i culti della dea frigio-romana, ben distinguendoli nella rappresentazione come nel giudizio espresso nei loro confronti.

A differenza della *Mater Magna*, alla fine della repubblica Iside e Serapide non erano oggetto di un culto di carattere ufficiale a Roma, ma erano comunque presenti e venerati in una dimensione di tipo privato: sappiamo infatti dell'esistenza di un culto di Iside capitolina e di un santuario in onore di Iside e Serapide da situare presso il Celio o presso l'Oppio. Da un punto di vista letterario, in Catullo si trovano alcuni cenni del tutto cursori agli dei egizi<sup>7</sup>, significativi soprattutto per illustrare il loro profondo radicamento a Roma, ben anteriore alla loro accettazione ufficiale di epoca imperiale<sup>8</sup>. Anche in Cicerone i riferimenti a Iside e a Serapide risultano brevi e incidentali, con ciò confermando implicitamente la radicata presenza di questi dei nel panorama religioso romano. A differenza però di quanto avviene in Catullo, il tono delle allusioni di Cicerone è sempre polemico e sarcastico<sup>9</sup>, e l'unica menzione neutra che si riscontra nella sua opera è l'allusione a un tempio in onore di Serapide presente a Siracusa, lontano quindi da Roma<sup>10</sup>. Rispetto ai suoi contemporanei, nell'opera di Varrone troviamo un maggior numero di riferimenti alle divinità egizie, che dovevano essere anche oggetto di rappresentazioni di ampio respiro, satiriche o erudite a seconda dei diversi contesti.

Se si tiene conto dello stato gravemente frammentario in cui ci è giunta la produzione varroniana, il numero di passi che in essa sono riferibili all'insieme delle divinità orientali è nel complesso molto considerevole. Varrone rappresenta di fatto per noi la principale fonte letteraria sul culto di queste divinità nella Roma dell'ultimo periodo repubblicano, sia dal punto di vista dell'abbondanza di riferimenti e notizie fornite, che della loro varietà. Disponiamo infatti di menzioni sull'origine di questi dei, di letture allegoriche delle loro figure, di rappresentazioni di specifici rituali

<sup>6</sup> Lucr. 2.598-660.

<sup>7</sup> Nei carmi di Catullo si ha un riferimento ad un santuario romano in onore di Serapide (10.26) e due allusioni ad Arpocrate come dio del silenzio (74.4 e 102.4).

<sup>8</sup> Avvenuta probabilmente solo in epoca flavia, vedi in particolare Scheid 2006 (soprattutto pp. 181-182).

<sup>9</sup> Nel *De natura deorum* (3.47) viene sottolineata l'importanza del mancato riconoscimento ufficiale a Roma di Iside e Serapide, mentre nel *De divinatione* (1.132 e 2.123) viene contestata l'efficacia delle doti profetiche di questi dei (e dei loro *ministri*).

<sup>10</sup> Cfr. Cic. *Verr.* II.2.160.

ad essi connessi e di notazioni relative alla storia del loro culto a Roma.

\*

Per comprendere il problema rappresentato a Roma, nel I sec. a.C., dai culti di origine orientale è importante analizzare più in generale l'approccio assunto nella Roma repubblicana nei confronti della pratica dell'adozione e dell'integrazione dei culti di origine straniera<sup>11</sup>. A livello religioso, come a livello politico, in una prima fase della storia di Roma che possiamo estendere fino alla fine del III sec. a.C., il principio dell'inclusione sembra essersi configurato come un elemento di fondamentale importanza nella costruzione dell'identità romana come un amalgama sociale, politico, culturale e religioso di carattere composito. L'adozione di divinità straniere si connota spesso come un mezzo per creare o rafforzare legami con realtà politiche diverse, ma destinate, come le loro divinità, a divenire di fatto "romane". Dalla fine del IV sec. a.C. però, il più diretto contatto e confronto con culture altre, e talora profondamente diverse, determinato prima dalla conquista delle città della Magna Grecia e poi soprattutto dall'espansione nel Mediterraneo, sembra alla base di un'importante crisi identitaria destinata a sfociare, nel corso del II sec. a.C., da una parte in una forte riduzione del fenomeno di integrazione di divinità straniere all'interno del pantheon romano, e dall'altra nella più precisa definizione, anche in opposizione a tradizioni religiose "esterne", di una tradizione religiosa propriamente romana.

Un caso emblematico delle nuove problematiche con cui il potere romano è chiamato a confrontarsi in questo periodo è l'installazione a Roma del culto della *Mater Magna* nel 204 a.C. Nei confronti di questa divinità frigia, introdotta ufficialmente a Roma in conseguenza di un responso dei libri Sibillini, l'atteggiamento assunto dal potere romano risulta profondamente ambiguo e l'integrazione di questa dea avviene solo in modo parziale. Per tutto il periodo repubblicano, la versione ufficiale e romanizzata del culto della *Mater Magna*, accompagnata dalla creazione di un particolare ciclo di festività in suo onore, le Megalesie, presiedute da magistrati romani, appare convivere infatti a Roma con una versione privata e "frigia", vietata ai cittadini romani di nascita<sup>12</sup>. Il culto *more Phrygio*, officiato dai sacerdoti eunuchi delle dea, i Galli, doveva essere infatti considerato come inconciliabile rispetto alla pratica religiosa romana, caratterizzato com'era da rituali di tipo frenetico, orgiastico e violento.

<sup>11</sup> Per questo inquadramento generale della politica religiosa assunta a Roma, nel periodo repubblicano, nei confronti dei culti stranieri sono ampiamente debitrice in particolare alle analisi condotte da Beard, North, Price 1998 e Orlin 2010. Ad esse rimando senz'altro per la ricca bibliografia su questo soggetto.

<sup>12</sup> Cfr. D.H. 2.19.5.

Nei confronti della Grande Madre dunque si può veder portato, per così dire, alle estreme conseguenze, cioè alla segregazione dell'elemento straniero del culto cibeleico, un processo di distinzione di quanto, a livello culturale, poteva definirsi o meno romano all'interno delle pratiche religiose presenti nella comunità romana. Si tratta di un processo che, nel corso del II sec. a.C., coinvolge anche alcuni culti di origine greca (talora di antica introduzione a Roma, come il culto di Ercole), designati da questo momento come *sacra Graeco ritu*. Come ha dimostrato John Scheid<sup>13</sup>, questa formula non denota la reale origine greca dei rituali così indicati, di fatto ampiamente romanizzati; si tratta piuttosto di un'espressione funzionale alla creazione, per contrasto, di un modello culturale "tradizionale" romano.

Se l'esplicita inclusione nel pantheon romano della Grande Madre frigia e di divinità greche venerate *Graeco ritu* sanciva il carattere ecumenico della religione romana, testimoniando e confermando la sua tradizione di apertura e la sua capacità di integrazione di elementi esterni, il riconoscimento e la sottolineatura del carattere straniero di questi culti poteva contribuire a dare unità e compattezza a una tradizione religiosa che di fatto non ne aveva<sup>14</sup>. Il culto di Cerere o di Ercole, se non altro in virtù della loro origine greca, potevano essere avvertiti come intrinsecamente vicini alla religione romana, pur se da essa diversi. Al contrario, gli aspetti più caratteristicamente orientali, o pretesi tali, del culto cibeleico dovevano essere considerati come un paradigma antinomico della romanità e dei suoi valori, passibile di trovare una legittimazione a Roma solo in una dimensione marginale e sotto il controllo dello Stato.

Il culto delle divinità egizie si afferma saldamente a Roma nell'ultima età repubblicana, senza ottenere però, a differenza del culto cibeleico, un'accettazione di carattere ufficiale. Il suo successo presso la potente classe mercantile e presso i ceti subalterni lo rendevano utilizzabile come strumento di lotta politica nel periodo dei turbolenti conflitti civili della fine della repubblica. I culti isiaci infatti, suscettibili di entrare in competizione con la religione tradizionale per la loro popolarità, e per la loro indipendenza rispetto alle forme di controllo e di gestione della religione organizzate dallo Stato, avevano un forte potenziale rivoluzionario e a più riprese, nel corso del I sec. a.C., si hanno azioni di repressione nei loro confronti. Da un passo delle *Antiquitates divinae* di Varrone apprendiamo

<sup>13</sup> Scheid 1995.

<sup>14</sup> Scheid 1995, 28-31. Nel II sec. a.C., il celebre episodio della repressione dei Bacchanali (186 a.C.) mostra d'altra parte con evidenza i limiti che l'accettazione dell'alterità aveva nel sistema religioso romano: ne erano infatti escluse forme di religiosità potenzialmente pericolose in quanto prive di controllo da parte del potere romano, soprattutto se di grande successo presso i ceti subalterni.

della prima di queste, avvenuta nel 59-58 a.C.<sup>15</sup>.

All'interno della tradizione, propria della religione romana, di apertura nei confronti dei culti stranieri, in epoca repubblicana lo statuto rivestito da Cibele, Iside e Serapide risulta di fatto marginale e queste divinità non appaiono mai realmente integrate nella compagine religiosa nazionale. Cibele, l'unica di esse a essere inclusa nel pantheon romano all'epoca che ci interessa, se mantiene i caratteri iconografici della sua origine frigia, deve rinunciare (almeno in una dimensione ufficiale) ai suoi rituali "originari". Il fatto che i culti orientali di Cibele e degli dei egizi siano tollerati solo in una dimensione di tipo privato nella Roma repubblicana comporta per noi una difficoltà di ricostruzione dei loro caratteri, poiché le testimonianze archeologiche ed epigrafiche, pur presenti e significative, non sono abbondanti, e non lo sono neppure, come abbiamo visto, i riferimenti letterari ad essi, se si escludono le testimonianze varroniane<sup>16</sup>. Lo studio di quest'ultime ci offre una prospettiva di approccio al tema della diffusione e ricezione dei culti orientali in Occidente del tutto eccezionale, non solo per la relativa abbondanza e la considerevole varietà delle notizie forniteci, ma perché ci permette di conoscere su questo tema il punto di vista dell'élite romana tardo-repubblicana, e in particolare di chi di quell'élite era considerato come il più autorevole esperto nel campo della riflessione sulla religione.

Sappiamo da Agostino che Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum*, e presumibilmente nella prefazione di questa grande opera in cui offriva una sistematizzazione del patrimonio religioso nazionale, dichiarava che il motivo che lo aveva spinto a comporre il suo trattato era il rischio di oblio in cui incorrevano gli dei patrii a causa del disinteresse dei suoi concittadini: fr. 2a C.<sup>17</sup> (*Varro dicit*) *se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium negligentia, de qua illos velut ruina liberari a se (dicit)*. Segue la celebre affermazione dello stesso Varrone secondo cui egli avrebbe così compiuto un'opera anche più utile di quella di Metello, che aveva salvato i *sacra* di Vesta dal tempio della dea in fiamme, e dello stesso Enea, che aveva salvato i Penati dall'incendio di Troia. Si tratta di un passo che può essere messo in relazione con l'altrettanto celebre immagine evocata da Cicerone nel I libro degli *Academica*<sup>18</sup>, secondo cui l'opera erudita e antiquaria di Varrone avrebbe reso ai Romani, che vagavano come stranieri nella loro patria, piena

<sup>15</sup> Varro *div.* 1 fr. 46a-b C.

<sup>16</sup> L'ampio carme 63 di Catullo, pur testimoniando un indubbio interesse nei confronti del culto frigio di Cibele, non può essere evidentemente considerato come una testimonianza utile per la ricostruzione del carattere dei rituali cibeleici *more Phrygio* a Roma, dal momento che la sua azione si svolge in Frigia.

<sup>17</sup> Varro *div.* 1 fr. 2a C. = Aug. *civ.* 6.2 *cum vero* (Varro) *deos eosdem ita coluerit colendosque censuerit ut dicat se ... dicit*. Cfr. Cardauns 1, 15.

<sup>18</sup> Cic. *Ac.* 1.19.

coscienza di se stessi, fornendo loro l'identità culturale perduta. Il fr. 2a C. delle *Antiquitates*, e l'eco che di esso sembra riverberata negli *Academica*, indicano il motivo che ha animato la ricerca di Varrone sulla religione ufficiale: il desiderio di sistematizzare e rendere così definito e certo, nonché "utile" per le esigenze del culto<sup>19</sup>, il quadro complesso e stratificato, anche perché ricco, come abbiamo visto, di apporti esterni, della religione romana, in un momento di grave crisi identitaria certo connesso con il clima delle guerre civili. È probabile che le divinità orientali non rientrassero però all'interno di quest'opera di razionalizzazione e salvaguardia del patrimonio religioso nazionale, essendo da quel patrimonio escluse, con la sola eccezione della *Mater Magna*, dea straniera ma "naturalizzata". Solo quindi un esame delle testimonianze desunte da quanto ci resta dell'intera opera di Varrone può portarci a determinare se, e in quale misura, la rappresentazione delle divinità orientali, nella loro integrazione o mancata integrazione a Roma, possa esser stata a sua volta funzionale, all'interno della produzione varroniana, a una definizione dell'identità religiosa romana.

Cinque sono le opere di Varrone nelle quali vengono menzionati la Grande Madre e gli dei egizi: le *Saturae Menippeae*, le *Antiquitates rerum divinarum*, il *De lingua Latina*, il *De gente populi Romani* e il *De vita sua*.

Nonostante le gravi incertezze che permangono sulla cronologia degli scritti varroniani, si può considerare molto probabile che le *Menippeae* rappresentino una fase della riflessione, e della produzione, di Varrone precedente rispetto alle sue opere erudite di recupero della cultura romana antica<sup>20</sup>. Appare infatti possibile datare la composizione di un apprezzabile numero di esse tra l'80 e il 60 a.C.<sup>21</sup>. In questi componimenti prosimetrici, di cui ci restano solo frammenti per lo più di ridottissime dimensioni, siamo in grado di riconoscere che la satira di costume si era declinata anche nella critica irridente e mordace al culto frigio di Cibele e ai culti egizi di Iside e Serapide. L'approccio menippeo alle divinità orientali costituisce un punto di vista molto particolare, la cui originalità risiede nel fatto che il richiamo esplicito a Menippo equivale all'assunzione di un'ottica, potremmo

<sup>19</sup> Cfr. Varro *div.* 1 fr. 3 C. *pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat.*

<sup>20</sup> Vedi Dahlmann, in *RE*, s.v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1175.

<sup>21</sup> Cfr. in particolare Cichorius 1922, 207-226, che nei frammenti conservati ha rintracciato alcuni riferimenti cronologici relativi a un periodo compreso tra l'80 e il 67 a.C. Largamente fondandosi sulle fondamentali ricerche di Cichorius, in generale tutti gli studiosi sono concordi nel datare la composizione della maggior parte delle *Menippeae* tra l'80 e il 67 o 60 a.C.: questa cronologia risulta coerente con una celebre notazione presente negli *Academica*, databili al 45 a.C., in cui Cicerone fa dire a Varrone, parlando delle *Menippeae*: 1.8 *in illis veteribus nostris*. Come è stato più volte sottolineato, ciò però non esclude che alcune satire siano state saltuariamente composte anche negli anni 50, addirittura forse fino alla metà degli anni 40; un'utile sintesi del dibattito sulla cronologia delle *Menippeae* si trova in Zaffagno 1977, 208-209 e Pittà 2015, 517-524.

dire, doppiamente estranea rispetto alla tradizione romana, essendo l'ottica di un greco, e per di più di un greco noto per il suo carattere drasticamente antisociale. La polemica che Varrone conduce in questi componimenti nei confronti dei culti orientali testimonia però di fatto un atteggiamento ben poco "menippeo", ma al contrario civico e battagliero di difesa dei caratteri propri della tradizione religiosa patria<sup>22</sup>.

Non ho incluso nell'esame dei frammenti menippeei relativi alle divinità orientali il fr. 456 B. che considero *incertae sedis*<sup>23</sup>. Il contenuto di questo passo, di ridotte dimensioni, non permette infatti a mio avviso di corroborare l'ipotesi, avanzata da Lucienne Deschamps<sup>24</sup>, che esso appartenesse a una satira intitolata *Serapia*, "le feste di Serapide"<sup>25</sup>. Ho deciso di escludere anche i frammenti della menippea *Mysteria*, perché in nessuno di essi è possibile individuare elementi probanti del fatto che i misteri evocati nel titolo fossero connessi al culto di una delle divinità orientali oggetto della mia analisi.

Le *Antiquitates rerum divinarum*, come abbiamo detto, per loro natura non potevano trattare di Iside e Serapide, divinità orientali non riconosciute pubblicamente, e queste vi potevano essere nominate solo in modo cursorio. Al contrario, la figura della *Mater Magna*, in quanto dea "nazionale", è oggetto di una complessa lettura allegorica volta a sottolineare la sua identificazione con una delle dee principali del pantheon romano, *Tellus*.

Nel trattato *De lingua Latina* gli dei orientali ricorrono in due brevi notazioni erudite: si tratta in un caso dell'etimologia greca del nome delle feste ufficiali romane celebrate in onore della Grande Madre, le Megalesie, e nell'altro dell'assimilazione dei *principes dei* Terra e Cielo a Iside e Serapide.

Di carattere erudito e antiquario sono anche i riferimenti ai due dei egizi presenti nel *De gente populi Romani*. In quest'opera, che si proponeva di inserire il popolo romano all'interno della tradizione mitica e culturale greca, Iside e Serapide sono presentati come antichi re d'Egitto divinizzati per i loro meriti. Nei frammenti superstiti non si ha invece alcun riferimento alla Grande Madre.

<sup>22</sup> Nelle *Menippeae*, l'intrinseca contraddizione tra il richiamo a Menippo (che trova rispondenza nell'opera varroniana per ciò che riguarda l'atteggiamento critico-polemico, come per l'uso di concetti filosofici in chiave popolareggiante) e la difesa dei valori tradizionali romani è aspetto noto e studiato in generale, vedi e.g. Knoche 1957<sup>2</sup>, 34-44.

<sup>23</sup> Così Astbury 96.

<sup>24</sup> Deschamps 1976, 2, 114.

<sup>25</sup> Cfr. Non. p. 104.28: '*expulsim*' dictum a frequenti pulsu. Varro †serapa† recte purgatum scito, quom (Vahlen, quam codd.) videbis Romae in foro ante lanienas (Turnebus, ianienas codd.) pueros pila expulsim ludere. Riproduco qui il testo dell'edizione di Astbury 96, che racchiude entro *crucis* la sequenza *serapa*, considerandola come l'inizio, corrotto, della citazione varroniana. Non mi sembra infatti probabile che questo termine indicasse il titolo della satira, come suppone Deschamps (vedi nota precedente), dal momento che non abbiamo altre attestazioni di una menippea con un titolo simile.

Più difficile è la determinazione del ruolo rivestito da Iside e Serapide nell'autobiografia varroniana *De vita sua*: sappiamo solo che in quest'opera Varrone li menzionava, ed è stato ipotizzato che questo fosse dovuto a una sua diretta partecipazione alle azioni repressive condotte dal senato contro i culti di questi dei negli anni '50<sup>26</sup>.

\*

Nonostante la relativa abbondanza delle testimonianze varroniane conservate sugli dei orientali, e l'interesse che esse sono suscettibili di suscitare per la loro varietà e originalità, credo di poter dire che non è stata finora fatta un'analisi sistematica e adeguatamente approfondita di esse. Si possono però citare due studi monografici che hanno il merito di aver iniziato una riflessione su questo tema. Il primo è un contributo di Domenico Romano<sup>27</sup> relativo alla rappresentazione della figura di Cibele in Varrone, nel quale lo studioso si è concentrato soprattutto sull'analisi e sulla ricostruzione dei frammenti cibeleici della menippea *Eumenides*, effettuando però anche un breve confronto con la lettura allegorica della *Mater Magna* offerta nelle *Antiquitates divinae*. La tesi sostenuta da Romano è che la diversità del giudizio espresso sulla Grande Madre in queste due opere debba essere interpretata come il riflesso di un'evoluzione dell'approccio di Varrone nei confronti del culto cibeleico. Il secondo studio si deve a Yves Lehmann<sup>28</sup> che, all'interno di una più ampia ricostruzione d'insieme della concezione filosofica e religiosa di Varrone, ha dedicato un capitolo all'atteggiamento da questi assunto nei confronti dei culti orientali, individuando in Varrone un misto di attrazione e repulsione verso di essi. In particolare, secondo lo studioso, Iside e Serapide avrebbero esercitato un fascino profondo su Varrone che li avrebbe considerati come più adatti della religione nazionale a soddisfare i bisogni spirituali dei suoi concittadini. Si tratta in entrambi i casi di lavori senz'altro utili, ma relativamente rapidi e che non affrontano l'esame dettagliato di tutte le testimonianze varroniane pertinenti. Le conclusioni a cui giungo al termine del mio esame sono di fatto molto diverse da quelle di questi due studiosi.

Per le opere varroniane in cui si conservano le testimonianze sulle divinità orientali e che sono oggetto della mia analisi, è possibile avvalersi di edizioni critiche, commenti e saggi che offrono un panorama di studi vario e non omogeneo. Per il testo delle *Menippeae*, oltre alla fondamentale edizione di Franz Buecheler, la cui prima pubblicazione data al 1871<sup>29</sup>, e che viene

<sup>26</sup> Cfr. Cichorius 1922, 197-200.

<sup>27</sup> Romano 1976.

<sup>28</sup> Lehmann 1997, 242-259.

<sup>29</sup> Buechler(-Heraeus) (1922<sup>6</sup>).

ancora seguita per la numerazione dei frammenti, possiamo ricordare, in anni recenti, i due commenti complessivi curati da Jean-Pierre Cèbe<sup>30</sup> e da Werner Krenkel<sup>31</sup>, oltre all'edizione teubneriana di Raymond Astbury che è ormai l'edizione critica di riferimento<sup>32</sup>. Per il *De lingua Latina* l'edizione critica ancora in uso è quella di Georg Goetz e Friedrich Schoell, risalente ai primi del '900<sup>33</sup>, ma disponiamo di una serie di edizioni e commenti a singoli libri e di specifici studi monografici che rappresentano un importante corredo esegetico.

Le indagini che son state compiute sul testo delle *Antiquitates rerum divinarum*, del *De gente populi Romani* e del *De vita sua*, per quanto spesso di elevata qualità, risultano ormai datate e meriterebbero un importante lavoro di revisione. Burkhart Cardauns<sup>34</sup>, negli anni '70, ha curato la più recente edizione del testo delle *Antiquitates divinae*, corredandola di un commento affidabile, ma molto stringato; sua è la numerazione dei frammenti superstiti attualmente in uso. Il commento al *De gente populi Romani* pubblicato da Plinio Fraccaro nel 1907, che ha stabilito l'ordine dei passi ancora adottato, rimane ad oggi l'unico studio complessivo su quest'opera. Infine, non esiste ancora una specifica edizione dei frammenti eventualmente attribuibili al *De vita sua*; per essi restano fondamentali i contributi di Conrad Cichorius<sup>35</sup> e Hellfried Dahlmann<sup>36</sup> risalenti alla prima metà del '900.

Al contrario, nel quadro assai ricco, e in continuo sviluppo, degli studi sulle religioni antiche, numerose ricerche sono state dedicate all'evoluzione subita dai culti di Cibele, Iside e Serapide a seguito della loro diffusione nel mondo greco-romano. Per quanto riguarda la Grande Madre, oltre ai lavori importanti, ma per vari aspetti ormai datati, di Henri Graillot<sup>37</sup> e Maarten J. Vermaseren<sup>38</sup>, si possono ricordare soprattutto i più recenti contributi di Mary Beard<sup>39</sup>, Philippe Borgeaud<sup>40</sup>, Lynn E. Roller<sup>41</sup> e Françoise Van Haeperen<sup>42</sup> che analizzano da ottiche diverse e complementari il tema della ricezione del culto cibeleico in Grecia e a Roma. In relazione alla diffusione

<sup>30</sup> Cèbe (1972-1999).

<sup>31</sup> Krenkel (2002).

<sup>32</sup> Astbury (2002<sup>2</sup>).

<sup>33</sup> Goetz, Schoell (1910).

<sup>34</sup> Cardauns (1976).

<sup>35</sup> Cichorius 1922, 197-200.

<sup>36</sup> Dahlmann 1948, 365-368.

<sup>37</sup> Graillot 1912.

<sup>38</sup> Vermaseren 1977 e 1977-1989.

<sup>39</sup> Beard 1994.

<sup>40</sup> Borgeaud 1996.

<sup>41</sup> Roller 1999.

<sup>42</sup> In particolare Van Haeperen 2011.

dei culti isiaci<sup>43</sup> fuori d'Egitto, gli studi condotti da Françoise Dunand<sup>44</sup> e Michel Malaise<sup>45</sup> negli anni Settanta rappresentano ancora oggi dei punti di riferimento importanti, che è opportuno integrare con le più recenti analisi condotte da Laurent Bricault<sup>46</sup>.

La prospettiva diacronica e diatopica adottata in questi saggi relativi alla diffusione dei culti orientali in Occidente è fondamentale per contestualizzare in un quadro che è cronologicamente e geograficamente complesso i riferimenti alle divinità orientali presenti nell'opera di Varrone. Questi lavori permettono infatti di comprendere da una parte in che forme e secondo quali modalità queste divinità erano concretamente conosciute e venerate a Roma nel tardo periodo repubblicano, e dall'altra a quali interpretazioni o letture allegoriche a quest'epoca esse erano già state sottoposte dalla riflessione filosofica, politica e intellettuale greca e poi romana. Questi studi sono stati preziosi per la mia analisi e mi hanno al contempo convinto dell'opportunità di compierla. Nella maggioranza dei lavori monografici sulla ricezione dei culti orientali in Occidente le opere di Varrone sono infatti utilizzate solo in modo parziale e limitato, certo anche a causa dello stato spesso gravemente frammentario in cui ci sono giunte, condizione questa che le rende fonti di difficile interpretazione.

\*

Il presente studio si articola in due parti distinte e complementari: la prima è dedicata a Cibele e la seconda a Iside e Serapide. Il maggior numero dei frammenti varroniani sul culto cibeleico proviene dalle *Menippeae*, e in particolare dalla satira *Eumenides*. Poiché sembra che in questa satira avesse particolare ampiezza e rilievo il tema del culto frigio della Grande Madre, ho deciso di intitolare la sezione a essa dedicata utilizzando appunto il suo nome frigio, Cibele, anche se questo non ricorre mai nei passi di Varrone conservati. In essi sono usati infatti sempre gli appellativi romani *Mater Magna* o *Mater deum*. Nella seconda sezione ho scelto di analizzare unitamente le figure di Iside e Serapide, perché si tratta di divinità che nel mondo greco-romano sono tradizionalmente associate tanto nel culto quanto nella rappresentazione iconografica e letteraria (anche in Varrone stesso). In ambito ellenistico, e poi romano, Serapide è spesso considerato infatti quale sposo di Iside<sup>47</sup>,

<sup>43</sup> Per l'utilizzo dell'espressione "culti isiaci" in riferimento all'insieme dei culti egizi ellenizzati diffusi nel mondo greco-romano vedi Malaise 2005, 25-31.

<sup>44</sup> Dunand 1973.

<sup>45</sup> Malaise 1972b.

<sup>46</sup> In particolare Bricault 2005 e 2013.

<sup>47</sup> Come è stato ben sottolineato da Dunand[, Zivie-Coche] 2006, 285-294, nel mondo greco-romano Serapide, dio d'aspetto greco e "recente", paradossalmente incarna spesso, insieme a Iside, l'antica religione egizia.

dal momento che gli sono frequentemente riferite funzioni e prerogative di Osiride. In Varrone la sovrapposizione delle figure di Serapide e di Osiride appare pienamente attiva ed è in virtù di essa che ho ritenuto lecito, nell'analisi di alcuni passi su Serapide, proporre anche dei paralleli relativi propriamente a Osiride.

In entrambe le sezioni, dopo una breve presentazione della divinità o della coppia divina presa in esame e l'indicazione delle tappe principali dell'evoluzione del suo culto a Roma, ho analizzato le testimonianze varroniane ad essa relative secondo l'ordine cronologico (presunto) delle opere di appartenenza. Ho trattato quindi per primi i frammenti derivati dalle *Menippeae*, databili nel complesso, come abbiamo detto, tra l'80 e il 60 a.C. Segue l'esame dei passaggi desunti dalle *Antiquitates divinae*, terminate probabilmente nel 46 a.C.<sup>48</sup>, e poi di quelli presenti nel *De lingua Latina*, pubblicato (forse) nel 43 a.C.<sup>49</sup> La sezione relativa a Iside e a Serapide prosegue poi con l'analisi dei frammenti di due opere che non contengono riferimenti a Cibele: il *De gente populi Romani*, scritto verisimilmente nel 43 a.C.<sup>50</sup>, e il *De vita sua*, che sembrerebbe databile alla seconda metà degli anni 30<sup>51</sup>. Conclude ogni sezione un capitolo di sintesi sui risultati ottenuti dallo studio delle varie testimonianze varroniane prese in esame.

L'approccio che ho scelto di adottare è di tipo empirico e muove sempre da un'esegesi testuale dei singoli passi, sulla base della quale ho poi via via sviluppato considerazioni di carattere più generale. L'apparato critico che accompagna i passaggi varroniani esaminati si propone di essere funzionale al successivo commento: si fonda quindi in larga parte su quelli delle varie edizioni critiche di riferimento, senza riprodurli però pedissequamente<sup>52</sup>. In vari casi si noteranno scelte testuali diverse, delle quali è dato sempre dovuto conto nel successivo commento. Le condizioni gravemente frammentarie in cui ci è giunta la maggior parte della produzione varroniana hanno dato luogo talora a un'intensa attività filologica: nel mio studio mi sono soffermata sui problemi a mio avviso più importanti, limitandomi a dar succintamente conto in nota di quelli che ho ritenuto meno rilevanti.

<sup>48</sup> Cfr. Horsfall 1972, 120-122 e Tarver 1996, 39-48, con relativa bibliografia. Le argomentazioni addotte da questi due studiosi a favore di una pubblicazione delle *Antiquitates* nel 46 a.C. mi sembrano convincenti. *Contra* Jocelyn 1982, che propone una datazione dell'opera di poco posteriore al 58 a.C.

<sup>49</sup> Per una sintesi dei problemi cronologici di composizione e pubblicazione dell'opera vedi Ax 1995, 150-151.

<sup>50</sup> Cfr. Fraccaro 77; Taylor 1934, 221 e Horsfall 1972, 125.

<sup>51</sup> Cfr. Dahlmann 1948.

<sup>52</sup> Negli apparati critici, laddove necessario, mi sono avvalsa delle sigle dei codici in uso nelle edizioni di riferimento delle opere varroniane o delle fonti che ce ne tramandano il testo. A quelle edizioni (indicate caso per caso in bibliografia) rinvio per l'identificazione dei manoscritti cui le sigle corrispondono e per le indicazioni sulla loro rilevanza.

A un primo esame più prettamente filologico dei singoli passi è associato un commento di tipo storico-letterario integrato, laddove mi è sembrato opportuno, con dovuti confronti epigrafici, archeologici e iconografici. Ad eccezione delle testimonianze presenti nel *De lingua Latina*, tutti gli altri passaggi analizzati sono a noi giunti per tradizione indiretta: si tratta quindi di frammenti per i quali si pone inevitabilmente ogni volta il problema di ricostruire, nei limiti del possibile, il contesto originario, in quanto fondamentale per la loro esegesi. Su questo piano ci si trova spesso in una situazione di grande incertezza, e in particolare nel caso delle *Menippeae* la filologia varroniana è costretta da sempre a operare in un quadro di ipotesi che si reggono su basi talvolta davvero esili. Io stessa non ho potuto evitare di confrontarmi con questa difficile situazione, e di muovermi su questo delicato terreno, ma credo che le considerazioni che, dai diversi passi esaminati, cerco via via di ricavare sull'atteggiamento di Varrone nei confronti delle divinità orientali risultino attendibili e che compongano un quadro complessivamente coerente.



PARTE PRIMA  
CIBELE



## Premessa

### Cibele a Roma

Cibele si presenta come una dea eccezionale all'interno del pantheon romano. Di origine frigia ma introdotta a Roma nel 204 a.C. in seguito ad un responso dei libri Sibillini e accolta nel cuore stesso della città, sul Palatino, come divinità nazionale per le pretese origini troiane dei Romani stessi, restava al contempo una dea "barbara", imbarazzante per i riti cruenti legati al suo culto *more Phrygio*.

Sappiamo che in epoca imperiale vi erano due maggiori cicli di festeggiamenti di carattere ufficiale legati al culto di questa divinità, venerata con il nome di *Mater Magna* a Roma. Le Megalesie, le uniche feste celebrate ufficialmente in suo onore in epoca repubblicana, derivavano il proprio nome dall'appellativo greco di Cibele, Μεγάλη Μήτηρ<sup>1</sup>, e si svolgevano tra il 4 e il 10 aprile. Si ha poi notizia anche di alcuni rituali connessi alla figura di Attis, il paredro eunuco di Cibele: si tratta di un ciclo festivo che aveva luogo tra il 15 e il 27 marzo e che è attestato con certezza a partire dall'età claudia, anche se appare aver raggiunto la sua configurazione più completa solo in epoca antonina<sup>2</sup>. Queste celebrazioni, destinate a rievocare la morte e la resurrezione di Attis e significativamente collocate in primavera, sembra avessero un carattere piuttosto violento, con rituali anche molto cruenti di auto-mutilazione ad opera dei seguaci 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 degli attendenti al culto di Cibele, i Galli<sup>3</sup>, che in quel giorno immolavano volontariamente alla dea la propria virilità<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Come nota Cicerone, si tratta dei soli *ludi* che non avevano un nome latino : *bar. resp. 24 qui uni ludi ne verbo quidem appellantur Latino*.

<sup>2</sup> Ne abbiamo notizia in particolare dal calendario di Filocalo della metà del IV d.C., cfr. Beard 1994, 170-174 e 180-183 e Borgeaud 1996, 131-135.

<sup>3</sup> Spesso i Galli sono indicati come "preti della Grande Madre" nella letteratura secondaria sul culto cibeleico, ma Van Haepren 2011, 476-477 mi sembra aver dimostrato in modo convincente che devono essere considerati piuttosto quali "attendenti al culto di Cibele". Ad esclusione di qualche tardo autore cristiano e di due testimonianze di Plinio il Vecchio (*nat. 5.147 e 35.165*), non sono mai designati dalle fonti antiche quali *sacerdotes*: usualmente sono infatti indicati, se non semplicemente come *Galli*, come *famuli* o *ministri* di Cibele (o dispregiativamente come *semiviri*). Roller 1999, 256 nota come in Anatolia la pratica dell'emasculazione dei Galli sembra essere stata più antica rispetto al mito di Attis, nato forse proprio come *aition* per spiegare questa pratica.

<sup>4</sup> Cfr. Sanders, in *RAC*, s.v. *Gallos*, 8 (1972), 1015; Fasce 1978, 54-58; Beard 1994, 172; Van Haepren 2011, 481-2. Nella mia trattazione farò riferimento alla castrazione dei Galli sempre in termini di

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 state praticate anche nel periodo precedente, in modo probabilmente più ridotto e in una dimensione chiaramente di tipo “privato”, e 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 la presenza di un suo culto anche in epoca repubblicana, e la qualità povera del materiale sembrerebbe testimoniare un culto di carattere privato, praticato da un gruppo di fedeli di bassa estrazione sociale<sup>5</sup>.

Unendo le considerazioni relative al carattere “frigio” che sembra connotasse i rituali di marzo (in particolare in contrapposizione all'aspetto “romano e aristocratico” delle Megalesie<sup>6</sup>) e la certezza, derivata dal dato archeologico, di una diffusione del culto di Attis già nel II sec. a.C., si può ritenere che una parte almeno del ciclo dei riti di marzo fosse celebrata anche in un periodo ben anteriore al suo riconoscimento a livello ufficiale. I rituali si sarebbero svolti, verisimilmente, nel chiuso del tempio palatino della dea e ad opera degli iniziati al suo culto, e cioè anzitutto, presumibilmente, ad opera dei Frigi presenti a Roma, esclusi dai *ludi Megalenses* (una festa, come si è detto, di carattere programmaticamente romano), ma forse successivamente anche ad opera di quella parte della popolazione, schiavi e liberti soprattutto, che era bandita, o che aveva un ruolo subalterno, nelle cerimonie di carattere ufficiale<sup>7</sup>.

auto-castrazione, anche se è stato supposto che si trattasse, almeno in alcuni casi, di una castrazione ad opera di terzi. Per un approfondimento sulla questione rimando a Roller 1997 542 e 555 n. 1; Borgeaud 1996, 201 n. 74 e Alvar 2008, 246-251, con relativa bibliografia. Le fonti antiche in ogni caso sono concordi nel descrivere questa pratica come un'auto-emasculazione praticata dai Galli con cocci di pietra taglienti, cfr. *e.g.* Val. Max. 7.7.6; Iuv. 6.514; Sen. *superst.* fr. 34 Haase (= Aug. *civ.* 6.10); Luc. *Syr.D.* 51; Obseq. 44 e soprattutto Plin. *nat.* 35.165, che si richiama all'autorità di Celso; per testimonianze epigrafiche, vedi *AE* 2005: 1124 e 1126 (si tratta di due *defixiones*). A prescindere quindi dal fatto che concretamente la pratica della castrazione avvenisse o meno in questi termini, questa era evidentemente la sua rappresentazione nell'immaginario collettivo ed è questo il punto di vista che mi interessa adottare analizzando il tema del culto cibeleico nell'opera di Varrone.

<sup>5</sup> Cfr. Beard 1994, 169-170 e Beard, North, Price 1998, 1, 98 che rimandano in particolare a Coarelli 1982, 39-41 e alla sua analisi della documentazione archeologica rinvenuta presso il tempio della Grande Madre sul Palatino, di particolare interesse per la datazione appunto al II sec. a.C. di alcune statuette fittili di Attis.

<sup>6</sup> Per quest'opposizione cfr. Scullard 1981, 98-99 e Wiseman 1984, 117-119. Il particolare coinvolgimento dell'aristocrazia romana nelle celebrazioni ufficiali d'aprile in onore della Grande Madre emerge tanto dalla loro iniziale attribuzione agli edili curuli (cfr. Liv. 34.54.3), quanto dall'importanza in esse del rituale delle *mutitationes*, i banchetti ai quali le più nobili famiglie romane (di pretesa origine troiana) si invitavano reciprocamente durante le Megalesie (cfr. Gell. 2.24.2, cit. *infra* p. 37).

<sup>7</sup> 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

A Roma il rapporto con la Grande Madre frigia si presenta quindi articolato e complesso: caratterizzato, almeno nel periodo repubblicano, in parte da una tendenza all'assimilazione e alla romanizzazione, 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 il controllo della classe dirigente. Questi riti sarebbero stati confinati entro l'area del santuario palatino della dea così da sottrarli agli occhi (e alle coscienze) dei cittadini romani, ai quali sembra che fosse proibito di prendere parte alle cerimonie celebrate *more Phrygio*<sup>8</sup>.

Come sottolinea in particolare Mary Beard<sup>9</sup>, in epoca imperiale si assiste invece a un processo di graduale assimilazione e reciproca compenetrazione tra culto di Cibele (nelle sue diverse manifestazioni) e romanità. L'ufficializzazione del ciclo dei rituali di marzo legati alla figura di Attis sembrerebbe testimoniare proprio quest'evoluzione verso un'integrazione non configurata come eliminazione della componente "frigia", ma come sua accettazione e progressivo inglobamento nella Roma imperiale.

affrancarsi (cfr. Obseq. 44 *servus <Q.> Servilii Caepionis Matr<i> Idaeae se praecidit, et trans mare exportatus, ne unquam 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 (cfr. Val. Max. 7.7.6 *quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere*). Cfr. in particolare Fasce 1978 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 Wiseman 1985, 203 n. 86; Borgeaud 1996, 131-135 e Van Haepere 2011, 469. Belayche 2000, 570 parla, forse con qualche esagerazione, di un culto frigio di carattere ufficiale già per l'epoca repubblicana. *Contra* Summers 1996, 355-358, secondo cui il ritrovamento delle statuette di Attis risalenti al II sec. a.C. non sarebbe prova di una "organized mystery religion" (p. 358), ma attesterebbe solo della conoscenza, e non del culto, del pater di Cibele nella Roma repubblicana; cfr. a questo proposito anche Rieger 2007, 91-101. Latham 2012, 93-108 ritiene che il ciclo delle festività di marzo sia un'innovazione di età claudia (e in parte antonina), e che non sia possibile ipotizzarne una presenza nella tarda repubblica, anche se ammette già per quest'epoca l'esistenza di "intrasanctuary rituals" (p. 103), come la *lavatio*, che si sarebbe poi affermata a livello ufficiale solo sotto Augusto.

<sup>8</sup> Cfr. D.H. 2.19.5 *Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν οὔτε μητραγενῶν τις οὔτε καταυλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδικῶς στολὴν οὔτε ὀργάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς*. In particolare dal testo di Dionigi di Alicarnasso sembrerebbe che questa esclusione riguardasse i cittadini romani di nascita: così possiamo infatti interpretare l'espressione *Ῥωμαῖοι αὐθιγενεῖς*; a questo proposito cfr. Beard, North, Price 1998, 1, 97 e Van Haepere 2011, 472. Per la complessa questione del rapporto tra lo Stato romano e il culto frigio di Cibele in epoca repubblicana, vedi Fasce 1978; Beard, North, Price 1998, 1, 96-98 e 160-166; Nauta 2005, 109-116.

<sup>9</sup> Beard 1994, 174-187.



## Capitolo 1

### Cibele nelle *Saturae Menippeae* I due volti di una dea

#### 1.1 *Megalesie e riti di marzo nelle Eumenides*

Nelle *Menippeae* la testimonianza più corposa e significativa sul culto cibeleico è rappresentata da tredici frammenti appartenenti alle *Eumenides*, la satira di cui possediamo il più alto numero di frammenti, 49 in totale<sup>1</sup>. Si tratta di una satira che doveva essere caratterizzata da una grande varietà tematica, spaziando dall'ambito religioso<sup>2</sup>, a quello filosofico<sup>3</sup>; dall'ambito simposiale<sup>4</sup>, a quello processuale<sup>5</sup>. Sebbene la complessità dell'intreccio che si deve presupporre renda precario qualsiasi tentativo di ricostruzione della satira<sup>6</sup>, il titolo *Eumenides* ci fa comunque capire che *Leitmotiv* di essa doveva essere il tema della pazzia<sup>7</sup> rappresentata, nel corso della narrazione, in una varia gamma di manifestazioni<sup>8</sup>, con un particolare rilievo dedicato, a quanto sembra, alla follia dei filosofi<sup>9</sup> e alla follia connessa alla *religio*, quest'ultima esemplificata in riferimento ai culti orientali di Cibele e di Serapide.

Il numero relativamente alto dei frammenti riferibili al culto della Grande Madre, come si è detto tredici in totale, farebbe pensare a un rilievo speciale

<sup>1</sup> Sono tutti frammenti conservati nel *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello con esplicita indicazione del titolo della menippea da cui sono derivati. La loro attribuzione alla satira *Eumenides* è quindi certa.

<sup>2</sup> Oltre ai tredici frammenti relativi al culto cibeleico, che analizzerò qui di seguito, altri cinque frammenti sono riferibili al culto del dio egizio Serapide. Ne tratterò più oltre, alle pp. 139-165.

<sup>3</sup> Sono individuabili infatti alcuni riferimenti puntuali alla dottrina pitagorica (fr 127 B.), empedoclea (fr. 163 B.), stoica (fr. 164 e 165 B.) e cinica (fr. 160, 161 e 162 B.), nonché un'allusione di carattere più generale alla filosofia e alle scuole filosofiche (fr. 122 B.).

<sup>4</sup> Sembra alludere a un banchetto il fr. 143 B. (vedi infra pp. 35-38)

<sup>5</sup> In due passi si fa riferimento a un processo per pazzia intentato al protagonista stesso, che sembrerebbe esser stato infine assolto dall'accusa: fr. 141 e 147 B.

<sup>6</sup> Per una proposta di ricostruzione, a tratti discutibile, di questa menippea, vedi Cèbe 4, 544-565, che dà conto anche di tentativi diversi.

<sup>7</sup> Il titolo fa infatti evidentemente allusione all'omonima tragedia eschilea, che si conclude con l'assoluzione di Oreste e le sua guarigione dalla follia causatagli dalla persecuzione delle Erinni. Cfr. anche Vahlen 170-171; Riese 125; Buecheler 1865, 427 e Havet 1882, 52. D'altra parte Varrone risulta aver scritto anche un logistorico intitolato *Orestes - de insania*.

<sup>8</sup> Così ad esempio sembra che fosse svolto il tema della follia dell'*ambitio*, esemplificata attraverso il modello della pazzia di Aiace (fr. 125 B.), della follia dell'*avaritia* (fr. 126 B.) e della follia della *luxuria* (fr. 134, 135, 136 e 137 B.).

<sup>9</sup> Doveva essere svolto il tema della *sanitas* del cinismo in contrapposizione all'*insania* delle altre correnti filosofiche (vedi i frammenti citati supra p. 12 n. 3).

di questo tema nella trama dell'azione. Prima però di analizzare questi passi, ritengo necessario tentare di stabilire l'ambientazione della satira, perché fondamentale a mio avviso per la loro interpretazione. Come risulta evidente dai passi superstiti – tanto che su questo punto vi è un sostanziale accordo tra gli studiosi – la complessa e variegata vicenda di questa menippea doveva essere raccontata in prima persona dal protagonista-narratore e doveva svolgersi entro una cornice urbana. Rimane però dubbio se Varrone avesse ambientato le sue *Eumenidi* menippee nella stessa cornice dell'“archetipo” eschileo, e quindi ad Atene<sup>10</sup>, o se avesse invece preferito ambientarle a Roma<sup>11</sup>.

I passi che reputo significativi per stabilire l'ambientazione della satira, e che esaminerò qui di seguito, 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 l'allusione a un guadagno in sesterzi al fr. 158 B.

Il fr. 143 B., *quod ea die mea erat praebitio, in ianuam 'cave canem' inscribi iubeo*, è uno dei frammenti di tema cibeleico della satira e tornerò tra breve su di esso per un'analisi più dettagliata. Per il momento, in relazione al problema dell'ambientazione della satira, mi limiterò a notare come in questo passo la menzione di una *praebitio*, di un'“offerta”, verisimilmente l'offerta di un banchetto, cui il parlante sembra dover assolvere in un giorno determinato suggerisca l'individuazione di un riferimento a un rituale di inviti a cena a rotazione denominato *mutitatio* e diffuso tra l'aristocrazia romana durante le feste ufficiali in onore della Grande Madre, le Megalesie. All'ambito romano rimanda anche l'iscrizione, tipicamente romana, *cave canem*, che il parlante sostiene di aver fatto affiggere sulla sua porta e che risulterebbe straniante collocare in un contesto greco.

Il secondo passo che ritengo attesti la romanità dell'ambientazione delle *Eumenides* è il 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 all'interno di un simposio ateniese<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Collocano l'azione ad Atene Ribbeck 1859, 106; Della Corte 179 e Cèbe 4, 557-564.

<sup>11</sup> Ritengono che l'azione si svolga a Roma Riese 124; Bolisani 88; Romano 1976, 495; Wiseman, 1985, 269-272; Lehmann 1997, 243 n. 3 e Krenkel 1, 260-261. Tra questi, l'unico studioso che abbia tentato una dimostrazione dell'ambientazione romana della satira è Wiseman. Elemento cardine della sua argomentazione è l'interpretazione del termine *aedilis* presente al fr. 150 B. quale riferimento a un edile curule. Come illustrerò in seguito, nel contesto del fr. 150 B. questo termine è però a mio avviso da interpretare piuttosto come sinonimo di *aedituus*, “custode del tempio”, e non può essere quindi addotto tra le prove di un'ambientazione romana del componimento, vedi *infra* p. 41.

<sup>12</sup> Al contrario, non crea alcuna difficoltà, in un banchetto romano, il riferimento a un suonatore di cetra greco, quale doveva esser il Pisia qui nominato, perché a Roma era usuale che gli *psaltes* fossero

Considero infine quale ulteriore spia di un'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 da questi elementi ha, io credo, una sua coerenza solo se ambientato in un contesto romano, mentre calato in ambito greco costringerebbe a pensare a una sorta di contaminazione tra mondo greco e romano che certo non è possibile escludere, ma che mi sembrerebbe poco probabile. Ritengo infatti che gli indizi di un'ambientazione romana della trama, pur fragili se considerati singolarmente, traggano forza dal confronto reciproco e credo quindi, per così dire, più economico ambientare l'intera avventura a Roma piuttosto che pensare a un'Atene "romanizzata", come ipotizzato da Jean-Pierre Cèbe<sup>13</sup>.

Questi è l'unico studioso che abbia tentato di dimostrare l'opportunità di un'ambientazione ateniese del componimento. Due punti del suo ragionamento mi sembrano di particolare rilievo e interesse<sup>14</sup>. Il primo riguarda l'espressione *per Dionysia* presente al fr. 142 B., *cum in eo essem occupatus atque in scola curarer, ut scribit Scantius, 'horno per Dionysia'*. Secondo Cèbe è opportuno vedere in questo passo un riferimento alla festa ateniese delle Grandi Dionisie, e questo implicherebbe una collocazione greca dell'azione.

di origine greca. Non concordo con Wiseman 1985, 269 che, riprendendo un suggerimento avanzato da Cichorius 1922, 214, vede in questo passo uno specifico riferimento all'etera Flora amante del giovane Pompeo a metà degli anni 80 (cfr. Plu. *Pomp.* 2.2-4). Anche Krenkel 1, 239 condivide, a quanto sembra, quest'interpretazione. Considererei però Flora piuttosto come uno dei "nomi di mestiere" delle etere romane, cfr. a questo proposito Iuv. 2.49 *Tedia non lambit Cluuiam nec Flora Catullam* e Phld. *AP* 5.132.7 *εἰ δ' Ὀπικῆ καὶ Φλόρα καὶ οὐκ ἄδοῦσα τὰ Σαπφοῦς*; cfr. Wissowa, s.v. *Flora*, in *RE*, 12.2 (1909), 2749. Così interpretano anche Della Corte 178 e Cèbe 4, 593.

<sup>13</sup> Cèbe 4, 564.

<sup>14</sup> Cfr. Cèbe 4, 558-565. Questi avanza anche altri argomenti, che non ritengo però particolarmente significativi, e che mi limito quindi ad accennare in nota. Al fr. 127 B. la menzione della città di Atene deve essere ricondotta, io penso, non all'ambientazione della vicenda, ma alla proverbiale grecomania dell'epicureo Albucio (cf. Varro *rust.* 3.2.17; Lucil. 88 M.; Cic. *Brut.* 131 e *Tusc.* 5.108), il cui nome, secondo la maggior parte degli studiosi, va recuperato nella sequenza tradita *dealbucibus labus*. Né ritengo rilevante per l'ambientazione del componimento il fr. 151 B., poiché, come indicherò in seguito (vedi infra pp. 49-54), non penso che in questo passo si faccia specifico riferimento al motivo dell'asilo e dell'invulnerabilità 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". Come ho notato, lo considero infatti come uno dei passi che attesterebbero piuttosto la romanità dell'azione, poiché credo che in esso si possa vedere un'allusione alla pratica romana delle *mutatationes*. Né infine il riferimento alla caccia presente al fr. 161 B. mi sembrerebbe "curioso e anacronistico" nella Roma del tempo di Varrone. Secondo Cèbe infatti 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 Vecchio (cf. Cic. *Cato* 56). Riguardo poi alle considerazioni avanzate da Cèbe in riferimento al termine *aedilis* del fr. 150 B., e all'interpretazione di questo come sinonimo di *aedituus* (vedi infra p. 41), 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 svolgesse proprio in questa città.

Il secondo punto concerne la (presunta) mancanza a Roma di un tempio dedicato a Serapide all'epoca in cui fu presumibilmente composta la satira (che dobbiamo ritenere scritta, come la maggior parte delle *Menippeae*, probabilmente tra l'80 e il 60 a.C.)<sup>15</sup>, mentre alcuni frammenti<sup>16</sup> sembrerebbero presupporre la presenza di un tale santuario.

Per quanto riguarda il fr. 142 B., anche se sembra effettivamente opportuno interpretare l'espressione *per Dionysia* come un'allusione alle Grandi Dionisie, non la riterrei significativa per ricostruire l'ambientazione della satira, dal momento che non è possibile attribuirle alla voce narrante (viene infatti esplicitamente indicata come citazione tratta da un ignoto *Scantius*). L'espressione *horno per Dionysia* dovrà essere considerata piuttosto come una ricercata perifrasi di carattere temporale, "quest'anno, nel periodo in cui (ad Atene) si svolgono le Dionisie"<sup>17</sup> (cioè tra marzo e aprile<sup>18</sup>).

Cèbe, sulla base del fr. 46a-b C. delle *Antiquitates rerum divinarum*<sup>19</sup>, ritiene poi che nel 59-58 a.C. (presumibile data della prima repressione dei culti egizi) Roma non dovesse possedere ancora un tempio dedicato a Serapide, ma solamente degli altari. Non condivido però quest'interpretazione: è vero che in Tertulliano, che cita Varrone, vi è una specifica allusione ad altari dedicati agli dei egizi, ma egli si riferisce espressamente ad altari eretti sul Campidoglio. Ritengo quindi che da questa testimonianza si possa ricavare appunto solo la notizia che sulla rocca capitolina erano probabilmente presenti esclusivamente delle are dedicate a questi dei e non un loro tempio, mentre non se ne potrà ricavare che non vi fosse alcun tempio loro dedicato nell'intera città di Roma. Lo studioso non considera significativa l'allusione a un santuario romano di Serapide 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 catulliano, e dunque posteriore alla probabile data di composizione delle *Eumenides*<sup>20</sup>. Secondo un'ipotesi avanzata da Filippo

<sup>15</sup> Vedi supra p. 17 n. 21.

<sup>16</sup> Si tratta dei fr. 128, 129, 138, 139 e 152 B, analizzati infra alle pp. 139-165.

<sup>17</sup> A questo proposito, proporrei un confronto con Sen. *apocol.* 2.1-2, dove si ironizza proprio sulla propensione dei poeti a utilizzare astruse perifrasi di carattere temporale. Mi chiedo se anche in questo frammento varroniano non sia individuabile una finalità ironica in relazione alla singolarità della notazione temporale riportata. Questa appare infatti combinare poco elegantemente, direi, un avverbio di tempo legato al mondo rurale romano come *horno*, "quest'anno", con uno specifico riferimento invece al calendario liturgico ateniese, *per Dionysia*.

<sup>18</sup> Le Grandi Dionisie sembra che fossero celebrate dal 9 al 13 del mese di Elafebolione che nel calendario attico si estendeva all'incirca da metà marzo a metà aprile.

<sup>19</sup> Analizzato infra alle pp. 177-185.

<sup>20</sup> Con Cèbe concorda Summers 1996, 357. *Contra* Wiseman, 1985, 269 n. 30, che ritiene arbitrario pensare che il tempio cui Catullo allude non possa risalire a dieci o vent'anni prima.

Coarelli<sup>21</sup>, Roma avrebbe però conosciuto anche in un periodo compatibile con la cronologia della nostra menippea almeno un tempio in onore di Iside e Serapide, l'*Iseum Metellinum*, che sarebbe stato eretto a titolo privato da Quinto Cecilio Metello Pio verisimilmente tra il 71 e il 64 a.C. presso l'Oppio o presso il Celio<sup>22</sup>.

Ricapitolando dunque, ritengo che nei frammenti superstiti delle *Eumenides* si possano individuare quattro indizi a favore di un'ambientazione romana dell'azione: la menzione di una *praebitio* riferibile al culto *more Romano* della Grande Madre, la presenza di un'iscrizione *cave canem* (fr. 143 B.), il riferimento a un'etera dal nome tipicamente romano (fr. 136 B.) e l'indicazione di un guadagno in sesterzi (fr. 158 B.), mentre non vi sono elementi a mio avviso probanti a favore di un'ambientazione ateniese. L'azione della satira si svolgeva dunque, io credo, a Roma ed è in questo contesto che dovranno essere collocati i frammenti relativi al culto cibeleico.

Dodici di questi frammenti sembrano strettamente connessi tra loro, e dovevano verisimilmente appartenere tutti a uno dei quadri narrativi del componimento che possiamo indicare come "episodio di Cibele". Dal momento che in quello che si può considerare come il frammento introduttivo dell'intero episodio (il fr. 149 B.) viene menzionata una *aedes Matris deum*, proporrei di collocare la vicenda descritta nell'"episodio di Cibele" all'interno del santuario palatino della Grande Madre.

\*

Il primo dei frammenti di tema cibeleico appartenente alla satira *Eumenides* e oggetto della nostra analisi è estraneo all'"episodio di Cibele" e sembra ascrivibile piuttosto alla cornice narrativa del componimento. A differenza degli altri frammenti cibeleici che, come vedremo, si possono ambientare presumibilmente all'interno del tempio della dea sul Palatino, esso ci introduce infatti nel contesto di un'abitazione privata.

Fr. 143 B.<sup>23</sup> (prosa<sup>24</sup>)

<sup>21</sup> Cfr. Coarelli 1982, 54-57.

<sup>22</sup> Riprenderò più in dettaglio quest'ipotesi infra alle pp. 140-141 e 214-215. Un'ulteriore argomentazione avanzata da Cèbe 4, 560 a sostegno della sua ipotesi è che sarebbe stato poco verosimile che il protagonista della satira, identificabile probabilmente con l'autore stesso e quindi "de bonne famille", si fosse recato presso un tempio come quello di Serapide frequentato piuttosto dal popolo. A questa considerazione si può però obiettare, credo, che in questa stessa satira, con un'altrettanto evidente finzione letteraria, l'eroe-narratore sembrerebbe presentarsi nelle vesti, poco ortodosse per un aristocratico romano, di "seguace di Diogene".

<sup>23</sup> Non. p. 152.28: '*praebitio*', a *praebendo*, id est *exhibendo*. Varro *Eumenidibus*.

<sup>24</sup> Così interpreta la maggior parte degli studiosi. Solo Roeper 1, 21 e L. Mueller 1861, 414 hanno proposto delle scansioni metriche del passo.

quod ea die mea erat praebitio, in ianuam 'cave canem' inscribi iubeo

praebitio *Aldina* praebitioni *codd.*

poiché in quel giorno l'offerta spettava a me, ho ordinato di far scrivere sulla porta 'Attenti al cane'.

Queste parole, attribuibili a un personaggio che racconta in prima persona un fatto accadutogli nel passato, sembrerebbero da ricondurre al narratore-protagonista della satira, dalla maggior parte degli studiosi identificato con la persona dell'autore.

Nonio, che ci tramanda il frammento, nota come il termine *praebitio* indichi genericamente un'offerta: p. 152.28 *a praebendo, id est exhibendo*. Data la successiva allusione a una porta, presumibilmente di una *domus*, è probabile che in questo passo l'offerta in questione fosse quella di un banchetto<sup>25</sup>. In vista della cena da lui imbandita, il protagonista della satira sembrerebbe aver dunque deciso di far scrivere sulla soglia di casa *cave canem*, formula di avviso a tutela degli ospiti ben nota tanto dalle fonti letterarie quanto dalla documentazione archeologica. L'interpretazione più probabile del passo, sulla quale è concorde il parere dei commentatori, è che il parlante, da identificare con il satirico stesso, faccia qui allusione in modo autoironico alla propria condizione di rappresentante della dottrina cinica: il monito rivolto ai propri ospiti sarebbe allora di far attenzione al "cane arrabbiato" che avrebbero incontrato una volta varcata la porta ... in realtà il padrone di casa stesso.

Come ho notato in precedenza, il riferimento all'iscrizione *cave canem* può essere annoverato tra gli elementi a favore di un'ambientazione romana dell'azione. Il *Witz* deriva infatti 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.

Come già proposto da altri studiosi, interpreterei l'espressione *ea die mea erat praebitio* come il riferimento a un determinato giorno nel quale doveva ricorrere il "turno di ospitalità" del parlante, ascrivendo quindi la *praebitio* di questo passo a un costume di inviti a cena a rotazione tra i membri di uno stesso gruppo<sup>26</sup>. Ritengo verisimile l'ipotesi, già prospettata da Cèbe<sup>27</sup> che però la rifiuta nella convinzione di un'ambientazione greca e non romana

<sup>25</sup> Questa è l'interpretazione comune del passo, cfr. anche Adkin, in *ThLL*, s.v. *praebitio*, 10.2, 391.

<sup>26</sup> Così interpretano Ribbeck 1859, 106 e Cèbe 4, 559 e 566, che però situano l'azione della satira ad Atene e non a Roma e pensano a un'associazione di tipo laico e filosofico, assimilabile al modello delle eterie. Riese 124; Buecheler 1865, 427; Bolisani 88-89; Della Corte 178 e Krenkel 1, 249-250 non rilevano invece in questo passo alcun riferimento a un eventuale rituale di inviti a cena a rotazione.

<sup>27</sup> Cèbe 4, 566.

dell'azione, secondo cui in questo passo vi sarebbe un riferimento al rituale delle *mutitationes*, gli inviti a cena a rotazione praticati dalle famiglie aristocratiche romane durante le Megalesie. Di questa usanza legata alle feste ufficiali in onore della Grande Madre ci informa un passo dei *Fasti Praenestini* relativo al 4 aprile<sup>28</sup>, data di inizio appunto delle Megalesie: *Ludi M(atris) D(eum) M(agnae) I(daeae) Megalensia vocantur quod ea dea Migale (sic) appellatur. Nobilium mutitationes cenarum solitae sunt frequenter fieri quod Mater Magna ex libris Sibullinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam [invecta]*.

La pratica delle *mutitationes* è ricordata anche da due passi di Gellio, che ne sottolinea il carattere aristocratico: nel primo<sup>29</sup> parla infatti dei *principes civitatis, qui ludis Megalensibus antiquo ritu mutitarent, id est mutua inter sese dominia agitent* e nel secondo<sup>30</sup> ricorda come *patricii Megalensibus mutitare soliti sint*. L'eziologia di questo rituale è indicata da Ovidio nei *Fasti*: 4.353-356 *cur vicibus factis ineant convivia, quaero, / (...) / "quod bene mutarit sedem Berecynthia", dixit / "captant mutatis sedibus omen idem"*. Nel *Cato maior* ciceroniano, in un passo dedicato ai piaceri propri dei conviti moderati di cui si può godere in età avanzata, si parla poi della partecipazione di Catone il Vecchio ai banchetti delle *sodalitates*<sup>31</sup>, che lui stesso avrebbe istituito nell'anno della sua questura, il 204 a.C., quando fu accolto a Roma il culto della Grande Madre: *45 sodalitates autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis; epulabar igitur cum sodalibus omnino modice (...). Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar*<sup>32</sup>.

Proporrei quindi di leggere il fr. 143 B. come allusione a un banchetto allestito dall'autore stesso per i suoi *sodales* nell'ambito della pratica delle *mutitationes*: l'azione della satira si svolgerebbe durante i *ludi Megalenses*. Gli ospiti attesi dal poeta satirico, in base a questa lettura, si dovrebbero ritenere dunque dei patrizi romani. Questi, dovendo essere messi in guardia dal "cane" che avrebbero incontrato all'interno, non saranno da considerarsi "seguaci di Diogene", come il protagonista, ma esponenti semmai di altre correnti filosofiche. Dei *principes civitatis*, per usare l'espressione di Gellio, probabilmente colti e forse appassionati di filosofia, ma non filosofi veri e

<sup>28</sup> *CIL* I<sup>1</sup>, p. 235, vedi Degraasi 1963, 435.

<sup>29</sup> Gell. 2.24.2.

<sup>30</sup> Gell. 18.2.11.

<sup>31</sup> Create probabilmente perché svolgessero una funzione di controllo e "romanizzazione" del culto frigio della Grande Madre, cfr. Graillet 1912, 87-91; Scullard 1981, 99-100; Roller 1999, 283.

<sup>32</sup> Nel passo di Cicerone non è esplicito che i banchetti cui Catone dice di aver partecipato siano gli stessi delle *sodalitates* legate al culto della Grande Madre, ma questo sembra emergere abbastanza naturalmente dal contesto, cfr. a questo proposito il commento di Powell 1988, 193-194. A favore di quest'interpretazione si può notare che Catone sottolinea la particolare moderazione dei conviti da lui evocati, aspetto che viene evidenziato anche da Gellio 2.24.1-2 a proposito dei banchetti legati alle Megalesie.

propri, come è stato invece talora ipotizzato<sup>33</sup>.

*Leitmotiv* delle intere *Eumenides*, lo abbiamo detto, doveva essere il tema della pazzia. In considerazione del frequente ricorrere della prima persona nei frammenti conservati si può ipotizzare che, durante un banchetto offerto dal protagonista-narratore della satira ai *sodales* suoi ospiti nell'ambito del rituale cibeleico *more Romano* delle *mutitationes* (fr. 143 B.), questi descrivesse i diversi tipi di follia nei quali si era imbattuto prima della conversione al cinismo. In base al numero dei frammenti conservati, nell'esemplificazione del tema della pazzia della *religio* sembrerebbe aver avuto un particolare rilievo il racconto dell'assurda avventura vissuta dal protagonista-narratore un giorno in cui, passando davanti al tempio della Grande Madre, era stato attratto dal rumore dei cembali proveniente da esso (fr. 149 B.).

\*

La serie dei frammenti dell'"episodio di Cibele" comprende un riferimento al tempio palatino della Grande Madre, che doveva rappresentare la cornice dell'azione di questo episodio.

Fr. 149 B.<sup>34</sup> (prosa<sup>35</sup>)

*iens domum praeter Matris deum aedem exaudio cymbalorum sonitum*

*iens* Buecheler en *codd.* | *iens* d.] en *commodum Vahlen* *commodum Riese*  
in *domu Mueller* | *matris Iunius* *matrem codd.* | *aedem del. Ribbeck*

andando a casa, davanti al tempio della Madre degli dei odo distintamente un suono di cembali.

Il participio *iens* è frutto di un'economica correzione di Franz Buecheler<sup>36</sup> rispetto all'interiezione tradita *en*, "ecco" che, se mantenuta<sup>37</sup>, indurrebbe o a ritenere (cosa improbabile) la dimora del protagonista situata davanti al tempio palatino di Cibele, "ecco la casa ...", o a postulare un'anastrofe, facendo dipendere *domum* da *praeter* e interpretandolo come riferimento non a una casa, ma al tempio della Grande Madre (cfr. Catull. 63.35 *itaque ut domum Cybebes tigare lassulae*). Quest'ultima lettura porterebbe all'espunzione di *aedem* come glossa dell'espressione poetica *domum Matris deum*. Si tratta evidentemente di una scelta possibile, ma ritengo preferibile adottare, con Raymond Astbury e con la maggior parte degli studiosi, la congettura *iens* che, permettendo di

<sup>33</sup> In particolare da Ribbeck 1859, 106 e 1887, 251; Riese 124-125 e Cèbe 4, 559 e 566.

<sup>34</sup> Non. p. 529.13: '*praeter*' *pro ante vel per. Varro Eumenidibus*.

<sup>35</sup> Così interpretano tutti gli studiosi, ad eccezione di Roeper 3, 11, che ricostruisce un settenario trocaico, leggendo *en commodum*, congettura di Vahlen..

<sup>36</sup> Buecheler 198, seguito da Havet 1882, 54; Della Corte 25; Romano 1976, 497; Cèbe 4, 530 e 617; Krenkel 1, 258 e Astbury 27, che in apparato segnala anche un'altra proposta di correzione avanzata da Buecheler: *dum eo*.

<sup>37</sup> Così Bolisani 79; Weinreich 1949, 48 e Deschamps 1976, 2, 34.

interpretare il termine *domus* come un riferimento, da parte del parlante, alla propria dimora, non comporta l'eliminazione del termine *aedes*.

Questo frammento potrebbe derivare dal passo che fungeva da introduzione all'intero "episodio di Cibele". L'avventura vissuta dal protagonista-narratore all'interno del santuario della *Mater Magna* sembrerebbe esser stata provocata da un "peccato" di *curiositas*, poiché questi, mentre tornava a casa, trovatosi a passare davanti al tempio, sarebbe stato indotto a entrarvi dal suono dei cembali, spia di una cerimonia in atto. L'elemento che risulta colpire inizialmente il protagonista è un dato meramente uditivo: ode un suono di cembali, uno degli strumenti musicali, come è noto, tradizionalmente connessi al culto della Grande Madre<sup>38</sup>, ma non vede ancora niente, poiché per questo deve penetrare all'interno dell'*aedes Matris deum*.

\*

Il passo successivo appare descrivere appunto l'ingresso del narratore-protagonista nel tempio della dea e lo spettacolo che si offre ai suoi occhi.

Fr. 150 B.<sup>39</sup> (prosa<sup>40</sup>)

cum illoc vento, video Gallorum frequentiam in templo qui, dum messem hornam adlatam inponeret aedilis signo deae, deum et deam gallantes vario recinebant studio

1 illoc *Ribbeck* (illuc *Quicherat*) illos *codd.* | vento *codd.* venio *Salmasius* advento *vel* ventito *Iunius* | dum *codd.* cum *Buecheler* 1-2 messem hornam *Lachmann* essena hora nam *codd.* e scena coronam *Scaliger Buecheler* †es-sena† coronam *Madvig* messenam coronam *Krenkel* 2 aedilis *codd.* Attidis *Lachmann* | signo deae, <deum> et deam *Cèbe* signosiae et deam *codd.* signo deae, eam *Madvig* signo, synodiam *Lachmann* signo Cybelae deam *Riese* synodia et deam *Deschamps* | recinebant *Guyet Semlerus* retinebant *codd.*

quando giungo là, vedo nel tempio una folla di Galli che, mentre il custode poneva sulla statua della dea il raccolto dell'anno che era stato portato, cantavano ripetitivamente, in delirio, con ardore variato il dio e la dea.

Accolgo la correzione di Karl Lachmann<sup>41</sup> *messem hornam*, "il raccolto dell'anno", in relazione alla sequenza tradita corrotta *essena hora nam*, poiché, anche se non abbiamo attestazioni di rituali di dedica alla dea delle primizie del raccolto, una cerimonia di questo tipo sembrerebbe coerente con il suo ruolo di divinità legata alla natura e alla fertilità del suolo. Ma tornerò successivamente su questo punto<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. e.g. Catull. 63.19 e 27; Lucr. 2.618; Verg. *georg.* 4.62; Prop. 3.17.33; Ov. *fast.* 4.213.

<sup>39</sup> Non. p. 119.1: 'gallare' ut est bacchare. Varro *Eumenidibus* ... studio. eodem: nam (fr. 119 B.).

<sup>40</sup> Il solo Roeser 3, 28 ricostruisce il passo in modo tale da riconoscere in esso dei settenari trocaici.

<sup>41</sup> Lachmann 1848, 3 seguito da Roeser 2, 4; Vahlen 175; Ribbeck 1859, 111; Riese 132; Deschamps 1976, 2, 34; Romano 1976, 498; Cèbe 4, 531 e Dahlmann 1979, 745.

<sup>42</sup> Vedi infra p. 54 e n. 97.

Diversamente, Scaligero<sup>43</sup> ha proposto la correzione *e scena coronam*. La menzione di una *scena* suggerirebbe un'ambientazione dell'"episodio di Cibele" durante i *ludi Megalenses* che prevedevano appunto delle rappresentazioni teatrali. Si tratta però di spettacoli che avevano luogo sul Palatino davanti al tempio della Grande Madre<sup>44</sup>, mentre l'azione dell'"episodio di Cibele" sembrerebbe svolgersi piuttosto all'interno del santuario. Come si è visto infatti, l'unico elemento che al fr. 149 B. colpisce il protagonista nel passare davanti al santuario della dea è il rumore dei cembali e solo dopo il suo ingresso egli appare associare il dato visivo a quello uditivo: solo giunto "là" (*cum illoc vento*) è in grado di contemplare cioè il rituale in atto.

T.P. Wiseman<sup>45</sup>, che adotta la congettura di Scaligero, interpreta la scena descritta al fr. 150 B. come la "ri-deposizione", ad opera dell'edile curule (*aedilis*), della corona turrata, attributo della Grande Madre, sulla statua di culto della dea: la corona le sarebbe stata infatti tolta perché la rappresentasse agli spettacoli teatrali allestiti davanti al suo tempio in occasione delle Megalesie<sup>46</sup>. A sostegno di questa sua ricostruzione lo studioso adduce una testimonianza archeologica<sup>47</sup>: si tratta di un frammento dell'*Ara Pietatis Augustae* che presenta un bassorilievo raffigurante un tempio corinzio, comunemente identificato con il santuario palatino della *Mater Magna* ricostruito da Augusto. Nel frontone di questo è raffigurato 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)<sup>48</sup>.

Mi chiedo però se la corona turrata destinata a rappresentare la dea durante il rito del *sellisternium* fosse effettivamente sottratta alla sua statua di culto dal momento che, a quanto mi risulta, non si hanno testimonianze relative a questo atto del "togliere la corona". A difesa della sua ipotesi, Wiseman fa riferimento all'etimologia del termine tecnico *exuviae* con cui erano genericamente indicati gli attributi delle divinità destinati a rappresentarle nel *sellisternium* e che testimonierebbe una loro diretta derivazione dalle

<sup>43</sup> Questa congettura ha goduto di una certa fortuna. È stata adottata da Buecheler 276; Lindsay 1903, 171; Bolisani 80-81; Della Corte 26 e 176; Wiseman 1985, 270. Madvig 1871-1873, 657 e Astbury 27 invece hanno adottato la correzione *coronam*, racchiudendo la sequenza *essena* tra *cruces*. Con una parziale modifica, Krenkel 1, 259 ha avanzato la proposta *messenam coronam*, ma senza offrire poi una traduzione dell'attributo da lui congetturato (che non mi sembra altrimenti attestato), né proporre alcuna spiegazione nel commento.

<sup>44</sup> Cfr. Cic. *har. resp.* 24 *nam quid ego de illis ludis loquar, quos in Palatio nostri maiores ante templum in ipso Matris Magnae conspectu Megalensibus fieri celebrarique voluerunt (...)?*

<sup>45</sup> Wiseman 1985, 269-270.

<sup>46</sup> Per la pratica del *sellisternium* in relazione alle rappresentazioni teatrali in onore di Cibele vedi Hanson 1959, 81-85.

<sup>47</sup> Cfr. Wiseman 1974, 159-160.

<sup>48</sup> In generale sui frammenti dell'*Ara Pietatis Augustae* vedi Jones 2005, mentre più specificamente in relazione all'interpretazione del motivo frontonale cfr. Taylor 1956 e Weinstock 1957, 147-148.

statue di culto (spesso dotate di elementi posticci)<sup>49</sup>. Le *exuviae* sembrerebbero però da mettere in relazione alla *pompa circensis* piuttosto che alla *pompa theatralis* cui lo studioso fa qui riferimento<sup>50</sup>. Non solo, due diversi passaggi, uno di Svetonio (*Aug.* 94.6)<sup>51</sup> e uno di Tertulliano (*spect.* 7)<sup>52</sup>, sembrerebbero suggerire come le *coronae* fossero considerate attributi divini diversi rispetto a quelli indicati genericamente con il termine di *exuviae* (usato per lo più, anche se non esclusivamente<sup>53</sup>, in relazione alle vesti della statua di culto). In ambedue i passi *coronae* ed *exuviae* sono infatti elencate come realtà tra loro distinte, e questo mi sembrerebbe rendere meno probabile che le corone facessero parte degli attributi posticci prelevati dalle statue di culto delle divinità durante il rito del *sellisternium*.

Molto dibattuta è anche l'interpretazione del termine *aedilis* che non è da considerare, io credo, come un riferimento all'edile curule, e cioè al magistrato preposto alle cerimonie *more Romano* in onore della Grande Madre. Come illustrerò tra breve, dalla parte finale di questo frammento e poi dal fr. 132 B. possiamo infatti desumere come la cerimonia in atto nel santuario della *Mater Magna* dovesse essere verisimilmente di carattere privato, perché in onore del paredro eunuco di Cibele, Attis, che, come si è visto, solo in epoca imperiale ebbe a Roma un riconoscimento di carattere ufficiale. Dal momento che è improbabile che un magistrato romano potesse prender parte a un rito legato a una divinità non riconosciuta a livello ufficiale dallo Stato, interpreterei il termine *aedilis* presente in questo passo piuttosto quale sinonimo di *aedituus*, "custode del tempio", secondo una proposta avanzata da Alexander Riese<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Etimologicamente il sostantivo *exuviae* è infatti da connettere al verbo *exuere*, "spogliare, toglier via": Paul. Fest. p. 81 '*exsuviae*' ab *exuendo dictae*. Cfr. anche *TbLL*, s.v. *exuviae*, 5.2, 2128-2134.

<sup>50</sup> A questo proposito vedi Hanson 1959, 84 "we know (...) that the usual procedure in the *pompa circensis* was to carry the symbols of the gods, technically known as *exuviae*, in special carriages called *tensae*".

<sup>51</sup> Suet. *Aug.* 94.6 (*pater Augusti videre visus est filium mortali specie ampliorem cum fulmine et sceptro exuviisque Iovis Optimi Maximi ac radiata corona super laureatum currum*).

<sup>52</sup> Tert. *spect.* 7 *pompa praecedat, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis*.

<sup>53</sup> Cfr. e.g. Apul. *met.* 11.10, dove questo termine è usato in riferimento a degli *auxilia*, probabilmente identificabili con degli altari in miniatura.

<sup>54</sup> Vedi Riese 132, seguito da Romano 1976, 498 n. 11; Cèbe 4, 626; Dahlmann 1979, 745 e Krenkel 1, 261. Cfr. anche *TbLL*, s.v. *aedilis*, 1, 932-933, che riporta in particolare la glossa *aedilis est aedituus* (*Gloss.* V.619.10). Contro quest'interpretazione, Wiseman 1985, 270 e n. 34, cita l'autorità di Mommsen 1887<sup>3</sup>, 479 n. 1, che rifiuta l'identificazione di *aedilis* con *aedituus* in relazione al fr. 150 B. senza entrare però nel merito dell'interpretazione di questo passo, né dei frammenti riferibili al medesimo episodio, ma limitandosi a sostenere che non vi sono attestazioni sicure di una corrispondenza tra i due termini, e che tanto meno questa è postulabile in un passo di Varrone particolarmente corrotto come il fr. 150 B. *Contra* vedi Sabbatucci 1954, 255-261 che, in un ampio articolo sull'edilità a Roma, afferma con forza una sostanziale corrispondenza (e identità di funzioni) almeno in origine tra i termini *aedilis* e *aedituus*.

Nella parte iniziale del frammento riterrei opportuno mantenere il tradito *vento*, che mi sembrerebbe banalizzato dalla correzione *venio* proposta da Salmasius e accolta dalla maggior parte degli studiosi<sup>55</sup>. Certo un'interpretazione di *vento* quale frequentativo di *venio* appare poco adeguata a un contesto nel quale il protagonista-narratore sembrerebbe penetrare nel tempio della *Mater Magna* in modo del tutto fortuito, perché attratto, come abbiamo visto, dal suono dei cembali proveniente da esso (fr. 149 B.), ma è forse possibile attribuire a questo verbo una sfumatura diversa. L'unica altra occorrenza di *vento* è in Paul. Fest. p. 377 '*ventabam*' dicebant antiqui, unde praepositione adiecta fit *adventabant*, che attesta un uso antico e probabilmente popolare del verbo, connettendolo a una forma di intensivo maggiormente nota, *advento*. Nei testi comici *advento* è usato sostanzialmente quale sinonimo di *advenio*, mentre in altri passi appare caratterizzato da un'idea accessoria di avvicinamento ancora in corso e non compiuto<sup>56</sup> o di premura<sup>57</sup>. Il frequentativo *vento* potrebbe quindi avere in questo frammento un valore simile a *venio* e potrebbe esser stato scelto in quanto forma più corposa, di carattere popolare e veicolante un'idea accessoria di premura che mi sembrerebbe particolarmente adatta alla vivace descrizione del rapido ingresso del protagonista nel tempio della Grande Madre, destinato a rivelarsi per lui, come vedremo, un luogo da incubo.

La parte di testo successiva alla menzione dell'*aedilis* è gravemente corrotta nei codici, ma la sequenza tradita *signosiae et deam* sembra comunque contenere la menzione di un *signum* sul quale l'*aedilis* avrebbe deposto la *messis horna* (secondo la congettura di Lachmann). La proposta di correzione avanzata da Cèbe<sup>58</sup>, *signo deae, <deum> et deam*, ha il vantaggio di non implicare un intervento nella parte finale della sequenza e la caduta di un originario *deum* potrebbe essere spiegata con la presenza del successivo *deam*<sup>59</sup>. Se si accetta questa congettura, si avrebbe qui un (primo) riferimento alla figura di Attis quale destinatario, insieme alla Grande Madre, dei canti intonati dai Galli.

La particolarità lessicale di questo passo, che ha suscitato l'interesse di No-

<sup>55</sup> Cfr. Vahlen 175; Ribbeck 1859, 111; Riese 132; Havet 1882, 54; Della Corte 26; Dahlmann 1979, 745; Wiseman 1974, 159; Krenkel 1, 259 e Astbury 27. Invece Buecheler 198, seguito da Bolisani 81, corregge in *veni*.

<sup>56</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *advento*, 1, 835.

<sup>57</sup> Cfr. Georges (Hannover-Leipzig 1913-1918<sup>8</sup>), s.v. *advento*, 1, 156.

<sup>58</sup> Cèbe 4, 624-625.

<sup>59</sup> Due congetture notevoli son state avanzate da Madvig 1871-1873, 657, che ha proposto *signo deae, eam*, e da Lachmann 1848, 56, che ha proposto *Attidis* (al posto di *aedilis*) *signo, synodiam*. Si tratta di due interventi interessanti, ma che mi sembrano più difficili da giustificare a livello di genesi della corruzione. Il raro grecismo *synodiam* potrebbe essere stato facilmente frainteso, ma la sua ricostruzione porta Lachmann a intervenire poco economicamente anche sul tradito *aedilis*, che è invece a mio avviso opportuno mantenere invariato.

nio, è il participio *gallantes*. Si tratta molto probabilmente di un neologismo coniato da Varrone su modello del participio *bacchans* (cfr. lo stesso Nonio: p. 119.1 ‘*gallare*’ *ut est bacchare*) per caratterizzare, con intento ironico, il delirio dei *ministri* di Cibele come un delirio bacchico<sup>60</sup>. Questo participio è presente anche in un altro frammento delle *Eumenides*, il fr. 119.1 B., *nam quae venustas hic adest gallantibus!*, e ricorre inoltre, in riferimento allo stato di esaltazione di indovini che formulano vaticini per presunta ispirazione divina, in un passo di Plinio il Vecchio: *nat.* 21.182 *halicacabi radicem bibunt qui vaticinari gallantesque vere ad confirmandas superstitiones aspici se volunt*.

Infine, il verbo *recinere*, frutto di un’economica correzione<sup>61</sup>, mi sembrerebbe particolarmente adatto a descrivere il carattere ripetitivo del canto dei Galli (che costituiva peraltro uno degli elementi tradizionalmente deputati a provocarne lo stato di trance), caratterizzato però al contempo anche da un *varium studium*. I loro ritmi cantilenanti erano infatti interrotti in modo violento da grida acute e lamentose che dovevano apparire alle orecchie e alla sensibilità dei Romani come degli ululati ferini, cfr. *Maecen. carm.* fr. 6 M. *latus horreat flagello, comitum chorus ululet*; *Ov. fast.* 4.185-186 *ipsa* (sc. *Mater Magna*) *sedens molli comitum cervice feretur / Urbis per medias exululata vias* e *Apul. met.* 8.27<sup>62</sup> *statim absonis ululatibus constrepentes fanaticae pervolant*.

Una volta penetrato nel santuario della Grande Madre, il protagonista-narratore si sarebbe quindi trovato nel bel mezzo di un rituale in onore della dea frigia e di Attis officiato dal “custode del tempio” alla presenza di una folla di Galli in delirio. Dopo l’allusione al rumore dei cembali del fr. 149 B., la descrizione della cerimonia in atto si sarebbe arricchita di un’ulteriore notazione sonora: un riferimento ai canti monotoni dei Galli interrotti da alte grida simili a ululati ferini.

\*

Il racconto di quest’avventura doveva comprendere anche la riproduzione di parte almeno di uno degli inni intonati dai Galli nel metro loro proprio, il galliambo<sup>63</sup>.

Fr. 132 B.<sup>64</sup> (galliambi)

<sup>60</sup> Cfr. Leumann, in *ThLL*, s.v. *gallantes*, 4, 1679-1680: “ad exemplum vocis bacchantes fictum”.

<sup>61</sup> La *lectio tradita*, mantenuta solamente da Oehler 121 e Deschamps 1976, 2, 34, è *retinebant*.

<sup>62</sup> Propriamente nel libro VIII delle *Metamorfosi* Apuleio fa riferimento a dei sacerdoti della dea Siria, ma si tratta di figure del tutto assimilabili ai Galli della Grande Madre. Per questo motivo qui e altrove ritengo lecito citare Apuleio come parallelo per la rappresentazione varroniana dei Galli di Cibele.

<sup>63</sup> In realtà, da una nota del commento di Servio alle *Georgiche* sappiamo che la lingua liturgica usata dai Galli nei loro inni doveva essere abitualmente il greco e non il latino: 2.394 *hymni vero Matris deum ubique propriam, id est Graecam, linguam requirunt*. Sulla presenza dei galliambi nella letteratura latina vedi infra p. 71.

<sup>64</sup> Non. p. 49.17: ‘*tonimus*’ *positum sonamus cum modo, a tono. Varro Eumenidibus: tibi – semiviri* | Non. p. 328.15: ‘*iactare*’ *excutare, conmovere. Varro Eumenidibus: tibi nunc – Galli*.

tibi typana non inanis sonitus Matris deum  
 tonimus . . . tibi nos, tibi nunc semiviri  
 teretem comam volantem iactant tibi Galli

1 typana non *Hermann* tympana non *codd.* tympanon *Havet* | sonitus *Laetus* sonitum *codd.* 2 post tonimus *inseruit metri causa* modos *Hermann* tonimus *Oehler* canimus *Riese* chorus *vel cohors vel tubas Buecheler* tibi *Lindsay* tonos *Descamps* | ante tibi nunc *inseruit* modos *Popma* 3 iactant tibi Galli *codd.* Galli tibi iacimus *Scaliger* iactant Galli: tibi *Hermann* iactamu' galluli *Lachmann* tibi Galli iacimus *vel* iactant, Atti, tibi galli *Roeper* iactant, domine, tibi galli *Cèbe* | Galli *codd.* Cybele *Vahlen* famuli *Buecheler*

per te i timpani, non vuoti suoni della Madre degli dei,  
 per te noi li facciamo risuonare ..., per te ora mezzi-uomini  
 per te i Galli scuotono l'elegante chioma svolazzante.

In questo passo dei Galli, parlando alla prima persona, si indirizzano a un non meglio specificato interlocutore (*tibi*) affermando di suonare per esso i “timpani della Madre degli dei”. Ora, se la divinità invocata fosse stata la *Mater Magna*, difficilmente i Galli avrebbero fatto riferimento ad essa alla terza persona: evidentemente dovevano rivolgersi a un dio diverso, molto probabilmente al paredro della dea, Attis<sup>65</sup>. Questo sembrerebbe confermare l'opportunità dell'intervento di Cèbe volto a ricostruire la sequenza *deum et deam* al fr. 150 B.: il rituale descritto nell'“episodio di Cibeles” non sarebbe stato infatti in onore solamente della Grande Madre, ma anche del dio ad essa associato, che a Roma in età repubblicana era bandito dalle cerimonie ufficiali, ma che, come abbiamo visto, appare aver avuto un proprio culto sul Palatino già a partire dal II sec. a.C.

Al fr. 132 B. i Galli affermerebbero di suonare quindi i timpani della Madre degli dei in onore di Attis. Come i cembali, ai quali sono spesso associati<sup>66</sup>, anche i timpani erano, com'è noto, uno strumento tradizionalmente connesso ai riti cibeleici<sup>67</sup>.

Interpreterei la locuzione *non inanis sonitus* come una sorta di apposizione di *typana* e quindi come accusativo plurale piuttosto che come genitivo, per la presenza subito successiva del genitivo di appartenenza *Matris deum*. Questa interpretazione appare confortata da Nonio stesso, che a differenza nostra leggeva il testo di Varrone nella sua interezza e che interpreta *sonitus* appunto come un accusativo plurale dipendente da *tonimus*<sup>68</sup>. La caratterizzazione dei timpani come *non inanis sonitus* può apparire singolare, poiché

<sup>65</sup> Così interpretano Vahlen 176; Roeper 3, 18; Graillot 1912, 104; Bolisani 91-92; Romano 1976, 499 e Cèbe 4, 644.

<sup>66</sup> Cfr. e.g. Catull. 63.29 *leve tympanum remugit, cava cymbala recrepant*; Ov. *fast.* 4.213 *cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant*.

<sup>67</sup> Cfr. e.g. Catull. 63.21; Lucr. 2.618; Verg. *Aen.* 9.619; Ov. *fast.* 4.183.

<sup>68</sup> Nonio (p. 49.21) riferisce infatti a *sonitus*, interpretato evidentemente come un accusativo plurale, l'attributo *tibinos*, vedi infra p. 45 n. 70.

generalmente questi strumenti sono invece connotati – seppur da un punto di vista fisico – proprio come *cava* (cfr. e.g. Ov. *met.* 12.481 *aut siquis parvo feriat cava tympana saxo* e Stat. *Theb.* 9.799-800 *ferrum mea semper et arcus / mater habet, vestri feriunt cava tympana patres*) e *inania* (cfr. e.g. Ov. *met.* 3.537 *obsценique greges et inania tympana vincant?* e *fast.* 4.183 *ibunt semimares et inania tympana tudent*), e il loro suono è disprezzato come molle e non virile (cfr. Sen. *Herc. f.* 469-470 *laude qui notas manus / ad non virilem tympani movit sonum*). Questa discrepanza verrebbe meno adottando un intervento proposto da Louis Havet e volto a correggere la sequenza tradita *tympana non in tympanon*, che sarebbe da interpretare come latinizzazione del genitivo plurale greco τυμπάνων<sup>69</sup>. Questo intervento implica però che *inanis sonitus* diventi il complemento oggetto di *tonimus*, eliminando il nesso *typana – tonimus* che mi sembrerebbe invece da mantenere, come suggerisce il confronto con Lucr. 2.618 *tympana tenta tonant palmis et cymbala circum*. Qui i Galli potrebbero definire *non inanis* i loro suoni per sottolinearne l'efficacia, il potere religioso, forse alludendo polemicamente proprio al disprezzo di chi considerava “vuoti” i loro strumenti.

Il carattere ripetitivo e in certa misura ossessivo dei canti dei Galli, introdotto al fr. 150 B. dall'utilizzo del verbo *recinere*, è reso in questi versi dalla ripetizione del dativo *tibi*, che appare scandire con ritmo martellante il frammento, ricorrendo quattro volte in tre versi a incorniciare le due proposizioni in esso presenti<sup>70</sup>.

La maggiore aporia del passo, a parte la lacuna di due sillabe al secondo verso che non ritengo sanabile con ragionevole sicurezza, ma che non compromette l'intelligibilità complessiva del testo, è rappresentata dal cambiamento di soggetto tra *tonimus* al v. 2, che ha come soggetto il *nos* che segue, e *iactant* al v. 3, che ha come soggetto il successivo *Galli*. La difficoltà di questo brusco cambiamento di soggetto, particolarmente duro per il fatto che le due proposizioni sono collegate per asindeto, in molti commenti non viene

<sup>69</sup> Havet 1882, 55 e n. 6, seguito da Astbury 25.

<sup>70</sup> Questo se non leggiamo con Nonio (p. 49.21) la sequenza *tibinos* come un attributo (si tratterebbe di un *hapax* derivato a *tibiis modos* e concordato con *sonitus*. Anche se è opportuna sempre molta cautela nel dissentire da un grammatico antico che doveva avere davanti a sé il testo integro delle *Eumenides*, e perfetta conoscenza della lingua, in questo caso però, come indica Lindsay nella sua prefazione (1903, XXXIX), il fatto stesso che *tibinos* non costituissero un lemma a sé, ma fosse introdotto all'interno dei versi varroniani che rappresentano la “leading-quotation” del lemma *tonimus*, induce “procul dubio” a ipotizzare che si tratti di una glossa penetrata nel testo noniano (e non ascrivibile quindi a Nonio), nata da un fraintendimento della sequenza *tibinos*, in realtà da spezzare in *tibi nos*. Solamente Oehler 121; Riese 132 e Deschamps 1976, 2, 38 mantengono *tibinos*, proponendo come integrazioni della lacuna presente al v. 2 rispettivamente *tonimus* (ripetuto), *canimu'* e *tonos* (congettura di Popma). Mi sembrano però convincenti le argomentazioni portate a favore della lezione *tibi nos* da Buecheler 1865, 426 che sottolinea la *concinnitas* della disposizione del pronome *tibi* ripetuto all'inizio e alla fine delle due proposizioni del frammento. Tra i dizionari moderni, l'OLD non include un lemma *tibinus*, mentre lo propongono il Georges (p. 3122) e il Lewis-Short (p. 1871).

rilevata e solamente Lachmann propone un intervento normalizzatore, a mio avviso però banalizzante, mutando il tradito *iactant* nella prima persona *iactamu*<sup>71</sup>. Cèbe<sup>72</sup> al contrario sostiene l'opportunità di mantenere la *lectio tradita* spiegando lo scarto dalla prima alla terza persona come una modalità propria delle preghiere e degli inni, ma senza fornire esempi probanti al riguardo.

Questo cambiamento di soggetto, che ritengo senz'altro da mantenere, individua piuttosto, a mio avviso, due distinti gruppi di Galli: da una parte quelli intenti a intonare l'inno in onore del dio e che affermano di suonare per lui i timpani della Madre degli dei, e dall'altra il gruppo dei *Galli nunc semiviri*, descritto come in preda al delirio e impegnato nella *iactatio comae*. Tornerò tra breve su questo punto<sup>73</sup>.

Occupi tutto l'ultimo verso la descrizione di una pratica tradizionale dell'estasi dionisiaca e cibelica: la roteazione e lo scuotimento vorticoso della testa, volto a creare una condizione di vertigine e di trance. Michael Coffey<sup>74</sup> cita come paralleli un passo delle *Baccanti* di Euripide (vv. 155-156), che presenta una scena di delirio bacchico nella quale a sua volta il suono dei timpani è associato alla *iactatio comae*, μέλπετε τὸν Διόνυσον / βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων, e un frammento (molto lacunoso) dei *Giambi* di Callimaco in cui si allude alla *iactatio comae* con specifico riferimento ai *ministri* di Cibebe: fr. 193.34-36 Pf. μοι τοῦτ' ἄν ἦν ὀνήϊσ[το]ν / (...) / Κ[υβή]βῃ τὴν κόμην ἀναρρίπτειν / Φρύγ[α] πρ[ὸς] ἀλλόν. A questi paralleli aggiungerei anche un frammento in galliambi di Mecenate, il fr. 5 M., che presenta a sua volta, in riferimento alla dea Cibebe stessa, l'associazione tra scuotimento vorticoso della testa e suono del timpano: *ades, inquit, o Cybebe, fera montium dea, / ades et sonante typano* (Grotius, *tympano* codd.) *quate flexibile caput*<sup>75</sup>.

Il narratore-protagonista quindi, nel descrivere l'avventura da lui vissuta all'interno del tempio palatino della Grande Madre, avrebbe riportato anche parte di un inno in galliambi che avrebbe avuto l'occasione di ascoltare dai Galli in delirio. Dal momento che questo canto appare rivolto non alla dea frigia, ma al suo paredro eunuco, possiamo classificare la cerimonia descritta nell'"episodio di Cibebe" come uno dei riti *more Phrygio* celebrati in una dimensione di carattere privato nel chiuso del santuario della dea.

\*

<sup>71</sup> Vedi Lachmann 1848, 3 e, sulla scorta di questo, Vahlen 175 e Ribbeck 1859, 111.

<sup>72</sup> Cèbe 4, 650 n. 604.

<sup>73</sup> Vedi infra p. 54.

<sup>74</sup> Coffey 1976, 257 n. 53

<sup>75</sup> Cfr. anche Serv. *Aen.* 3.111 *alii Cybele ἀπὸ τοῦ κυβιστῶν τὴν κεφαλὴν, id est a capitis rotatione, quod proprium est eius sacerdotum*. Un'allusione alla pratica della *iactatio comae* è forse individuabile anche ai vv. 288-289 M. del VII libro delle *Satire* di Lucilio: *iactari caput atque comas, fluitare capronas / altis, frontibus inmissas, ut mos fuit illis* (ne ho proposto una lettura in questo senso in Rolle 2013, 217-218).

Un altro dei frammenti conservati sembrerebbe da attribuire allo stesso inno in galliambi<sup>76</sup>.

Fr. 131 B.<sup>77</sup> (galliambo)

Phrygius per ossa cornus liquida canit anima

Phrygius *Turnebus* frigos *codd. p. 233* frigus *codd. p. 334* Phrygiis *vel* Phrygii  
*Lunius*

il flauto frigio risuona di un limpido suono attraverso l'osso.

Viene qui menzionato un altro strumento musicale tipico del culto cibe-lico: il doppio flauto con una delle due parti fatta a corno e caratterizzata quindi da un'estremità ricurva che produceva un suono più grave: cfr. *Ov. fast.* 4.181-182 *protinus inflexo Berecynthia tibia cornu / flabit*. Questo particolare doppio flauto, indicato usualmente come "frigio", dal culto di Cibele era passato anche al culto bacchico: cfr. e.g. *Hor. carm.* 1.18.13-14 *saeva tene cum Berecynthia / cornu tympana* e *Catull.* 64.263-264 *multis raucisonos efflabant cornua bombos / barbaraque horribili stridebat tibia cantu*<sup>78</sup>.

L'aggettivo *liquidus* denota un suono nitido, chiaro e, secondo quanto suggerisce la glossa noniana, perfino dolce, soave: '*liquidum*' *suave, dulce*<sup>79</sup>. In genere non viene però sottolineata la soavità (se si accetta l'indicazione di Nonio) o comunque la nitidezza, del suono di questo "flauto ricurvo", ma al contrario il suo carattere rauco: cfr. *Lucr.* 2.619 *raucisonoque minantur cornua cantu* o *Ov. fast.* 4.189-190 *me sonus aeris acuti / terret et horrendo lotos adunca sono*<sup>80</sup>. L'*anima* del flauto ricurvo risulterebbe quindi descritta al fr. 131 B. in termini non solo diversi, ma diametralmente opposti rispetto a quelli usuali. Gli aggettivi *liquidus* e *raucus* sembrerebbero infatti essere considerati antitetici nella caratterizzazione dei suoni: cfr. *Lucr.* 4.544-548 *nec simili penetrant auris primordia forma, / cum tuba (...) / reboat raucum † retro cita † barbara bombum, / et (...) ex Heliconis / cum liquidam tollunt lu-*

<sup>76</sup> Considerano i fr. 132 e 131 B. appartenenti allo stesso inno Vahlen 176; Buecheler 1865, 427 e Havet 1882, 55.

<sup>77</sup> Non. p. 233.17: '*anima*' *sonitus*. *Varro Eumenidibus* | Non. p. 334.16: '*liquidum*' *suave, dulce*. *Varro Eumenidibus*.

<sup>78</sup> Per questi due passaggi vedi le eccellenti note di commento rispettivamente di Nisbet, Hubbard 1970, 235-236 e Kroll 1980<sup>6</sup>, 177-178.

<sup>79</sup> Cfr. anche il *TbLL*, s.v. *liquidus*, 7.2, 1486 che glossa "de voce non rauca, de sono leni, non aspero". Così vari studiosi nel tradurre questo passo hanno sottolineato (certo sulla scorta del lemma noniano) la connotazione di dolcezza che l'aggettivo *liquidus* sembrerebbe attribuire al suono del corno frigio: "risuona dolcemente" (Bolisani 80-81); "leva canoro il suo soave fiato" (Della Corte 177); "tönet hell der süße Klang" (Weinreich 1949, 48); "risuona con dolce soffio" (Romano 1976, 498); "erklinget (...) süßen Tons" (Krenkel 1, 230).

<sup>80</sup> Si tratta del medesimo flauto ricurvo cui si fa riferimento nel frammento di Varrone, anche se nel passo di Ovidio la presenza del termine *lotos* indica che il poeta sta pensando a uno strumento in legno (di loto) e non in osso.

*gubri voce querelam* o Isid. *eccl. off.* 2.12 *vox autem eius non aspera vel rauca vel dissona, sed canora erit, suavis, liquida atque acuta.*

A mio parere, l'attribuzione di questo frammento all'inno intonato dai Galli permette di spiegare la caratterizzazione insolita del suono del *cornus* come "nitido" o addirittura "soave": tale sarebbe questo suono secondo il giudizio, soggettivo e opinabile, dei *ministri* eunuchi della Grande Madre, che ai Romani dovevano apparire barbari anche nei gusti musicali. Collegerei l'insolita descrizione del suono del flauto frigio come *liquida anima* con l'altrettanto eccezionale caratterizzazione del suono dei timpani come *non inanis sonitus* presente al fr. 132 B.: nel loro inno i Galli sembrerebbero infatti descrivere i suoni emessi dai loro strumenti musicali, i timpani in un caso e il *cornus* nell'altro, in un modo che doveva risultare bizzarro ai lettori della satira e che poteva, per così dire, offrire loro una conferma della stravaganza e della lontananza dalla sensibilità romana di questi eunuchi barbari e invasati.

Non condivido l'opinione di Cèbe<sup>81</sup>, il quale ritiene che il poeta avrebbe commesso un'imprecisione riferendo la qualificazione *liquida anima* al termine *cornus*. Come ho detto infatti a mio avviso si deve qui supporre nell'autore un chiaro intento ironico e riterrei quindi un errore tentare di smussare o giustificare in qualche modo l'evidente contrasto tra la descrizione usuale del suono del flauto frigio come roco e quella opposta che ne è qui offerta. Credo che tale discrepanza sia stata ricercata in modo del tutto consapevole dal poeta che avrebbe così fornito un'ulteriore prova della "diversità" dei *famuli* della dea.

Questo frammento varroniano è stato talora posto a confronto con un galliambo di Catullo, il v. 22 del carme 63, *tibicen ubi canit Phryx curvo grave calamo*, tematicamente affine perché incentrato a sua volta sulla descrizione del suono del flauto frigio. Non mi sembra che sia stato però ancora rilevato come vi siano, oltre all'affinità tematica, anche delle precise rispondenze testuali tra questi due versi che permettono di ipotizzare un rapporto di dipendenza tra loro. Ma riprenderò in seguito queste notazioni in un paragrafo dedicato al confronto tra alcuni versi dell'*Attis* di Catullo e alcuni frammenti menippeï che presentano tra loro significativi punti di contatto testuale<sup>82</sup>.

Un altro tassello sonoro si aggiunge al nostro mosaico dell'avventura vissuta nell'*aedes Matris Deum*: nel suo racconto l'eroe avrebbe infatti riportato anche uno dei canti dei Galli, nel quale i *ministri* della dea avrebbero fatto riferimento ai loro "potenti" timpani e alla "dolce" melodia del loro flauto frigio, due strumenti che, insieme ai cembali, dovevano accompagnare il rituale in atto.

<sup>81</sup> Cèbe 4, 640.

<sup>82</sup> Vedi infra pp. 87-91.

\*

Un frammento in prosa ci permette di ricostruire, io credo, a quale particolare cerimonia il protagonista avrebbe assistito all'interno del tempio della Grande Madre.

Fr. 151 B.<sup>83</sup> (prosa<sup>84</sup>)

ubi vident se cantando ex ara excantare non posse, deripere incipiunt

quando vedono che cantando non possono far scendere con incantesimi dall'altare, cominciano a tirar giù con forza.

Anche se in questo passo non vi sono espliciti riferimenti al culto cibeleico, la menzione di un'ara induce senz'altro a ipotizzare un contesto sacrale e il riferimento a un gruppo di individui ritratti nell'atto di cantare rende probabile l'identificazione con la *frequentia Gallorum* del fr. 150 B. Per questo motivo ritengo opportuno attribuire anche questo passo al racconto dell'avventura vissuta nel santuario della Grande Madre. Il narratore-protagonista utilizzerebbe qui ironicamente in relazione ai Galli il verbo *excantare* usualmente collegato a pratiche magiche piuttosto che a contesti sacrali, assimilando così implicitamente a litanie magiche di maghe<sup>85</sup> i canti ripetitivamente ossessivi dei *ministri* di Cibebe vestiti di muliebri stole variopinte, come risulterà dai frammenti successivi (cfr. fr. 120 e 121 B.).

Più complessa è l'identificazione del personaggio che subisce l'azione di essere strappato via dall'altare per opera dei Galli. Generalmente è stato ritenuto vittima della loro furia il protagonista stesso che, entrato nel tempio durante una funzione religiosa, avrebbe osato accostarsi all'altare, suscitando così la reazione violenta dei *famuli* della dea. Questi prima avrebbero cercato di allontanarlo con la potenza dei loro canti e poi, visto il misero fallimento di questo tentativo, sarebbero passati "alle vie di fatto", strappandolo a forza via da esso<sup>86</sup>. Il confronto con la scena delle *Eumenidi* eschilee<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Non. p. 102.7: '*excantare*' significat *excludere*. ... *Varro Eumenidibus*.

<sup>84</sup> Solamonte Roper 3, 29-30 e Vahlen 176-177 congetturano rispettivamente *me* dopo *excantare* e *pote* o *potisse* in luogo del tradito *posse* dando vita l'uno a degli ottonari e l'altro a dei settenari (o degli ottonari con *potisse*) trocaici.

<sup>85</sup> Cfr. Hor. *epod.* 5.45-46 (*Ariminensis Folia*) *quae sidera excantata voce Thessala / lunamque caelo deripit* e Lucan. 6.685-687 (sta parlando della maga Erictho) *tum vox Letbaeos cunctis pollutior herbis / excantare deos confundit murmura primum / dissona et humanae multum discordia linguae*, che paragona poi le frasi disarticolate della maga ai latrati dei cani e dei lupi, ai quali sappiamo che erano associati anche i canti dei Galli, interrotti da grida acute e lamentose paragonate appunto a degli ululati (cfr. *e.g.* Apul. *met.* 8.27, cit. p. 43). Cfr. anche *ThLL*, s.v. *excanto*, 5.2, 1202.

<sup>86</sup> Questa è l'opinione di Roper 3, 29-30 (che ritiene opportuno integrare *me*); Havet 1882, 55; Bolisani 82-83 e 92; Della Corte 176 (che, come Deschamps 1976, 2, 34, non accoglie nel testo l'intervento di Roper, ma inserisce comunque il pronome di prima persona nella traduzione); Cèbe 4, 659-661 e Wiseman 1985, 272 (che integra parimenti il pronome di prima persona nella sua traduzione).

<sup>87</sup> Si tratta di un confronto già proposto da Vahlen 170-171 e da Cèbe 4, 659.

che ritrae Oreste seduto presso l'altare di Atena (v. 409 βρέτας τε τοῦμὸν τῶδ' ἐφημένῳ ξένῳ) sembrerebbe confortare l'identificazione del personaggio oggetto della furia dei Galli con il protagonista-narratore, novello Oreste delle *Eumenides* varroniane.

L'ira dei *famuli* di Cibele potrebbe però essere stata suscitata anche da un altro individuo, e il nostro eroe potrebbe essere stato solamente spettatore di questa violenta scena. Chiaramente in questo caso risulta difficile determinare l'identità del personaggio aggrappato all'altare: o uno dei Galli stessi in preda all'eccitazione frenetica oppure un ospite del tempio<sup>88</sup>.

Un elemento che è stato spesso sottolineato è che l'atto di rifugiarsi presso l'altare di una divinità corrispondeva a chiedere asilo in un santuario divenendo, in base al diritto greco soprattutto, ma anche a quello romano, con ciò stesso consacrato al dio e inviolabile. Anche se a Roma la pratica di asilo presso i templi non era diffusa come in Grecia<sup>89</sup>, l'immagine di un individuo rifugiato presso un altare doveva probabilmente richiamare comunque nella mente di un lettore romano un contesto di supplica, anche per la frequenza di scene di questo tipo in testi greci. I Galli sarebbero stati quindi ritratti nell'atto di compiere un'azione palesemente empia, e tanto più empia per la loro condizione di "sacerdoti", strappando via con la forza da un altare un personaggio che vi si era rifugiato, forse in cerca di protezione.

Questo frammento, che è stato così variamente interpretato, non è mai stato messo in relazione, a quanto mi risulta, con la volontaria auto-evirazione compiuta dai neo-Galli il 24 marzo e legata al ciclo dei riti in onore di Attis che sono attestati ufficialmente nella Roma di età imperiale ma che, come abbiamo detto, a livello privato è probabile che fossero celebrati sul Palatino anche in epoca repubblicana. L'ipotesi che intendo avanzare è che nel fr. 151 B. il personaggio ritratto abbarbicato all'altare fosse un Gallo castratosi in onore della dea frigia.

Non sappiamo esattamente come si svolgesse la cerimonia del *dies sanguinis*: trattandosi di un rituale misterico e iniziatico, non disponiamo infatti di fonti attendibili al riguardo. Nella letteratura greca e latina ricorrono varie allusioni ad esso, ma il rito cruento e "selvaggio" che ci viene descritto dalle testimonianze letterarie greco-romane potrebbe non corrispondere alla pratica effettivamente in uso (forse simile piuttosto a un intervento di tipo

<sup>88</sup> Krenkel 1, 262-263 pensa a un paziente rivoltosi ai Galli per essere curato da una malattia, ma a supporto della sua ricostruzione cita dei frammenti delle *Eumenides* (fr. 128, 142, 152 e 153 B.) che certo si riferiscono a contesti di cura, ma che sono a mio avviso da attribuire all'"episodio di Serapide" (vedi oltre pp. 139-165) piuttosto che all'"episodio di Cibele". Ancor meno convincente mi sembrerebbe la proposta avanzata *dubitanter* da Weinreich 1949, 49 che pensa ad uno "Spötter". Romano 1976, 499 invece oscilla nell'identificazione tra uno degli spettatori del rituale in corso e uno dei Galli.

<sup>89</sup> Cfr. Caillemar, in *DA*, s.v. *Asylia*, 1.1 (1877), 509 e Wenger, in *RAC*, s.v. *Asylrecht*, 1 (1950), 839-840.

chirurgico). Ai fini della mia analisi non interessa però stabilire la “verità storica” su questo rituale, ma piuttosto mettere a fuoco le caratteristiche della sua rappresentazione nelle fonti antiche. La descrizione che Varrone ne avrebbe offerto nelle *Eumenides*, e della quale avanzo qui l’ipotesi che si possa rilevare un traccia nel nostro frammento, doveva infatti entrare in dialogo con questa realtà letteraria, piuttosto che mirare a offrire una ricostruzione realistica del cerimoniale dell’(auto-)evirazione dei Galli.

Gli autori antichi, soprattutto romani, ci descrivono quest’azione sempre nei termini di un’auto-castrazione compiuta per lo più con un cocchio tagliente, ma spesso non forniscono ulteriori dettagli sul sacrificio, che in particolare non sappiamo dove venisse praticato: cfr. e.g. Val. Max. 7.7.6 (*Genucius*) *amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus*; Iuv. 6.512-514 *ingens / semivir (...) / mollia qui rapta secuit genitalia testa* e soprattutto Plinio *nat.* 35.165 (che fa riferimento all’autorità di Celso per confermare l’opportunità dell’uso dei cocci di ceramica di Samo per evitare infezioni mortali) *Samia testa Matris deum sacerdotes, qui Galli vocantur, virilitatem amputare nec aliter citra pernitem, M. Caelio credamus, qui linguam sic amputandam obiecit gravi probro*. Un’eccezione è rappresentata da un frammento del *De superstitione* di Seneca citato da Agostino<sup>90</sup> nel quale gli atti di auto-lesionismo dei Galli appaiono espressamente collocati all’interno dei loro templi: fr. 34 Haase *se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant*.

In un passo di Lattanzio, evidentemente polemico e ostile nei confronti del culto cibeleico, ricorre una raffigurazione grottesca dei Galli che si può in qualche modo connettere all’ipotesi di lettura che avanzo per il fr. 151 B. In essa viene infatti sottolineato con orrore e raccapriccio come i *famuli* di Cibele siano soliti far scorrere in onore della propria dea non il sangue di vittime sacrificali, ma il loro proprio sangue: *inst. epit.* 18.4 *non alieno sanguine, sed suo litant, cum amputatis genitalibus a viris migrant nec ad feminas transeunt aut sectis umeris detestabiles aras proprio cruore respergunt*. Anche se il riferimento agli altari è qui connesso propriamente ai rituali di autoflagellazione e non all’auto-evirazione stessa, menzionata subito prima, nel passo di Lattanzio mi interessa sottolineare l’idea della sostituzione, da parte dell’officiante, del proprio corpo, e del proprio sangue, al corpo e al sangue della vittima sacrificale. La traduzione su un piano fisico e concreto di questa idea poteva infatti facilmente portare a raffigurare i Galli come impegnati a compiere il sacrificio della propria virilità sugli altari stessi.

A favore della ricostruzione che propongo citerei anche un passo della *Vita di Nicia* di Plutarco nel quale, tra i prodigi nefasti verificatisi prima della partenza della flotta ateniese per la Sicilia, viene riportato il caso di un

<sup>90</sup> Aug. *civ.* 6.10.

invasato castratosi a cavalcioni di un altare: 13.3 ἄνθρωπος γάρ τις ἐξαίφνης ἀναπηδήσας ἐπ' αὐτὸν (sc. τὸν βωμὸν τῶν δώδεκα θεῶν), εἶτα περιβὰς ἀπέκοψεν αὐτοῦ λίθῳ τὸ αἰδοῖον. Non viene qui descritta l'azione di un Gallo, ma di un uomo che sembra affetto da una subitanea mania (il suo gesto risulta infatti improvviso, come indica l'avverbio ἐξαίφνης), e il suo sacrificio non avviene su un altare della Grande Madre, ma sull'Altare dei dodici dei (dei quali Cibele non faceva parte). L'elemento interessante di questo passo è il fatto che esso fornisce quella che, nell'immaginario comune, era, io credo, una delle rappresentazioni possibili (e certo la più spettacolare) dell'atto dell'auto-evirazione "sacrale", che si poteva immaginare praticato, come gli altri sacrifici, appunto su un altare.

L'ipotesi di interpretazione che avanzo dunque per il fr. 151 B. è che esso ritraesse la scena grottesca e paradossale di un neo-Gallo che, dopo il sacrificio della propria virilità praticato su un'ara, paralizzato dal dolore, o forse in preda al delirio, sarebbe rimasto inchiodato sull'altare tanto da costringere i suoi compagni, una volta constatata l'inefficacia dei loro canti suasori, a intervenire con la violenza per strapparli via da esso, offrendo in tal modo una pessima immagine di se stessi<sup>91</sup>. Si potrebbe anche ipotizzare che questi, come l'invasato di Plutarco, fosse balzato sull'altare all'improvviso e che, nel suo delirio, avesse deciso di sacrificare su di esso la propria virilità.

Si tratterebbe evidentemente di una rappresentazione totalmente fantasiosa e paradossale del rituale del *dies sanguinis*, consona allo spirito menippeico. Il fatto che la cerimonia dell'auto-evirazione facesse parte delle pratiche frigie di carattere misterico precluse ai cittadini romani di nascita poteva indurre a fantasticare su quest'atto profondamente estraneo alla cultura romana, e che doveva suscitare un misto di orrore e curiosità (come ci testimonia, in termini ben diversi, anche l'*Attis* catulliano). Del resto i rituali di carattere segreto e iniziatico forniscono tradizionalmente materia alle illazioni maligne degli avversari, che possono basarsi, per i loro attacchi, su un'interpretazione letterale del linguaggio metaforico proprio di questo tipo di cerimonie: basti pensare, ad esempio, alla raccapricciante lettura del rituale dell'eucarestia data dai detrattori del cristianesimo e riportata in un celebre passo dell'*Octavius* di Minucio Felice: 9.5 *infans farre contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans (...) caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius – pro nefas – sitienter sanguinem lambunt, huius cer-*

<sup>91</sup> Strappare un sacerdote da un altare doveva infatti essere considerato come un atto particolarmente empio, cfr. Cic. *bar. resp.* 28 che rivolge enfaticamente a Clodio un'accusa di questo tipo: *sed quid ego id admiror? Qui, accepta pecunia, Pessinuntem ipsum, sedem domiciliumque Matris deorum vastaris et Brogitaro Gallograeco, impuro homini ac nefario (...) totum illum locum fanumque vendideris, sacerdotem ab ipsis aris pulvinaribusque detraxeris.* Questo gesto doveva poi apparire tanto più esacrabile, se compiuto da degli attendenti al culto.

*tatim membra dispertiunt (...). Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora.*

A conforto di questa interpretazione del fr. 151 B. riprenderei anche una proposta avanzata da Cèbe<sup>92</sup>, ma poi da lui stesso rifiutata, riguardo alla congettura *messis horna* di Lachmann relativa al fr. 150 B.<sup>93</sup>: lo studioso francese proponeva infatti di considerare il riferimento al “raccolto annuale” come una possibile allusione eufemistica agli organi virili immolati dai Galli a Cibeles nella cerimonia del *dies sanguinis*. Quello che l'*aedilis* avrebbe deposto sulla statua della dea sarebbe stato quindi il “raccolto dell’anno” in senso metaforico, cioè il prodotto dell’annuale rito di auto-evirazione da parte dei nuovi Galli. A favore di quest’interpretazione si possono citare, come già notato da 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 cibeleo: cfr. Iul. Or. 5.168d τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ / ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου; Antip. Sid. AP 6.219.5 in cui un Gallo è definito ἴθρις (dalla radice di θέριζω “mietere”) e Min. Fel. 24.12 che allude al sacrificio degli organi con l’espressione *exta sunt obscena demessa*<sup>94</sup>.

I due motivi che inducono Cèbe 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 della 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<sup>95</sup>. Ora, il problema di cronologia interna della satira non sussisterebbe nella mia ricostruzione dell’azione delle *Eumenides*. Come ho notato in precedenza, in base al fr. 143 B. possiamo infatti ipotizzare che l’azione della satira si svolgesse durante le Megalesie, e quindi tra il 4 e il 10 aprile (non sappiamo ovviamente di quale anno). Nel corso di un banchetto offerto ai *sodales* suoi ospiti nel quadro del rituale delle *mutitationes*, il protagonista-narratore avrebbe raccontato la follia della sua vita precedente alla conversione al cinismo. Tra gli esempi delle diverse forme di pazzia da lui sperimentate, e a esemplificazione in particolare della follia della *religio*, questi avrebbe citato anche l’invasamento dei Galli, culminante in un atto estremo di auto-lesionismo di cui poteva esser stato spettatore non molto

<sup>92</sup> Cèbe 4, 625.

<sup>93</sup> Vedi fr. 150 B. alle pp. 39-43.

<sup>94</sup> Lo stesso uso di *meto* e di suoi derivati in relazione all’auto-evirazione dei Galli si trova anche in Arnob. nat. 5.11 *qui sibi demessuerint has partes maioris petulantiae*; Lact. inst. 5.9.17 *qui virilia sua ferro metant*; Prud. perist. 10.1066 *hic metenda dedicat genitalia*.

<sup>95</sup> Questo almeno apprendiamo dalle nostre non numerose fonti sull’argomento, cfr. Graillot 1912, 297 e Sanders, in RAC, s.v. *Gallos*, 8 (1972), 1019. Vedi anche Alvar 2008, 260-261, che sottolinea come, al di là della loro precisa funzione rituale (sulla quale non vi è alcuna sicurezza), le *cistae* dovessero essere simbolo innanzitutto del carattere misterico della pratica dell’auto-emasculazione.

tempo prima, il 24 marzo. Una denuncia della follia dei Galli doveva essere espressa anche nel *De superstitione* di Seneca, nel quale sarebbe stato detto che solo il loro alto numero impediva di riconoscere come effettiva pazzia la loro *insania*: fr. 34 Haase<sup>96</sup> *inveniet tam indecora honestis (...), tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent; nunc sanitatis patrocinium est insanientium turba.*

Per quanto riguarda poi il destino delle *vires* dei Galli, non è rilevante, io credo, il fatto che nella realtà questo fosse probabilmente diverso da quello qui rappresentato, perché l'immagine di una deposizione dei genitali recisi sulla statua della dea poteva ricalcare l'iconografia tradizionale della dedica di un'offerta alla divinità. Anzi la rappresentazione della consacrazione di questo particolare "raccolto annuale" attraverso una sua deposizione in grembo al simulacro della *Mater Magna* poteva risultare particolarmente ad effetto proprio perché descritta come se si trattasse della consacrazione alla dea delle primizie del raccolto<sup>97</sup>. Il contrasto tra il carattere tradizionale dell'azione e l'eccezionalità dell'offerta sarebbe stato funzionale a sottolineare l'assurda barbarie del rito.

L'interpretazione che propongo per il fr. 151 B., e quindi la rilettura dell'intero "episodio di Cibele" come la descrizione del rituale di volontaria auto-evirazione dei Galli, permetterebbe anche di risolvere l'aporia che ho rilevato al fr. 132 B., e cioè lo scarto dalla prima alla terza persona plurale tra *tonimus* v. 2 e *iactant* v. 3, nell'inno intonato dai Galli. Si potrebbe infatti pensare che a levare il canto in onore di Attis fosse l'insieme dei *famuli* di Cibele che prima avrebbe fatto riferimento a se stesso (*tonimus ... nos*) e poi avrebbe alluso invece al gruppo dei neo-Galli definiti *nunc semiviri ... Galli*, "i Galli ora (divenuti) mezzi-uomini", rappresentati nell'atto della *iactatio comae* che anche nei *Fasti* di Ovidio appare associata al rituale dell'auto-emasculazione dei Galli: *fast.* 4.243-244 *mollesque ministri / caedunt iactatis vilia membra comis*. Anche il suono dei flauti, cui i Galli fanno riferimento nel loro canto (fr. 131 B.), risulta connesso al loro furioso delirio in Sen. *epist.* 108.7 *nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes.*

Una volta penetrato nel tempio della Grande Madre, il protagonista-narratore si sarebbe trovato dunque attorniato da Galli in delirio, impegnati a celebrare, e in parte a compiere, il loro più cruento rituale, quello dell'auto-castrazione.

\*

<sup>96</sup> Sen. *superst.* fr. 34 Haase = Aug. *civ.* 6.10.

<sup>97</sup> Per rappresentazioni di Cibele con frutti deposti in grembo cfr. Graillot 1912, 450; mentre per immagini della dea con animali in grembo cfr. Vermaseren 1977, figg. CLXIX n. 304 e CLVIII n. 270.

Di carattere molto diverso è un altro passaggio sicuramente ascrivibile all'“episodio di Cibele”, il fr. 119 B., che presenta una serie di elogi rivolti a dei personaggi *gallantes*, evidentemente dei Galli in preda al furore mistico, così designati anche al fr. 150 B, come abbiamo visto.

Fr. 119 B.<sup>98</sup> (senari giambici)

nam quae venustas hic adest gallantibus!  
 Quae casta vestis aetasque adolescentium!  
 Quae teneris species!

2 aetasque Buecheler aetas quae codd. 3 teneris codd. teneri Oehler  
 tenera Ribbeck

infatti che leggiadria hanno i Galli qui in delirio!  
 Che pura veste e quale giovane età!  
 Che bellezza<sup>99</sup> (questi) teneri!

Da un punto di vista testuale, al secondo verso parte delle edizioni presenta la lettura *aetasque*, frutto di una congettura di Buecheler<sup>100</sup>, mentre altre mantengono la lezione *aetas quae* dei codici<sup>101</sup>. A favore di *aetasque* si possono addurre ragioni di *concinntas*, poiché il mantenimento dell'interrogativo (con funzione esclamativa) *quae* comporterebbe una sua posposizione rispetto al sostantivo di riferimento e quindi una *variatio* rispetto agli altri tre aggettivi interrogativi del passo. In ogni caso comunque né il sintagma *aetas quae* tradito né l'adozione di *aetasque* alterano il senso complessivo del passo.

La maggior parte degli studiosi riferisce queste parole a un ammiratore dei Galli sinceramente entusiasta del cerimoniale in atto nel tempio<sup>102</sup>, anche se viene comunque sottolineata l'implicita ironia di questo elogio tanto sperticato da risultare paradossale dal punto di vista dei lettori romani, e dell'autore. Come è ben noto, i *ministri* di Cibele non godevano infatti di una buona reputazione a Roma, dal momento che, per la loro condizione di eunuchi e per i loro costumi effeminati, erano considerati quali emblemi della *débauche* orientale e di tutti i vizi opposti alle virtù del *mos maiorum*<sup>103</sup>.

Mi sembrerebbe però opportuno attribuire piuttosto queste parole al narratore-protagonista che, nel racconto della sua rocambolesca avventura

<sup>98</sup> Non. p. 119.5: 'gallare' ut est bacchare. Varro Eumenidibus ... eodem: nam – gallantibus | Non. p. 267.7: 'castum' religiosum ... Varro ... idem in Eumenidibus: nam – vestis | Non. p. 386.35: 'species' pulchritudo. Varro Eumenidibus: quae casta – species.

<sup>99</sup> Nonio (cit. supra) suggerisce di interpretare infatti *species*, propriamente “aspetto, apparenza”, come sinonimo di *pulchritudo*.

<sup>100</sup> Buecheler 194; Bolisani 79; Della Corte 27; Deschamps 1976, 2, 35 e Cèbe 4, 532.

<sup>101</sup> Cfr. Oehler 121; Vahlen 178; Riese 133; Ribbeck 1859, 112; Havet 1882, 85; Krenkel 1, 208 e Astbury 22.

<sup>102</sup> Vedi Ribbeck 1859, 112; Roeper 3, 33; Riese 125; Buecheler 1865, 428; Bolisani 91; Romano 1976, 498; Cèbe 4, 629 e Krenkel 1, 209.

<sup>103</sup> Cfr. e.g. Cic. *Flac.* 27; Mart. 3.81; Iuv. 2.110-126.

all'interno del tempio della *Mater Magna*, potrebbe essersi lanciato in una serie di elogi antifrastici dei Galli con sarcastiche allusioni al loro aspetto e al loro abbigliamento muliebre<sup>104</sup>.

La graffiante ironia del passo emerge a mio avviso con evidenza dalla terminologia scelta per magnificare i *famuli* della dea. I commenti usualmente si limitano a notare l'implicito effetto comico derivante da un'esaltazione tanto smaccata di "sacerdoti" eunuchi in realtà di pessima reputazione, e in modo specifico viene sottolineato solamente il carattere paradossale della definizione del loro abito quale *casta vestis*<sup>105</sup>. Quest'espressione infatti, in astratto appropriata per designare degli abiti sacerdotali, risulta incongrua in riferimento alle *stolae* dagli scandalosi colori vivaci indossate dai Galli, che agli occhi di un cittadino romano dovevano apparire ben poco caste e pure.

Credo però che l'assurdità di questo elogio emerga in misura non minore anche dagli altri termini utilizzati, che attribuiscono ai Galli qualità delle quali sono invece abitualmente rappresentati come privi. Così riterrei fortemente ironico l'uso del sostantivo *venustas*, termine che indica la grazia e la leggiadria, ma come doti preminentemente femminili<sup>106</sup>, e che viene qui riferito a degli uomini evirati, abbigliati da donne, e in preda al delirio.

Proporrei di leggere in modo antifrastico anche le esclamazioni relative alla giovinezza e alla bellezza dei Galli presenti al secondo e terzo verso, che sono state talora considerate invece come autorevoli testimonianze della loro giovane età al momento dell'auto-evirazione<sup>107</sup>. Vedrei nel riferimento alla giovinezza e alla tenera bellezza dei Galli un'implicita denuncia della loro età in realtà ben avanzata, che doveva rendere particolarmente riprovevole, agli occhi di un *civis Romanus*, la loro condizione di eunuchi effeminati. A conforto di quest'ipotesi si possono citare alcuni ritratti grotteschi di vecchi Galli, rappresentati come particolarmente ripugnanti proprio per la loro condizione di *senes cinaedi*: cfr. *Apul. met.* 8.24 *cinaedum, et senem cinaedum, calvum quidem sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum*, ma anche *Iuv.* 2.111-114 *hic turpis Cybeles et fracta voce loquendi / libertas et crine senex fanaticus albo / sacrorum antistes, rarum ac memorabile magni / gutturis exemplum conducendusque magister* e 6.511-515 *ecce furentis / Bellonae Matrisque deum chorus intrat et ingens / semivir, obsceno facies reverenda*

<sup>104</sup> Attribuiscono queste parole al protagonista della satira Havet 1882, 55 e Graillot 1912, 104. Così interpretano anche Wiseman 1985, 205 e Roller 1999, 308 che però pensano che il protagonista-narratore esprima sinceramente la sua ammirazione, cosa che mi sembra poco probabile.

<sup>105</sup> Così Vahlen 178; Bolisani 91; Cèbe 4, 629 e Krenkel 1, 209 che propone un confronto con *Apul. met.* 8.29 in cui alcuni sacerdoti eunuchi e screditati, del tutto assimilabili a dei Galli, vengono ironicamente elogiati per la loro *castimonia*.

<sup>106</sup> Cfr. *OLD*, s.v. *venustas*, 2032 e Forcellini, s.v. *venustas*, 4, 942, che nota "de animantibus et quidem in primis dicitur de mulieribus ut de viris dignitas".

<sup>107</sup> Così Graillot 1912, 293 n. 5 e Cèbe 4, 626 e 630.

*minori, / mollia qui rapta secuit genitalia testa / iam pridem.*

Interpreterei *teneris* al terzo verso come una forma sostantivata di dativo plurale regolare piuttosto che come un nominativo singolare femminile “eccezionale” della seconda classe concordato con *aetas*<sup>108</sup>. Insieme al significato-base di “delicato, tenero”, l’aggettivo *tener* può avere anche quello di “molle, lascivo”, e in quest’accezione è usato in riferimento a uno *spado* in Iuv. 1.22 *cum tener uxorem ducat spado*. L’ultimo verso del frammento presenterebbe quindi, oltre a un’esaltazione (ironica) della bellezza dei “giovani” eunuchi, anche una beffarda denuncia del loro aspetto molle e effeminato.

Come ultimo argomento a favore di un’attribuzione di queste parole al protagonista-narratore, noterei anche che, data la rarità del participio *gal-lantes* (da considerare probabilmente un conio varroniano), mi sembrerebbe verosimile che fosse lo stesso personaggio a usarlo tanto qui quanto al fr. 150 B. L’eroe della satira quindi, dopo aver raccontato di essere penetrato nel tempio della Grande Madre e aver rapidamente descritto la scena che gli si era parata dinanzi al suo ingresso (fr. 149 e 150 B.), sarebbe passato a illustrare più in dettaglio ai suoi interlocutori, in tono sarcasticamente elogiativo, lo spettacolo assurdo dei Galli in delirio, nelle loro scandalose vesti femminili, imbellettati e lascivi come *pueri delicati*, ma in realtà osceni *senes cinaedi*<sup>109</sup>. Questo probabilmente prima che il neo-Gallo paralizzato sull’altare su cui si era appena evirato (fr. 151 B.) intervenisse a turbare il rituale.

\*

Il fr. 140 B., malgrado non abbia senso compiuto, si può attribuire con certezza all’“episodio di Cibeles” per la presenza del termine *Gallum* (da

<sup>108</sup> Come nota Dahlmann 1979, 745, si può infatti qui facilmente sottintendere il verbo *adsum* presente al primo verso. *Contra* Roeper 3, 33; Weinreich 1949, 48; Della Corte 176; Woytek 1970, 40; Cèbe 4, 630-631; Wiseman 1985, 271 e Krenkel 1, 209, che interpretano *teneris* come un nominativo singolare femminile: si tratterebbe però di un *hapax* che non ritengo opportuno postulare. Ribbeck 1859, 111 sceglie invece di normalizzare la forma in *tenera*, un intervento che rischia di essere banalizzante.

<sup>109</sup> Questa lettura rispetterebbe la sequenza 150 B. *ante* 119 B. indicata dalla cosiddetta “lex Lindsay”, come si è soliti denominare la particolare modalità di citazione delle fonti letterarie seguita dal grammatico Nonio Marcello nel *De compendiosa doctrina*, l’opera che ci ha conservato il maggior numero dei frammenti menippeei superstiti e, tra questi, la totalità dei frammenti delle *Eumenides*. Questa “legge” prende il nome del principale editore di Nonio Marcello, Wallace M. Lindsay (1903), che ha notato (cfr. in particolare Lindsay 1901) come Nonio attingesse le sue citazioni analizzando le fonti a sua disposizione sempre nello stesso ordine e procedendo nell’analisi di ogni singola opera sempre in modo progressivo. Lindsay ha potuto dedurre quest’ultimo dato basandosi su testi che conosciamo nella loro interezza indipendentemente da Nonio, come le commedie plautine o il *De officiis* di Cicerone. L’applicazione di questa “legge” ai testi che non ci sono altrimenti noti, permette di ricavare importanti indizi sul reciproco ordine dei passi citati qualora siano tratte dalla stessa opera le citazioni principali (“leadings quotations”) di due o più lemmi successivi, o due o più citazioni successive di uno stesso lemma (anche nel caso di citazioni secondarie, “extra-quotations”). Per un’ottima presentazione della “lex Lindsay” rimando all’efficace e sintetica analisi offerta in Astbury XVII-XXI.

considerare come un genitivo plurale, come attesta Nonio<sup>110</sup>). Il fatto che in esso si faccia riferimento al pudore dei Galli induce a metterlo in relazione con il fr. 119 B. e quindi, secondo la nostra ricostruzione, ad attribuirlo a sua volta al narratore-protagonista.

Fr. 140 B.<sup>111</sup> (prosa<sup>112</sup>)

pruditatem an pudorem Gallum coepit mihi videri

pruditatem *LB<sup>A</sup>HC<sup>A</sup>* puditatem *PE<sup>1</sup>* probitatem *Riese* ruditatem *Oehler* | an  
*LB<sup>A</sup>C<sup>A</sup>* a *A<sup>A</sup>* ac *Riese* | mihi *codd.* inibi *Vahlen* | videri *codd.* vereris *Oehler*  
viderim *Vahlen* vide sis *vel* videbis *Riese* sic vendere *Buecheler* videris *Mueller*

cominciò a sembrarmi (...) la saggezza o il pudore dei Galli.

Il frammento non ha senso compiuto, poiché manca l'infinitiva dipendente da *videri* alla quale dovevano riferirsi gli accusativi *pruditatem* e *pudorem*, ma a mio avviso il testo risulta altrimenti accettabile nella forma in cui è tradito. Non ritengo dunque necessario sottoporlo ai vari tentativi di intervento e correzione di cui è stato spesso oggetto<sup>113</sup>.

Come ho detto, questo passo in cui è questione della *pruditas* (?) e del pudore dei Galli si potrebbe considerare tematicamente affine al fr. 119 B., dal momento che entrambi sembrerebbero far riferimento in modo ironico alle loro virtù fisiche e morali. In particolare l'ironia sarcastica sottesa al passo risulta emergere palesemente dal nesso *pudorem Gallum* che appare quasi ossimorico per la notoria fama di impudicizia connessa nel mondo romano ai *famuli* di Cibebe.

Da un punto di vista lessicale *pruditatem* rappresenta un *hapax* che, se è correttamente tramandato, è probabilmente da interpretare come un neologi-

<sup>110</sup> Non. p. 487.27 (cit. infra).

<sup>111</sup> Non. p. 487.27: '*Gallum*' pro *Gallorum*. Varro *Eumenidibus*.

<sup>112</sup> *Contra* Buecheler 274 in apparato; Vahlen 178; Ribbeck 1859, 111; Krenkel 1, 244-245 e Astbury 26, che intervengono in vario modo sul testo per ricostruire un settenario trocaico. Roeper 3, 32 modifica invece il frammento ricostruendo un ottonario trocaico.

<sup>113</sup> Ad esempio Vahlen 178 (seguito da Ribbeck 1859, 111) ha proposto di correggere *mibi videri* in *inibi viderim*, facendo dipendere il congiuntivo *viderim* da *coepit*, interpretato come corrispondente a espressioni quali *coepit quaerere*, *sciscitare*. Non mi sembra però che possano essere adottati paralleli che confortino quest'uso del verbo: cfr. *TbLL*, s.v. *coepi*, 3.2, 1422-1423 che indica come *coepi* usato in modo assoluto equivalga a *coepi dicere* e possa quindi introdurre discorsi diretti come nel passo ovidiano citato da Vahlen a conforto della sua ipotesi (*Ov. fast.* 4.215 e 217), ma non interrogative indirette, come quella da lui congetturata. Oehler 121 ha invece interpretato *coepit mihi* come un inciso, ricostruendo poi come interrogativa diretta *vereris?* Riese 133 (seguito da Cèbe 4, 535 e da Wiseman 1985, 272) ha corretto la disgiuntiva *an in ac* e *videri* in *vide sis*. Buecheler 274 in apparato (ripreso da Bolisani 80-81; Romano 1976, 497 e Krenkel 1, 244), correggendo a sua volta *an in ac*, ha proposto *sic vendere*. Nessuno di questi interventi mi sembrerebbe però veramente risolutivo: riterrei infatti punto debole della congettura di Oehler l'inusuale inciso *coepit mihi* che lo studioso è costretto a ipotizzare correggendo *videri* in *vereris?*; mentre tanto l'ipotesi di ricostruzione di Riese quanto quella di Buecheler implicano una correzione di *an in ac* che mi sembrerebbe banalizzante.

smo varroniano<sup>114</sup>. L'opportunità di mantenere la lezione tradita è stata molto discussa. Tra le varie correzioni proposte, *probitatem* di Riese<sup>115</sup> avrebbe il merito di mantenere la polemica contro i Galli sul piano dell'ironia antifrastica. A favore della *lectio tradita* si può notare però che, accettando *pruditas* quale sinonimo di *prudentia*, "avvedutezza, senno" (cui sembrerebbe connesso etimologicamente), si potrebbe vedere qui un legame con il tema dell'*insania*, motivo centrale della satira<sup>116</sup>. Come il riferimento alla pudicizia, così anche la menzione della "assennatezza" dei Galli risulterebbe ossimorica, dal momento che questi ministri del culto in delirio (*gallantes*) dovevano apparire in realtà ben poco *prudentes*. Questi due accusativi, probabili soggetti dell'infinitiva che si può postulare in dipendenza da *videri*, sarebbero dunque funzionali a sottolineare l'ironia paradossale delle parole del narratore-protagonista.

Questi dunque, nell'illustrare ai suoi ospiti, durante le Megalesie, la follia del culto *more Phrygio* di Cibele celebrato dai Galli nel cuore stesso di Roma, sul Palatino, avrebbe sarcasticamente elogiato tutte le virtù delle quali i *famuli* della dea erano usualmente considerati privi: la leggiadria, la giovinezza, il pudore e, evidentemente, l'assennatezza.

\*

Un altro passo, di ridottissime dimensioni, può esser ascritto alla serie degli elogi antifrastici dell'eroe-narratore nei confronti dei Galli.

Fr. 130 B.<sup>117</sup> (forse parte finale di un pentametro<sup>118</sup>)

ut Naides undicolae

come Naiadi abitatrici delle onde.

L'identificazione del "primo termine di paragone" del confronto stabilito in questo breve passo è ovviamente difficile, ma poiché negli altri frammenti superstiti delle *Eumenides* non si fa mai palese riferimento a donne o a fanciulle<sup>119</sup>, mentre ai frammenti 119, 120 e (come vedremo) 121 B.

<sup>114</sup> Questa lezione è mantenuta da Buecheler 270 (nel testo); Della Corte 29 (che però poi traduce a p. 179 come se leggesse *ruditatem*); Deschamps 1976, 2, 144; Cèbe 4, 535; Romano 1976, 497 e Wiseman 1985, 272.

<sup>115</sup> Riese 125, seguito da Buecheler 270 (in apparato); Bolisani 80-81; Mosca 1937, 57; Krenkel 1, 244 e Astbury 26.

<sup>116</sup> Così interpretano Romano 1976, 497 n. 9 e Cèbe 4, 651-652, che conservano quindi la *lectio tradita*.

<sup>117</sup> Non. p. 250.10: '*colere*' *inhabitare*. ... *Varro* ... *idem Eumenidibus*.

<sup>118</sup> Questa struttura metrica è stata individuata da Roeper 3, 34, mentre Havet 1883, 182 non conorda sull'opportunità di attribuire *ut* al primo emistichio del verso, ma propone di eliminarlo, interpretando così il passo come la parte iniziale, e non finale, di un pentametro.

<sup>119</sup> Roeper 3, 34 propone di riferire questo frammento a delle donne che fanno il bagno, per le quali un tale confronto sarebbe evidentemente calzante, ma gli altri frammenti superstiti di questa satira non offrono alcun conforto a un'ipotesi di questo tipo.

viene descritto l'abbigliamento femminile dei *ministri* eunuchi della Grande Madre, è presumibile che questo paragone con le Naiadi, ninfe legate all'elemento liquido<sup>120</sup>, riguardasse proprio i Galli<sup>121</sup>. L'epiteto composto *undicola* è estremamente raro ed è probabilmente da considerare un conio varroniano<sup>122</sup> destinato a impreziosire il paragone, richiamando l'uso di epiteti composti propri dello stile epico. Attribuirei anche questo passo al narratore-protagonista e alla sua antifrastica esaltazione dei sacerdoti di Cibele.

Il paragone dei Galli con le Naiadi potrebbe avere una duplice valenza ironica: non solo quale sarcastica sottolineatura della loro "aggraziata" femminilità, ma anche quale implicita e graffiante denuncia della loro *insania*<sup>123</sup>. Si riteneva infatti che chiunque scorgesse queste ninfe, corrispondenti alle *Lymphae* del mondo romano, fosse destinato alla follia<sup>124</sup>. Questo confronto poteva quindi forse suggerire l'idea che lo spettacolo frenetico dei Galli in delirio, con il frastuono dei loro canti e delle loro musiche assordanti, avrebbe avuto come probabile conseguenza di rendere folle, al pari dei *gallantes* che lo animavano, chiunque vi avesse assistito.

La preziosità del paragone instaurato, con il neologismo *undicola* che conferisce una patina di stile alto al passo, doveva rendere ancora più evidente l'ironia delle parole dell'eroe che sembra dilettersi nel conio di neologismi per accrescere l'effetto sarcastico della sua descrizione dei Galli: oltre all'epiteto composto di stile epico di questo passo, abbiamo visto infatti il participio *gallantes* usato ai fr. 150 e 119 B. per connotare i *ministri* di Cibele in delirio, (forse) il sostantivo *pruditas* utilizzato al fr. 140 B. per esaltare la loro assennatezza e, come vedremo, il verbo *aurorare* impiegato al fr. 121 B. per magnificare il loro capo.

\*

Può essere presumibilmente ascritto all'"episodio di Cibele" anche un frammento in cui viene fatto riferimento a un gruppo di uomini vestiti in abiti femminili.

Fr. 120 B.<sup>125</sup> (senario giambico)

<sup>120</sup> Cfr. Grimal 1951, 307.

<sup>121</sup> Così ritengono Riese 125; Bolisani 91; Weinreich 1949, 48; Romano 1976, 498-499 e Cèbe 4, 632-633. Ribbeck 1859, 107 invece collega questo passo con i fr. 120 e 139 B., interpretandolo come parte di un discorso di condanna nei confronti dell'effeminatezza dei *viri Romani*. Krenkel 1, 229 rinuncia esplicitamente a qualsiasi tentativo di inquadramento del frammento.

<sup>122</sup> Ricorre solo in questo frammento di Varrone e in un passo di Avieno (*Arat.* 808), cfr. *OLD*, s.v. *undicola*, 2092.

<sup>123</sup> Krenkel 1, 229 nota: "in dem Vergleich könnte auf die doppelte Wirkung – Heilung und Raserei – angespielt worden sein".

<sup>124</sup> Cfr. Grimal 1951, 308.

<sup>125</sup> Non. p. 537.23: '*stolam' veteres non honestam vestem solum, sed etiam omnem quae corpus tegetet. ... Varro ... idem Eumenidibus.*

partim venusta muliebri ornati stola

ornati Ribbeck ornat *codd.*

in parte adorni di una leggiadra stola muliebre.

Il termine *stola* indica una veste lunga fino ai piedi caratteristica di due classi di individui nel mondo romano: le donne e i sacerdoti dei culti orientali<sup>126</sup> i quali, per un cittadino romano, vestivano quindi come delle donne. Qui l'ironia determinata dal contrasto tra il soggetto maschile, desumibile dal participio *ornati*, e la femminilità della veste, sottolineata dall'attributo *muliebris*, risulta accresciuta dalla connotazione delle "oscene" *stolae* dei Galli come *venustae*, "leggiadre, aggraziate", con un richiamo forse alla *venustas* (ironicamente) attribuita ai Galli in delirio al fr. 119 B.

Credo opportuno riferire questo frammento allo stesso parlante dei fr. 119, 140 e 130 B., e cioè al narratore-protagonista: ritengo infatti questi passi caratterizzati dalla stessa mordace ironia e dallo stesso gusto per il paradosso<sup>127</sup>. Oltre al motivo dell'"elogio antifrastico", un altro elemento che potrebbe confermare l'opportunità di stabilire un legame privilegiato in particolare con i fr. 119 e 120 B. è l'identità della struttura metrica: si tratta infatti di senari giambici.

Se, come ho ipotizzato, nell'"episodio di Cibebe" era effettivamente descritto il rituale del *dies sanguinis*, si potrebbe cogliere in questo frammento un riferimento al diverso abbigliamento che il protagonista poteva aver inizialmente notato nei Galli, forse prima di rendersi conto del cruento cerimoniale in atto. Alcuni Galli potevano infatti indossare le loro divise tradizionali, cioè delle *stolae* femminili dai colori vivaci che sarebbero state qui ironicamente definite *venustae*, mentre altri, cioè coloro che si apprestavano a divenire *semi-viri*, potevano ancora portare abiti maschili, o essersi già denudati in preda al delirio mistico che li avrebbe spinti di lì a poco all'irreparabile gesto. Questa supposizione è però del tutto congetturale. Qui infatti l'eroe potrebbe anche aver voluto far riferimento alla differenza di abbigliamento tra i Galli e degli (eventuali) fedeli, spettatori della violenta cerimonia in atto: l'estrema brevità del frammento non offre di fatto alcuna certezza esegetica.

\*

Insieme alla descrizione ironica dell'aspetto dei Galli, il racconto dell'avventura vissuta nel tempio della *Mater Magna* doveva comprendere anche il ritratto, non meno sarcastico, di una figura di spicco del clero cibeleico.

<sup>126</sup> Cfr. Leroux, in *DA*, s.v. *Stola*, 4.2 (1911), 1521-1522.

<sup>127</sup> Attribuiscono queste parole all'eroe della satira anche Havet 1882, 55 e Romano 1976, 499, mentre Riese 125 le riferisce a uno spettatore sinceramente entusiasta della scena. Oehler 123; Vahlen 189; Della Corte 176; Cèbe 4, 631-632 e Krenkel 1, 211-212 non si esprimono al riguardo.

Fr. 121 B.<sup>128</sup> (senari giambici)

aurorat ostrinum hic indutus supparum,  
 coronam ex auro et gemmis fulgentem gerit,  
 luce locum afficiens

1 aurorat ostrinum *cod. Iac. Susii ap. Iunium* aurorat onstrinam  $L^2 G A^4$  aurorat  
 tostrinam  $L^1$  aurorat ostrinam  $C^A$

questo, vestito di una tunica purpurea, risplende come l'aurora,  
 porta una corona d'oro che rifulge di gemme,  
 illuminando il luogo.

Il personaggio qui descritto potrebbe essere identificabile con una sorta di capo dei Galli, come porterebbero a credere tanto la veste purpurea quanto la corona d'oro che gli sono attribuite. Una figura simile è descritta anche nei *Fasti* di Ovidio: 4.339 *illic purpurea canus cum veste sacerdos*<sup>129</sup>. Finora la maggior parte degli studiosi ha identificato questo personaggio con un archigallo<sup>130</sup>, ma si tratta di una carica attestata a Roma solo in epoca imperiale, e la cui istituzione potrebbe essere dovuta a Claudio<sup>131</sup>. In particolare poi, in base alla documentazione epigrafica in nostro possesso, sembrerebbe che gli archigalli fossero cittadini romani<sup>132</sup>, ma è da escludere che il rituale “frigio” del *dies sanguinis*, che credo descritto nell’“episodio di Cibele”, potesse essere officiato da un cittadino romano. A mio avviso, la figura descritta in questi versi sarebbe da identificare piuttosto con il sacerdote frigio, ἄνῆρ Φρῦξ, cui Dionigi di Alicarnasso attribuisce, insieme a una γυνὴ Φρυγία, un ruolo di rilievo nel culto *more Phrygio* della Grande Madre (in contrapposizione ai magistrati romani che avrebbero sovrinteso invece al culto *more Romano*): 2.19.4 θυσίας μὲν γὰρ αὐτῆ (sc. τῆ Μεγάλῃ Μητρὶ) καὶ ἀγῶνας ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος οἱ στρατηγοὶ κατὰ τοὺς Ῥωμαίων νόμους, ἱερᾶται δὲ αὐτῆς ἄνῆρ Φρῦξ καὶ γυνὴ Φρυγία.

Il verbo *aurorare* rappresenta un *hapax*<sup>133</sup> e, mantenendolo, come ritengo sia opportuno, lo si può interpretare come un conio varroniano di chiaro

<sup>128</sup> Non. 549.11: ‘ostrinam’ ab ostri colore, qui est subrubeus. ... Varro *Eumenidibus*: aurorat – supparum | Non. p. 540.8: ‘supparum’ est linteum femorale usque ad talos pendens, dictum quod subtus apparet. ... Varro *Eumenidibus*: hic – gerit | Non. p. 519.32: ‘affici’ malis tantum consuetudo praesumpsit, cum sit positum et bonis. ... Varro *Eumenidibus*: coronam – afficiens.

<sup>129</sup> Vedi il commento ad locum di Frazer 1929, 3, 246.

<sup>130</sup> Cfr. in particolare Cèbe 4, 635-636 e Krenkel 1, 214. Totalmente diversa è l’interpretazione di Ribbeck 1859, 107-108 che vede in questo passo una critica nei confronti dell’eccessivo lusso femminile, ma per questo è costretto a intervenire sul testo mutando il dimostrativo *hic* dal maschile al femminile (*haec*) e correggendo *indutus* in *induta*.

<sup>131</sup> Vedi Carcopino 1941, 80-109 e Van Haepelen 2011, 473-474.

<sup>132</sup> Cfr. Graillot 1912, 230-235; Sanders, in *RAC*, s.v. *Gallos*, 8 (1972), 1008-1014 e Van Haepelen 2011, 474.

<sup>133</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *auroro*, 2, 1524 che indica come questo verbo ricorra solo in questo frammento varroniano e in alcune glosse (*Gloss.* IV.312.35 e V.270.3).

valore ironico in questo contesto. L'immagine poetica della luce purpurea dell'aurora evocata al primo verso si riferisce infatti sarcasticamente a una sopravveste femminile, il *supparus*<sup>134</sup>, "vergognosamente" indossata da un uomo. L'idea iniziale della luminosità emanante dalla figura del sommo sacerdote viene per così dire ripresa e rilanciata, in un'ironica *climax*, dal successivo riferimento alla sua corona d'oro *fulgens gemmis* e trova poi piena espressione nella parte finale del frammento dove questi viene enfaticamente descritto come risplendente di luce propria.

In questo passo noterei la stessa mordace ironia nei confronti del personale di culto di Cibebe che ho sottolineato nell'analisi dei passi precedenti e lo attribuirei quindi a sua volta al racconto del protagonista-narratore<sup>135</sup>. Questi, nella descrizione del rituale di cui sarebbe stato testimone all'interno del tempio palatino, dopo aver evocato l'assordante suono degli strumenti musicali tipici del culto cibelico, potrebbe aver forse narrato il miracolo di luce prodotto dall'apparizione del capo dei Galli agghindato in maniera ol-tremodo sfarzosa (e ridicola).

\*

Presumibilmente l'avventura vissuta all'interno del santuario della Grande Madre doveva comprendere anche una scena di travestimento da parte del protagonista-narratore.

Fr. 155 B.<sup>136</sup> (prosa<sup>137</sup>)

stolam calceosque muliebris propter positos capio

positos *Stephanus* positos *codd.*

prendo la stola e i calzari muliebri posti vicino.

Queste parole vengono usualmente riferite all'eroe della satira, perché non sembrano presupporre una scena di dialogo, ma appaiono piuttosto come il racconto di una vicenda di cui il parlante stesso sembrerebbe essere il protagonista.

Il travestimento qui descritto è stato per lo più messo in relazione o con l'"episodio di Cibebe" o con un'altra sfortunata esperienza religiosa narrata

<sup>134</sup> Cfr. Varro *ling.* 5.131 *indutui (...) alterum quod supra, a quo supparus* e, diversamente, Paul. Fest. p. 311 *'supparus' vestimentum puellare lineum, quod est subucula, id est camisia, dicitur.*

<sup>135</sup> Attribuiscono queste parole al protagonista-narratore anche Havet 1882, 55; Romano 1976, 499; Cèbe 4, 634-638 e Wiseman 1985, 205 e 271-272. Al contrario Riese 125 e Krenkel 1, 213 identificano il parlante con lo stesso spettatore entusiasta cui attribuiscono il fr. 119 B.

<sup>136</sup> Non p. 252.45: *'capere' est tollere, tenere ... Varro Eumenidibus.*

<sup>137</sup> Gli unici studiosi che sono intervenuti su questo passo per adattarlo a una struttura in versi sono stati Ribbeck 1859, 110 e Roeper 2, 4: il primo in apparato ha proposto di aggiungere *muliebrem* tra *stolam* e *calceosque* e *me* dopo *propter* per ottenere dei senari giambici; il secondo invece ha avanzato le proposte *stolulam* o *stolam atque pallam* così da ottenere un settenario trocaico.

nella satira e connessa al tempio di Serapide<sup>138</sup>. In quest'ultimo caso l'indossare abiti femminili è stato interpretato come condizione necessaria per penetrare all'interno del santuario del dio egizio<sup>139</sup>, ma non mi sembra vi siano riscontri di una particolare esclusione degli uomini dai templi delle divinità egizie, né gli studiosi che avanzano quest'ipotesi propongono alcun parallelo a conforto. D'altra parte ritengo che il successo che i culti delle divinità egizie sembrano aver ottenuto presso le matrone romane non sia un elemento sufficiente per postulare un travestimento del protagonista stesso in abiti femminili al fine di entrare in un Serapeo. Riterrei più convincente un inquadramento del passo nell'"episodio di Cibele", poiché le stole femminili, come abbiamo visto anche nei frammenti precedenti, costituivano la "divisa" tipica dei *ministri* della Grande Madre.

In questo passo, come al fr. 120 B., ritengo che il riferimento a una *muliebris stola* designi specificatamente il particolare abito "effeminato" dei Galli (e non una veste muliebre in generale) e mi sembrerebbe poco probabile che il protagonista si procurasse questo abito prima di entrare nel tempio. Diversamente, Cèbe<sup>140</sup> pensa che qui l'eroe-narratore non si impossessi degli indumenti di un sacerdote di Cibele, ma di una vera e propria veste femminile, poiché ritiene che i Galli non indossassero dei *calcei*, ma piuttosto dei sandali gallici (le *gallicae*)<sup>141</sup>, adatti ai loro lunghi trasferimenti a piedi<sup>142</sup>. In un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio (8.27) si ha però la descrizione dell'abbigliamento di alcuni preti eunuchi e mendicanti del tutto assimilabili a dei Galli che calzano proprio dei *lutei calcei*. Una volta accertato quindi che con il termine *calceus* si può far riferimento anche ai calzari dei Galli (che sono "femminili" come tutto ciò che li riguarda), mi sembrerebbe poco

<sup>138</sup> Collegano questo frammento all'"episodio di Cibele" Havet 1882, 56; Weinreich 1949, 49; Romano 1976, 498-499; Cèbe 4, 619-623; Wiseman 1985, 205 e 271 e Krenkel 1, 268. Mentre Riese 125 e Bolisani 92 lo mettono in relazione piuttosto con l'"episodio di Serapide" (vedi infra pp. 139-165). Vi sono state anche proposte del tutto diverse: Ribbeck 1859, 110 colloca il frammento tra la scena del banchetto (che costituirebbe la cornice narrativa della satira) e una passeggiata dei convitati in città, ammettendo però di non riuscire a spiegare l'utilità di un tale travestimento. Della Corte 180 interpreta invece questo passo, insieme ai frr. 153 e 154 B., come possibili allusioni "a una prova di pazzia e di sanità" (ma senza fornire dettagli al riguardo).

<sup>139</sup> Così in particolare Bolisani 92, che pensa che il protagonista trafughi gli abiti femminili dal tempio di Cibele con l'intenzione di trasferirsi in quello di Serapide.

<sup>140</sup> Cèbe 4, 621. Anche Wiseman 1985, 205 e 271 ritiene che il travestimento in abiti femminili serva al protagonista per entrare nel tempio della Grande Madre.

<sup>141</sup> Cèbe 4, 621 argomenta poi che il parlante non avrebbe corso il rischio di essere riconosciuto, a causa delle sue scarpe, come non-Gallo, perché la *stola*, lunga fino a terra, avrebbe celato i suoi *calcei muliebres*. In questo caso però non mi spiegherei perché mai questi avrebbe indossato delle calzature femminili per tenerle poi nascoste sotto la veste.

<sup>142</sup> Sembra infatti che i Galli spesso non avessero sede fissa in un tempio, ma che si spostassero da un santuario all'altro, vivendo di elemosine, cfr. Graillot 1912, 298 e in particolare Van Haepere 2011, 477, che ipotizza però come il mondo romano dovesse conoscere anche comunità di Galli legate a specifici santuari di particolare importanza, come quello appunto sul Palatino.

probabile e poco economico ipotizzare, con Cèbe, che l'eroe si fosse procurato, evidentemente altrove, delle vesti femminili, così da poter entrare indisturbato nel tempio della dea frigia. Tanto più che, come abbiamo visto al fr. 149 B., il suo ingresso nel tempio della Grande Madre sembrerebbe fortuito, privo di premeditazione e determinato solamente dalla curiosità in lui suscitata dal suono dei cembali proveniente da esso.

Ipotizzando che il protagonista abbia indossato proprio gli indumenti di un Gallo, e escludendo quindi un suo travestimento preventivo all'accesso nel tempio, è inevitabilmente difficile stabilire se la sua "metamorfosi" sia stata determinata dalla volontà di assistere indisturbato alla cerimonia in atto o piuttosto dalla volontà di fuggire inosservato da essa<sup>143</sup>. Come argomentazione a sostegno della prima ipotesi si potrebbe ricordare che ai cittadini romani (di nascita) era interdetto di prender parte ai rituali celebrati *more Prhygio*<sup>144</sup>. In questo caso, durante il banchetto da lui offerto, l'eroe avrebbe raccontato ai suoi ospiti che, una volta penetrato nel tempio della *Mater Magna*, curioso di assistere alla cerimonia in atto, aveva sentito il bisogno di rendersi irriconoscibile, mimetizzandosi tra gli effeminati *famuli* di Cibele; questo travestimento avrebbe potuto poi anche facilitarne la fuga, o comunque un'uscita indisturbata di scena.

In ogni caso, si avrebbe qui un chiaro ridimensionamento autoironico del protagonista che racconterebbe di essersi abbassato a un travestimento indegno, e vietato per legge ai *cives Romani*, per un'insana *curiositas* nei confronti di uno spettacolo a sua volta interdetto dallo Stato romano ai suoi cittadini.

Supponendo poi che la cerimonia descritta nell'"episodio di Cibele" fosse effettivamente il rituale di auto-emasculazione celebrato durante il *dies sanguinis*, si potrebbe ipotizzare che la veste indossata dall'eroe-narratore fosse la "divisa" da Gallo destinata a uno dei "neo-sacerdoti" che durante la cerimonia si spogliavano per sempre degli abiti maschili, simbolo della loro vita precedente e, dopo aver consacrato alla dea la propria virilità, indossavano la *stola* dei Galli, emblema della loro ormai piena appartenenza al clero cibelico.

\*

Uno dei frammenti traditi potrebbe essere infine ascrivibile alla colorita conclusione dell'"episodio di Cibele".

<sup>143</sup> Pensano a un travestimento finalizzato a una fuga dal tempio Havet 1882, 56; Weinreich 1949, 49; Romano 1976, 498-499 e Krenkel 1, 268. Quest'ultimo suppone però che la tecnica del travestimento potesse essere servita anche per entrare all'interno di esso.

<sup>144</sup> Cfr. D.H. 2.19.5 (cit. supra p. 29 n. 8).

Fr. 133 B.<sup>145</sup> (settenario giambico)

apage in dierectum a domo nostra istam insanitatem

via, alla malora, lontano dalla nostra patria codesta follia.

Questo passo presenta un forte legame con la commedia tanto per la struttura metrica (si tratta di un settenario giambico) quanto per la terminologia utilizzata. In particolare appaiono tipiche del virulento linguaggio della commedia l'interiezione *apage* e l'imprecazione *in dierectum*. La prima ricorre infatti abbondantemente in Plauto e in Terenzio<sup>146</sup>, mentre *dierectus* (usato come aggettivo o come avverbio) è ben attestato in Plauto<sup>147</sup>. Interpreterei, con la maggior parte degli studiosi, l'espressione *in dierectum* dei codici come un'imprecazione (corrispondente probabilmente al più comune *in malam crucem*) nella quale l'aggettivo *dierectus* sarebbe utilizzato in forma sostantivata, anche se a conforto di quest'uso non può essere citato alcun parallelo. Riterrei infatti da mantenere l'effetto di particolare acredine che deriverebbe all'espressione dalla figura dell'*amplificatio*, ottenuta attraverso l'accostamento dell'interiezione *apage*, "via", e dell'imprecazione *in dierectum*, "alla malora"<sup>148</sup>.

Considerato in relazione all'avventura vissuta nell'*aedes Matris deum*<sup>149</sup>, questo frammento potrebbe essere interpretato o come un'imprecazione pronunciata dal protagonista, indignato per il barbaro spettacolo offerto dagli effeminati *ministri* di Cibele, o come un grido di sdegno levato dai Galli all'indirizzo dell'eroe-narratore, che potrebbe esser stato cacciato dal loro santuario a causa della sua *insanitas*<sup>150</sup>. E ancora, leggendo queste parole come uno sfogo del protagonista, si potrebbe interpretarle come un'espressione di riprovazione che interromperebbe il racconto della sua avventura

<sup>145</sup> Non. p. 49.24: '*dierecti dicti crucifixi, quasi ad diem erecti. Varro Eumenidibus.* | Non. p. 122.24: '*insanitas*'. ... *Varro Eumenidibus.*

<sup>146</sup> Cfr. e.g. Plaut. *Amph.* 310; *Bacch.* 73; *Capt.* 208 e Ter. *Eun.* 756 e 904. Vedi *TbLL*, s.v. *apage*, 2, 205.

<sup>147</sup> Cfr. e.g. Plaut. *Capt.* 636; *Cas.* 103; *Curc.* 240; *Poen.* 160. Vedi *TbLL*, s.v. *dierectus*, 5.1, 1021. Per un'etimologia del termine diversa da quella fornita da Nonio (p. 49.24 cit. n. 145), cfr. Paul. Fest. p. 69 '*dierectum*' *dicebant per antiphrasin, volentes significare malum diem.*

<sup>148</sup> Cfr. "alla malora" (Bolisani), "zur Hölle schick" (Krenkel), "au diable" (Cèbe). Vedi Woytek 1970, 130 n. 44. Così intende anche il *TbLL*, s.v. *dierectus*, 5.1, 1021. *Contra* Roeper 3, 39 (seguito da Riese 134), che modifica la lezione dei codici in *binc dierectam* (riferito all'accusativo *insanitatem*) con una normalizzazione però a mio avviso indebita del testo.

<sup>149</sup> Ad essa lo collegano la maggior parte degli studiosi. *Contra* Havet 1882, 54-56; Weinreich 1949, 47 e Romano 1976, che non inseriscono questo passo nel loro commento ai frammenti relativi all'"episodio di Cibele" e Norden 1891 335, che lo collega al fr. 126 B., ritenendolo parte di un battibecco tra un avaro e un schiavo (per affinità di metro lo unisce infatti ai fr. 134-137 B.).

<sup>150</sup> Quest'ultima è l'interpretazione data da Vahlen 177 (che riconosce però la verosimiglianza anche della prima ipotesi); Riese 125; Bolisani 88 e 92; Mosca 1937, 58. Per l'importanza del tema della follia nelle *Eumenides* vedi supra p. 31.

nel tempio palatino della *Mater Magna*<sup>151</sup>, o altrimenti come un'imprecazione che questi avrebbe rivolto contro i Galli stessi nel quadro di un'*altercatio*<sup>152</sup>.

A conforto dell'attribuzione di queste parole ai *famuli* di Cibeles vengono usualmente citati due passi del carme 63 di Catullo nei quali alcuni seguaci della Grande Madre usano il termine *domus* quale sinonimo di *aedes*, facendo riferimento al santuario di Cibeles come alla dimora della dea: vv. 19-20 *sequimini / Phrygiam ad domum Cibeles* e v. 35 *itaque, ut domum Cibeles tetigere lassulae*. Nel fr. 133 B., l'utilizzo del possessivo di prima persona plurale, *nostra* (*domus*), dipenderebbe dal fatto che a parlare sarebbe una pluralità di soggetti: l'insieme dei Galli.

Ma un altro parallelo generalmente citato con il carme 63, e che riterrei ancora più significativo, è con i versi conclusivi di esso. Il fr. 133 B. sembrerebbe infatti una rivisitazione in spirito menippeo, con metro e linguaggio da commedia, della patetica e accorata chiusa dell'*Attis*: vv. 91-93 *dea magna, dea Cybele, dea domina Dindymei, / procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo: / alios age incitatos, alios age rabidos*. In questi versi finali il poeta, concluso il racconto della triste vicenda di Attis, si rivolge direttamente alla dea frigia scongiurandola di non inferire su di lui. Le evidenti risposdenze testuali tra questi due passi<sup>153</sup> mi inducono a ritenere probabile che anche nel fr. 133 B. vi fosse un intervento diretto della voce narrante, per quanto non in forma di accorata preghiera, bensì di sdegnata e sanguigna imprecazione<sup>154</sup>.

Considererei quindi il nostro frammento come un'apostrofe del protagonista-narratore che concluderebbe il racconto della sua avventura nell'*aedes Matris deum* formulando, in modo virulento e battagliero, come un "eroe da commedia", l'augurio che la pazzia dei Galli potesse tenersi lontana dalla loro patria (*a domo nostra*). La patria è qui detta *nostra* perché l'autore, in questo suo grido di sdegno nei confronti della dissolutezza e della barbarie del culto frigio di Cibeles, si farebbe portavoce di tutti i *boni cives Romani* fedeli al *mos maiorum* che, al pari suo, dovevano guardare con apprensione alla pratica dei rituali *furiosi* dei Galli nel cuore della loro città. L'eroe-narratore non si sarebbe augurato quindi che la follia dei rituali *more Phrygio* di Cibeles risparmiasse specificatamente la sua casa, come Catullo, ma l'intero Stato, che doveva evidentemente sentire in pericolo.

Se poi l'"episodio di Cibeles" descriveva, secondo l'ipotesi che ho prospettato, il rituale del *dies sanguinis*, sarebbe stato proprio lo stesso "folle"

<sup>151</sup> Così sembrerebbe ritenere Krenkel 1, 234.

<sup>152</sup> Questa è l'interpretazione di Ribbeck 1859, 111-112 (che però pensa che il protagonista non si rivolga ai Galli, ma piuttosto a un loro fervido ammiratore, cui riferisce il fr. 119 B.); Riese 125; Cèbe 4, 653-658 e Wiseman 1985, 205 e 272.

<sup>153</sup> Per una più approfondita analisi di esse, vedi infra pp. 87-91.

<sup>154</sup> Cfr. anche Krenkel 1, 234, che nota come il "traditionsbewusste" Varrone e il "sehr maskuline" Catullo si dimostrassero entrambi parimenti avversi al "folle" invasamento dei *semiviri* di Cibeles.

gesto dell'auto-evirazione dei Galli che avrebbe ingenerato da una parte le trepidanti parole di Catullo e dall'altra il virulento attacco di Varrone.

Nel frammento di Varrone e nel v. 92 del carme 63 di Catullo la follia autolesionista dei Galli viene indicata con due termini diversi, coerentemente con i diversi registri linguistici dei due passi. Catullo usa infatti il sostantivo *furor*, che designa tipicamente la follia determinata da invasamento divino. Varrone utilizza invece un termine molto più raro, *insanitas*, forse preferito a *insania* perché più esplicitamente connotante la follia come una condizione di *in-sanitas*, cioè di assenza di salute, ovviamente mentale. Questo mi sembrerebbe confermato da due passi delle *Tusculanae* di Cicerone che costituiscono le uniche altre attestazioni di questo termine: 3.8 *nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum, id est insanitatem et aegrotum animum, quam appellarunt insaniam* e 3.10 *ita fit ut sapientia sanitas sit animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia*. Come abbiamo detto più volte, nelle *Eumenides* il tema della follia è il *Leitmotiv* dell'intero componimento e in questo frammento il termine *insanitas* avrebbe potuto forse caricarsi di una duplice valenza, indicando da una parte la follia dei Galli e dall'altra l'inevitabile frustrazione delle speranze di guarigione del protagonista<sup>155</sup> al termine della sua avventura presso di loro.

Supponendo poi che, al momento di allontanarsi dal tempio e dal "barbaro" rituale cui aveva assistito, l'eroe-narratore fosse ancora oscenamente vestito da seguace della Grande Madre (fr. 155 B.), quella che si può considerare come l'amara epigrafe conclusiva dell'"episodio di Cibele" avrebbe presentato un comico contrasto tra l'abbigliamento "da Gallo" del protagonista e la virulenta invettiva da questi pronunciata contro la follia dei Galli stessi.

\*

Riassumendo quindi, secondo la ricostruzione che propongo, cornice narrativa delle *Eumenides* sarebbe stato il racconto di un banchetto tenuto (non sappiamo quanti mesi o anni prima) durante le Megalesie dal protagonista-narratore (probabilmente identificabile con Varrone stesso) per i suoi *sodales*, nell'ambito del rituale cibeleico e aristocratico delle *mutitationes*. In quest'occasione, essendosi convertito di recente al cinismo e nella volontà di mettere scherzosamente in guardia i suoi ospiti dalla sua (nuova) mordacità, egli avrebbe fatto scrivere sulla porta di casa l'avviso *cave canem* (fr. 143 B.).

Nel corso del banchetto l'ospite-narratore, parlando delle diverse forme di pazzia che aveva sperimentato prima di approdare alla saggezza della dottrina cinica, avrebbe raccontato anche dell'allucinante rituale cui si era

<sup>155</sup> *Insanus* in quanto non ancora "illuminato" e guarito dalla predicazione cinica.

inopinatamente trovato ad assistere pochi giorni prima, il 24 marzo quando, nel rincarare, era passato davanti al tempio palatino della Grande Madre (fr. 149 B.). Incuriosito dal suono dei cembali proveniente da esso, egli sarebbe penetrato al suo interno, dove avrebbe visto una grande quantità di Galli impegnati nei loro particolari canti (ripetitivi, ma interrotti da grida acute e lamentose), mentre il custode del tempio deponeva sulla statua della dea il “raccolto dell’anno” (fr. 150 B.). L’eroe-narratore si sarebbe allora travestito da Gallo con una stola trovata nel tempio così da poter assistere in incognito al rituale in atto, di carattere privato e interdetto ai cittadini romani (fr. 155 B.). Nel corso della sua narrazione questi si sarebbe lanciato anche in una dettagliata descrizione, antifrastricamente elogiativa, dei *semiviri gallantes*, con ironiche allusioni al loro (poco santo) abbigliamento muliebre, al loro (inesistente) pudore e alla loro (non più) tenera età che rendeva ancora più osceno e grottesco il loro abbigliamento da “Naiadi abitatrici delle onde” (frr. 119, 120, 140 e 130 B.)<sup>156</sup>. Il racconto del nostro eroe doveva comprendere anche la sarcastica descrizione di quello che possiamo immaginare come una sorta di “capo dei Galli”, abbigliato in modo tanto baroccamente fastoso da “risplendere di luce propria” (fr. 121 B.).

Nella sua narrazione il satirico avrebbe riportato anche parte almeno di un inno intonato dai Galli in onore di Attis nel quale sarebbe stata descritta, in galliambi, la cerimonia in corso: il suono del corno frigio, il frastuono dei timpani, i nuovi adepti, allora divenuti eunuchi, in stato di trance ... (frr. 131 e 132 B.).

Il rituale cui l’eroe avrebbe narrato di aver assistito all’interno dell’*aedes Matris deum* sarebbe stato il più terribile e cruento dei riti connessi al culto di Attis: la cerimonia di volontaria auto-evirazione dei Galli celebrata il 24 marzo, il *dies sanguinis*. Durante questa, uno dei nuovi Galli, impazzito per il dolore o forse in pieno delirio, non sarebbe voluto scendere dall’altare sul quale si era evirato, costringendo così i suoi compagni a strappararlo a forza da esso (fr. 151 B.).

Il protagonista allora, forse approfittando del trambusto e ancora poco decorosamente abbigliato da Gallo, sarebbe fuggito da quell’orrido spetta-

<sup>156</sup> Non concordo con Roller 1999, 308 né con Latham 2012, 96 n. 42, che vedono in questi frammenti la testimonianza di un sorta di fascino provato da Varrone per l’aspetto esotico dei Galli e per le loro musiche frenetiche. La marcata sottolineatura, in questi passi, dell’effeminatezza dei Galli e il riferimento ad essi di virtù come il pudore e l’assennatezza, di cui erano tradizionalmente ritenuti privi, mi sembrerebbero indicare piuttosto il carattere ironico del discorso varroniano. In particolare, ritengo che il ricorrere quasi ossessivo di richiami alla femminilità dei Galli invalidi l’ipotesi, sostenuta da Latham (p. 97), secondo cui nei frammenti superstiti essi apparirebbero “less effeminate than alien”, dal momento che la loro alterità sarebbe legata al loro aspetto esotico più che alla loro “gender transgression”. Si tratta di aspetti in realtà inscindibili, io credo, nella rappresentazione menippea dei Galli: l’alterità da questi incarnata si manifesta infatti non meno nel loro aspetto effeminato che nella “depravatezza” dei loro costumi e nella “barbarie” dei loro rituali.

colo imprecando violentemente contro l'*insanitas* del culto *more Phrygio* di Cibele, e dei suoi osceni cultori (fr. 133 B.).

Per tentare di ricostruire il rapporto che potevano avere nelle *Eumenides* il culto *more Romano* della Grande Madre, che avrebbe rappresentato la cornice dell'intera vicenda, e il suo culto *more Phrygio*, descritto in un affresco ampio e vivace nell'"episodio di Cibele", mi richiamerei all'archetipo letterario evocato dal titolo della satira. Anche nelle *Eumenides* eschilee appare infatti avere grande importanza un motivo religioso: quello relativo all'evoluzione della figura delle Erinni. Queste divinità sanguinarie e primitive appaiono "civilizzarsi" in conseguenza del loro insediamento ad Atene al termine della tragedia, con una metamorfosi che si potrebbe in certo modo paragonare a quella subita dal culto di Cibele, civilizzatosi in conseguenza della sua instaurazione a Roma<sup>157</sup>.

In Eschilo però le Erinni subiscono una completa metamorfosi da divinità "raminghe" e preposte solo alla persecuzione dei colpevoli<sup>158</sup>, in divinità "poliadi" aperte anche alla ricompensa dei giusti<sup>159</sup>, mentre per quanto riguarda la rappresentazione di Cibele non si sarebbe assistito, nelle *Eumenides* varroniane, a una metamorfosi completa. La dea sarebbe restata infatti connotata da un'ambigua duplicità, determinata dal fatto che l'elemento frigio e quello romano erano effettivamente compresenti nel suo culto: la Grande Madre si era certo "civilizzata" in seguito al suo insediamento sul Palatino, ma non al punto da rinunciare ai suoi "barbari" rituali, cosa che poteva essere solo auspicata dal protagonista-narratore (cfr. fr. 133 B.), perché l'evoluzione e l'incivilimento della dea frigia fossero completi ed essa potesse portare a termine la sua trasformazione, per così dire, da "furia" in "eumenide"<sup>160</sup>.

L'eroe-narratore quindi potrebbe aver colto l'occasione del racconto del-

<sup>157</sup> Un'evoluzione della figura di Cibele da barbara e crudele a mite e protettiva in seguito alla sua installazione a Roma è sottolineata, in riferimento al IV libro dei *Fasti* di Ovidio, da Fucecchi 2010. Le conclusioni a cui giunge questo studioso sono particolarmente interessanti per mettere in evidenza lo scarto esistente, nell'approccio al culto cibeleico, tra età repubblicana e età imperiale. Un'evoluzione della figura della Grande Madre in seguito al suo insediamento a Roma è suggerita anche da Scheid 1994, 17 in uno studio sul ruolo rivestito da Claudia Quinta nel mito dell'arrivo a Roma del *lapis niger*: "la Grande Madre, così terribile verso Attis nella versione greca del mito, discolpa benevolmente la donna sospettata o accusata di aver mancato al dovere della purezza. Si direbbe che il mito dell'arrivo a Roma di Cibele abbia aggiunto al famoso mito greco una versione romana".

<sup>158</sup> Cfr. Aesch. *Eu.* 313-320.

<sup>159</sup> Cfr. Aesch. *Eu.* 950-955.

<sup>160</sup> In un passo delle *Eumenidi* eschilee, Apollo, mettendo in relazione la condizione primitiva delle Erinni con i costumi ferini di alcuni popoli barbari, cita anche l'esecranda prassi della castrazione dei fanciulli diffusa nel mondo orientale: vv. 185-188 οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρέπει, / ἄλλ' οὐ (...) / (...) σπέρματός τ' ἀποφθορᾶ / παίδων κακοῦται γλοῦνις. Anche se in Eschilo non viene fatto esplicito riferimento al culto cibeleico, si può notare come nell'archetipo tragico di questa menippea le Erinni (non ancora Eumenidi) fossero associate alla stessa barbara pratica che Varrone, secondo la ricostruzione che ho proposto, avrebbe scelto per illustrare in modo paradigmatico la follia del culto *more Phrygio* di Cibele.

la sua avventura “da incubo” all’interno del santuario palatino o, per meglio dire, avrebbe costruito il racconto letterario di questa sua avventura, per sottolineare il processo di civilizzazione della Grande Madre in conseguenza del suo insediamento a Roma. Il suo culto infatti, che originariamente si riduceva a quei riti ai quali egli stesso aveva allora assistito, e che gli apparivano orridi, dopo l’instaurazione a Roma (e la creazione dei *ludi Megalenses*) aveva finalmente iniziato a essere celebrato in modo degno dall’aristocrazia romana, come dimostravano egli stesso e i raffinati *sodales* suoi ospiti.

### 1.2 Il culto cibelico negli altri frammenti menippeei

Oltre ai passi appartenenti alla satira *Eumenides*, altri quattro frammenti menippeei relativi a quattro diverse satire (*Cycnus*; *Marcipor*; Ὀνος λύρας e *Testamentum*) sembrano avere in qualche modo un legame con la figura di Cibele e con il suo culto. In un caso (fr. 364 B.), perché si ha esplicita menzione dei Galli, mentre per quanto riguarda gli altri tre passi, perché si tratta di frammenti in galliambi. Come abbiamo detto a proposito dei frr. 132 e 133 B., il galliambo era infatti il metro tradizionalmente usato dai *ministri* della Grande Madre nei loro inni e tutti gli altri galliambi della letteratura latina risultano avere espliciti legami con il culto della *Mater Magna*: si tratta dell’*Attis* catulliano; dei frr. 5 e 6 M. di Mecenate<sup>161</sup>; di alcuni versi proposti come esempio da Terenziano Mauro (vv. 2888-2900) e di due versi anonimi (frr. *inc.* 19-20 pp. 174-175 Morel<sup>162</sup>).

Per ognuno di questi quattro frammenti menippeei dovremo interrogarci sul carattere del suo possibile legame con il culto cibelico, cercando di contestualizzarlo in relazione alla tematica principale della satira di appartenenza.

\*

Fr. 364 B.<sup>163</sup>, ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ (prosa<sup>164</sup>)

non vidisti simulacrum leonis ad Idam eo loco, ubi quondam subito eum cum vidissent quadrupedem, Galli tympanis adeo fecerunt mansuem, ut tractarent manibus?

<sup>161</sup> Vedi rispettivamente p. 46 e p. 43.

<sup>162</sup> Anon. fr. 19 M. *o qui chelyn canoram plectro regis Italo* e fr. 20 M. *rutilos recide crines habitumque cape viri*, cfr. Courtney 1993, 279-280.

<sup>163</sup> Non. p. 483.8: ‘mansuetem’ et ‘mansuem’ pro mansuetum, ut sit nominativus ‘mansues’. (...) Varro Ὀνος λύρας.

<sup>164</sup> Così interpretano la maggior parte degli studiosi, ad eccezione di Vahlen 25-26, che ricostruisce tre settenari trocaici e Ribbeck 1859, 118 che, seguito da Roeper 2, 94, ricostruisce dei senari giambici. L’interpretazione del frammento come brano poetico comporta però delle consistenti modifiche all’ordine tradito dei termini.

1 eo *Popma* e *codd.* 2 fecerunt *Gulielmius* ferunt *codd.*

non hai visto l'immagine di un leone sull'Ida, laddove un giorno dei Galli, avendo visto improvvisamente questo quadrupede, con il suono dei loro timpani lo resero tanto mansueto da poterlo toccare con le mani?

Nel contesto della *Menippea* Ὀνος λύρας, che tratta il tema della musica, il frammento può essere interpretato come dimostrazione della potenza e dell'*utilitas* di quest'arte, capace di ammansire anche le fiere più temibili<sup>165</sup>. Il titolo della satira è costituito da una ben nota espressione proverbiale greca usata per designare in modo ironico l'imperito musicale<sup>166</sup> (cfr. anche il fr. 543 B.<sup>167</sup>) che in questa satira poteva essere impegnato in un agone verbale con un esperto di musica. Il fr. 364 B. è stato quindi spesso letto come uno degli argomenti addotti dal cultore delle Muse contro lo scetticismo dell'imperito musicale che sarebbe da identificare, secondo alcuni studiosi, con il satirico stesso<sup>168</sup>.

Proprio in virtù di tale identificazione, Conrad Cichorius<sup>169</sup> ha ritenuto che questo frammento potesse offrire un *terminus post quem* per la datazione della satira. Secondo lo studioso infatti, poiché da Solino apprendiamo che Varrone nel *De litoralibus*<sup>170</sup> aveva parlato della tomba di Zeus a Creta<sup>171</sup>, sarebbe possibile far risalire la visita dello scrittore a questo monumento, e quindi la sua presenza sull'isola, al 67 a.C., quando in veste di legato di Pompeo aveva avuto il comando della flotta greca nella guerra contro i pirati. In questa occasione egli avrebbe potuto vedere sull'Ida cretese anche il *simulacrum leonis* del nostro frammento<sup>172</sup>. Ma se è vero che l'uso del verbo *video* in questo passo sembra presupporre una conoscenza,

<sup>165</sup> Questa è l'interpretazione più diffusa del passo. Meno convincente mi sembra la proposta avanzata da Bolisani 195, secondo il quale questo frammento dimostrerebbe piuttosto come non occorra un'educazione specifica per apprezzare la musica.

<sup>166</sup> Per un'esauriente trattazione relativa al proverbio ὄνος λύρας rimando a Tosi 1991, 225-226.

<sup>167</sup> Varro *Men.* fr. 543 B. *si quis mihi filius unus pluresve in decem mensibus gignantur, ii, si erunt ὄνοι λύρας, exheredes sunt; quod si quis undecimo mense κατὰ Ἀριστοτέλην natus est, Attio idem, quod Tettio, ius esto apud me.*

<sup>168</sup> Qui, come in altre *Menippeae*, Varrone potrebbe aver provocatoriamente vestito i panni del filosofo cinico, tipicamente avverso a ogni forma di παιδεία, e quindi anche all'educazione musicale (per il rifiuto della musica da parte dei cinici vedi Oltramare 1926, 45 tema 8). Lo scopo finale sarebbe stato di far emergere, attraverso il dibattito con un cultore della musica, un giudizio in realtà più articolato e complesso in materia: così interpretano Bolisani 195 e Cèbe 9, 1485. *Contra* Oehler 177 e Krenkel 2, 659, che identificano invece nel nostro passo il satirico col parlante, e quindi con l'esperto di musica.

<sup>169</sup> Cichorius 1922, 212-213.

<sup>170</sup> Opera forse da identificare con il *De ora maritima* (cfr. Serv. auct. *Aen.* 1.112 e 5.19).

<sup>171</sup> Sol. 11.6 *Varro in opere, quod de litoralibus est, etiam suis temporibus adfirmat sepulcrum Iovis ibi (i.e. apud Idam) visitatum.*

<sup>172</sup> Questa ipotesi di Cichorius è stata generalmente condivisa dagli studiosi successivi, così Bolisani 195; Della Corte 217 (che però alla n. 10 a p. 219 sembra ritenere più probabile un'identificazione col monte Ida frigio); Cèbe 9, 1487 e Krenkel 2, 659.

una presa di visione diretta da parte dell'interlocutore, un serio ostacolo all'ipotesi avanzata da Cichorius è il fatto che Cibele e i suoi Galli siano solitamente associati al monte Ida frigio<sup>173</sup>, e non cretese. Senza contare poi che questa ricostruzione di Cichorius presuppone che l'identità del satirico corrisponda strettamente a quella biografica dell'autore, mentre oggi questo non si crede più.

Un racconto simile a quello presente in questo frammento, sebbene caratterizzato da particolari diversi, ricorre in cinque epigrammi appartenenti al libro VI dell'*Anthologia Palatina*<sup>174</sup>: 217 di Simonide; 218 di Alceo; 219 di Antipatro di Sidone; 220 di Dioscoride e 237 di Antistio. In essi gli elementi che restano costanti (e che sono comuni anche al frammento varroniano) sono la presenza di un Gallo (in Varrone di un gruppo di Galli) e di un leone, l'animale sacro a Cibele tipicamente rappresentato ammansito ai suoi piedi o aggogato al suo carro, quali protagonisti dell'episodio. Comune inoltre a tutti questi testi è il fatto che la salvezza deriva al Gallo (o ai Galli) dal suono del timpano, uno degli strumenti musicali tradizionalmente connessi al culto della Grande Madre (cfr. fr. 132 B.).

Tra questi epigrammi dell'*Anthologia Palatina* ritengo particolarmente interessante il 6.218 di Alceo di Messene: è infatti l'unico in cui si parli esplicitamente del monte Ida quale teatro dell'azione<sup>175</sup> e nel loro commento Gow e Page sottolineano l'opportunità di supporre un'ambientazione frigia della vicenda in mancanza di prove sicure del contrario<sup>176</sup>. L'epigramma 6.218 è anche l'unico in cui l'effetto prodotto sul leone dal suono del timpano non è la fuga, ma piuttosto una sorta di invasamento divino della fiera che si abbandona a una vera e propria *iactatio comae*: vv. 7-8 ἐκ δὲ τεχνόντων / ἔνθους ῥομβητὴν ἐστροφάλιξε φόβην. Poiché questa era proprio una delle pratiche cui i Galli si dedicavano tradizionalmente per procurarsi una sensazione di vertigine, e raggiungere quindi una condizione di delirio (cfr. fr. 132 B.), ironicamente alla fine dell'epigramma il leone è indicato come

<sup>173</sup> Da questo deriva alla Grande Madre l'appellativo di *Idaea* con cui la dea sembrerebbe essere stata designata anche nell'oracolo che aveva portato all'introduzione del suo simulacro, e del suo culto, a Roma, cfr. Liv. 29.10.4.

<sup>174</sup> Per un'analisi generale di questo ciclo di epigrammi vedi Gow 1960.

<sup>175</sup> Alc. AP 6.218.1-2 κεράμενος γόνιμην τις ἄπο φλέβα Μητρὸς ἀγύρτης / Ἰδῆς εὐδένδρου πρῶνας ἐβουνοβάται. In realtà la lezione Ἰδῆς è frutto di una congettura di Schneider, forse coincidente con la lezione originaria del *codex Palatinus* mutata in ὕλης dal correttore, cfr. Gow, Page 1965, 2, 25. Negli altri epigrammi si fa invece solo genericamente riferimento a una selva, senza indicazioni geografiche precise, ad eccezione che nell'epigramma 6.220 di Dioscoride, dove si dice che il Gallo cui sarebbe occorsa questa vicenda si stava dirigendo dalla frigia Pessinunte verso Sardi: anche in questo caso l'ambientazione dell'episodio risulta dunque in Asia Minore, e non nel contesto cretese usualmente ipotizzato in relazione al frammento varroniano.

<sup>176</sup> Per questo epigramma non era stata proposta un'identificazione alternativa con l'Ida cretese, ma piuttosto con Sardi, evidentemente per influsso dell'epigramma 6.220 di Dioscoride (vedi la nota precedente), cfr. Gow, Page 1965, 2, 25.

“l'autodidatta delle danze di Cibele”, τὸν ὄρχησιμῶν αὐτομαθῆ Κυβέλης. Il componimento si chiude con una dedica a Cibele da parte del Gallo scampato al pericolo: vv. 9-10 εἶσατο Ῥεῖη / θῆρα. Dovremo certo intendere che ciò che viene concretamente dedicato è un'immagine (se scolpita o dipinta è impossibile dirlo) della fiera rivelatasi sensibile ai ritmi sacri.

Gow e Page, proprio in base al confronto con il nostro frammento varroniano, hanno prospettato la possibilità che i cinque epigrammi dell'*Anthologia Palatina* fossero destinati a essere didascalie di uno o più dipinti raffiguranti probabilmente un particolare dell'episodio narrato (come sembrerebbe suggerire la chiusa dell'epigramma 6.218) e che avessero tutti una fonte comune a noi sconosciuta<sup>177</sup>. Se quindi anche in relazione al testo varroniano dobbiamo ipotizzare la medesima fonte, il teatro dell'azione dovrà, almeno genericamente, coincidere. Ritengo quindi più probabile identificare il monte Ida del frammento menippeo con il monte frigio sacro a Cibele, sul quale non meraviglia né la presenza di Galli né l'intervento salvifico della dea.

Nella versione probabilmente originaria del racconto, che sembrerebbe riverberata nell'epigramma di Antistio (6.237), Cibele stessa appare come l'ispiratrice dell'idea di percuotere il timpano che permette di mettere in fuga il leone (vv. 5-6). Nonostante la reinterpretazione “laica” operata da Varrone, che non fa menzione della dea, è evidente che questo racconto dovesse avere in origine una valenza religiosa: doveva essere uno degli episodi leggendari connessi al culto della Grande Madre e intesi a mostrare il potere da questa esercitato anche sulle fiere più feroci. Mi sembrerebbe quindi estremamente probabile che questo racconto miracoloso dovesse ambientarsi non a Creta, ma nella terra di Cibele, cioè in Frigia<sup>178</sup>.

Considero quindi da respingere l'identificazione cretese del monte Ida proposta da Cichorius. Tanto più che dal passo di Solino ricaviamo sola-

<sup>177</sup> Vedi Gow, Page 1965, 2, 25 (commento all'epigramma 6.218). Un'interpretazione diversa di questo ciclo di epigrammi della *Anthologia Palatina* è stata proposta da Fedeli 1981, 247-256, che ha stabilito un confronto con il carme 63 di Catullo, in cui compare ancora una volta l'accostamento tra un *famulus* di Cibele e un leone. Lo studioso in particolare ha sottolineato una serie di analogie riscontrabili tra l'epigramma 6.219 di Antipatro e l'episodio del leone nel carme catulliano ipotizzando una fonte comune, forse addirittura callimachea. Secondo lo studioso, il modello ellenistico sarebbe stato innovato nel finale dai poeti epigrammatici, che avrebbero eliminato l'originaria sottomissione del Gallo al leone, emblema di una sua totale consacrazione a Cibele (mantenuta nel finale dell'*Attis*), operando così “una raffinata *Umkehrung*, nel solco della più pura tradizione dell'alessandrismo”. Il carme catulliano sembra però presentare interessanti riscontri testuali non solo con l'epigramma 6.219, come puntualmente notato da Fedeli, ma anche con l'epigramma 6.220 (vedi Gow, Page 1965, 2, 246-248). Ipotizzerei quindi in Catullo un'opera da una parte di “contaminazione” dotta di questi modelli epigrammatici, e dall'altra di parziale innovazione del finale dell'episodio, così da renderlo più conforme al sentimento di trepida inquietudine e di sacro orrore espresso nella chiusa del componimento. Se infatti nel ciclo epigrammatico e in Varrone i suoni rituali per Cibele, e quindi Cibele, hanno potere sul leone, lo domano e lo rendono asservito alla dea, Catullo ci presenta un leone divenuto strumento (soggiogatore) della dea stessa.

<sup>178</sup> Non ritengo convincenti le argomentazioni di Cèbe 9, 1517-1518 circa l'importanza del culto di Rea-Cibele a Creta.

mente che Varrone in una sua opera notava come la tomba di Zeus a Creta fosse ancora oggetto di visite, e non che facesse cenno a una sua personale visita, né a una sua presenza *in loco*.

Vorrei proporre in realtà una lettura diversa di questo frammento, partendo dalla traduzione proposta da Werner Krenkel, che riferisce la determinazione di luogo *ad Idam* (poi ripresa e specificata dall'ablativo *eo loco* e dalla relativa che segue) al termine *leonis* piuttosto che a *simulacrum*<sup>179</sup>. Così inteso, a mio avviso il testo indicherebbe solo che il leone era ritratto nel quadro ambientale del monte Ida, e non che l'immagine del leone ammansito era anche fisicamente esposta sull'Ida, come ritiene Krenkel, allineandosi in questo al giudizio degli altri studiosi<sup>180</sup>. Penserei a una sorta di *pinax*, o di bassorilievo, raffigurante questa vicenda miracolosa che poteva forse far parte della decorazione del santuario della Grande Madre sul Palatino. Ma poteva anche trattarsi di una delle "scene sacre" intarsiate sui ricchi pettorali portati in processione dai Galli e dai sacerdoti di Cibele, e delle quali siamo a conoscenza grazie a fonti tanto letterarie<sup>181</sup> quanto iconografiche<sup>182</sup>.

L'interpretazione che propongo per il fr. 364 B. risolverebbe i problemi legati all'uso del verbo *video*: qualsiasi *civis Romanus* avrebbe potuto infatti rivolgere una domanda di questo tipo a un proprio concittadino in riferimento a un'immagine votiva consacrata presso il tempio palatino della Grande Madre (oppure portata in processione dai suoi sacerdoti durante le Megalesie), e raffigurante o un leone in una selva, o magari la scena del leone ammansito dal suono dei timpani percossi dai Galli. Si sarebbe trattato di un'esperienza alla portata di tutti. Il tono della domanda mi sembrerebbe di fatto implicare una certa notorietà del *simulacrum* evocato, ma non abbiamo altre testimonianze letterarie relative ad esso<sup>183</sup>: la "notorietà" della raffigurazione in questione poteva derivare semplicemente dalla sua presenza a Roma.

Il racconto del miracolo operato da un gruppo di Galli, riusciti ad ammansire un leone grazie al suono dei loro timpani, originariamente carico di valenze mistiche e religiose, sarebbe stato utilizzato, nel quadro di questa menippea varroniana, con una finalità laica: lo scopo del parlante sarebbe stato infatti di mostrare il potere della musica, e per questo motivo potreb-

<sup>179</sup> Krenkel 2, 658-659 "hast du nicht das Bild gesehen «Der Löwe am Ida», an der Stelle, wo ...".

<sup>180</sup> Vedi Krenkel 2, 659 "Das legt nahe, daß der Sprecher selbst an Ort und Stelle war und das Bild mit dem Löwen auf dem Ida-Gebirge persönlich gesehen hat. Varro ist dort gewesen, wie sich aus einer Bemerkung Varros bei Solin (11,6) ergibt".

<sup>181</sup> Vedi Plb. 21.37.5-6 παραγίνονται Γάλλοι παρ' Ἀττιδος καὶ Βαττάκου τῶν ἐκ Πεσσινοῦντος ἱερέων τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, ἔχοντες προσηθίδια καὶ τύπους ε D.H. 2.19.4 ἱεράται δὲ αὐτῆς ἀνὴρ Φρῦξ καὶ γυνὴ Φρυγία καὶ περιάγουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν οὗτοι μητραγυρτοῦντες, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος, τύπους τε περικείμενοι τοῖς στήθεσι.

<sup>182</sup> Vedi e.g. Vermaseren 1977, 249 pl. 140, 250 pl. 142, 258 pl. 150, 466 pl. 296.

<sup>183</sup> Se si escludono evidentemente i cinque epigrammi dell'*Anthologia Palatina* che ho menzionato e che sembrerebbero però riferirsi allo stesso soggetto piuttosto che alla stessa opera figurativa.

be non esser stata fatta esplicita menzione della Grande Madre. A differenza poi degli epigrammi greci che narrano lo stesso episodio, nel nostro frammento delle *Menippeae* il leone non fugge né cade in preda a un'estasi mistica: al contrario risulta ammansito dalla musica. Si potrebbe supporre che questa sia una deliberata innovazione di Varrone che, desideroso di mostrare la potenza civilizzatrice della musica, avrebbe per così dire trasferito il potere sedativo e ammaliatore usualmente attribuito alla cetra di Orfeo<sup>184</sup> ai barbari *tympana* dei *ministri* di Cibele. Questo spiegherebbe perché nel frammento varroniano non sia sottolineato, come d'uso, il carattere frenetico e assordante del suono dei timpani: la “metamorfofi orfica” dei tamburelli frigi risponderebbe evidentemente al fine di mostrare il potere psicagogico esercitato dalla musica in tutte le sue forme, anche le più “barbare”.

Probabilmente proprio perché questo è il fine che si propone il parlante, il tono complessivo del racconto appare privo della sarcastica ironia che usualmente nel mondo tanto greco che romano (e Varrone non fa eccezione, come abbiamo visto nelle *Eumenides*) connota i riferimenti ai *famuli* eunuchi di Cibele: i Galli, usualmente presentati come totalmente privi di virilità e pavidi<sup>185</sup>, in questo frammento non appaiono infatti provare il minimo timore alla vista del leone. Il parlante tende a mantenere uno stile medio nel racconto, evitando non solo riferimenti ironici all'effeminatezza dei Galli, ma anche attributi particolarmente coloriti nella connotazione del leone, che è semplicemente indicato come *quadrupes*<sup>186</sup>, mentre negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina* è definito in modo più enfatico come βουφάγος (6.217.4); πελώριος (6.218.3); ταυροφόνος (6.219.7) e ἀργαλέος<sup>187</sup> (6.237.4).

In questo passo, come nei frammenti della *Eumenides* analizzati in precedenza, il riferimento alla Grande Madre sarebbe dunque da connettere alla presenza di questo dea, e del suo culto, a Roma. In esso assistiamo inoltre da una parte a una certa “laicizzazione” di un miracolo operato da Cibele e dall'altra a un'insolita rinuncia a qualsiasi connotazione ironica nei confronti dei Galli che ne sono i protagonisti. Non possiamo però sapere se questa sobrietà non fosse poi destinata a offrire all'interlocutore l'occasione per una risposta mordace e irriverente nei confronti dei *famuli* della Grande Madre, e dei loro “barbari” strumenti musicali.

\*

<sup>184</sup> Cfr. e.g. Hor. *ars* 393-394 (*Orpheus dictus (...) lenire tigris rabidosque leones* (questo confronto è già proposto da Krenkel 2, 660).

<sup>185</sup> Cfr. e.g. Diosc. *AP* 6.220.7 (si parla del leone) ἀνδράσι δειμα / θαρσαλέοις, Γάλλοι δ' οὐδ' ὄνομαστὸν ἄχος.

<sup>186</sup> In base a questa specificazione si potrebbe forse ipotizzare che nel *simulacrum* in questione il leone non fosse invece raffigurato *quadrupes*, ma forse “danzante” su due zampe, rapito dal suono dei timpani.

<sup>187</sup> Questo è il testo tradito, emendato da Gow, *Page* 1968, 2, 145 in ῥιγαλέος.

Fr. 540 B.<sup>188</sup>, TESTAMENTUM - Περὶ διαθηκῶν (galliambi<sup>189</sup>)

sic ille puellus Veneris repente Adon  
cecidit cruentus olim

1 Adon *Mercerus* vadon *codd.* fato *Iunius* Adonis *Guyet*

così all'improvviso quel celebre fanciullino di Venere, Adone,  
cadde un giorno coperto di sangue.

*Adon*, congetturato da Mercier, è una forma di nominativo rara<sup>190</sup> (formata sul greco Ἄδων), da preferire qui alla forma latina corrente, *Adonis*, perché più vicina alla lezione tradita ma corrotta *vadon*, e perché compatibile, a differenza di *Adonis*, con la struttura galliambica che sembra riconoscibile nel passo; la sua eccezionalità potrebbe averne favorito la corruzione. D'altra parte l'espressione *puellus Veneris*, "fanciullino di Venere", e la menzione di una sanguinosa morte prematura rendono altamente probabile un riferimento a Adone in questo passo.

Il diminutivo *puellus*, derivato da *puer*<sup>191</sup>, è a sua volta piuttosto raro, anche se ricorre in altri tre frammenti menippeï<sup>192</sup>. Si tratta di un diminutivo di uso arcaico<sup>193</sup>, che si trova quasi solo in testi di stile basso-quotidiano<sup>194</sup>: Plauto, Lucilio e appunto le *Menippeae* di Varrone, che rappresentano l'unica testimonianza di età tardo-repubblicana; successivamente ritorna solo in Apuleio. Il suo utilizzo in questo passo mira a sottolineare pateticamente la tenera età del fanciullo e di conseguenza la particolare acerbità della sua morte, evidenziata anche dall'avverbio *repente*, che ne mette in risalto il carattere improvviso e inatteso. Parallelamente la posizione di forte rilievo del predicativo *cruentus*, che segue il perfetto *cecidit*, connota tragicamente la scomparsa del fanciullo come una morte violenta.

Questo frammento appare caratterizzato da un tono particolarmente accorato<sup>195</sup>. La ricercata disposizione dei termini svela progressivamente, in modo sempre più tragicamente chiaro, la cruenta scena di morte descritta. Prima viene introdotto il protagonista, del quale non viene però indicato il nome, ma solo la tenera età e il legame con Venere. Poi si fa riferimento a un

<sup>188</sup> Non. p. 158.13: 'puellos' pueros. Varro Testamento, Περὶ διαθηκῶν.

<sup>189</sup> Si tratta di due galliambi incompleti: il primo per la caduta di una sillaba lunga o di due brevi all'interno del primo emistichio e il secondo per la perdita di tutto il secondo emistichio.

<sup>190</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *Adonis*, 1, 804.

<sup>191</sup> Cfr. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s.v. *puer*, 543 e *TbLL*, s.v. *puellus*, 10.2, 2504.

<sup>192</sup> Cfr. Varro *Men.* fr. 19, 285 e 485 B.

<sup>193</sup> Cfr. in particolare Suet. *Cal.* 8.3 (che riporta un'opinione di Plinio il Vecchio) *quod antiqui etiam puellas pueras, sicut et pueros puellos dictitant.*

<sup>194</sup> L'unica, notevole, eccezione è rappresentata dalla presenza di questo diminutivo negli *Annali* di Ennio (v. 221 V.<sup>2</sup>).

<sup>195</sup> Non concordo con Cèbe 12, 2022 che afferma di non rilevare alcuna emozione in questa rapida commemorazione della vicenda mitica.

evento inatteso e improvviso, e solo dopo la rivelazione della sua identità si chiarisce cosa gli sia accaduto, viene cioè ricordata la sua tragica fine (*cecidit cruentus*).

Non ritengo opportuna l'integrazione <vir> che Krenkel propone di inserire davanti a *puellus*, sostenendo che Adone al momento della morte non era più un fanciullino, ma un giovane uomo<sup>196</sup>. Si può infatti citare un passo di Lattanzio che, nell'intento di mostrare la riprovevole *obscentitas* di Venere, elenca i vari amanti divini e umani dai quali la dea aveva avuto dei figli, concludendo: *inst. 1.17.9 ex Adonio quidem nullum potuit, quod etiamtum puer ab apro ictus occisus est*. Evidentemente quindi accanto a un'immagine adolescenziale di questa figura ne circolava anche una più prettamente puerile, coerente quindi con la sua definizione di *puellus Veneris* del nostro frammento.

Trattandosi di galliambi, è inevitabile interrogarsi sull'opportunità di tentare anche in relazione a questo passo un collegamento con il culto cibeleico: a questo proposito il parere degli studiosi si divide e se da una parte Cèbe<sup>197</sup> afferma che l'uso dei galliambi non comporta necessariamente un legame con la figura della *Mater Magna*, Krenkel ritiene invece che questo legame sia indubbio, anche se poi nel suo commento di fatto non avanza ipotesi più precise al riguardo<sup>198</sup>.

L'incipit di questo passo, *sic ille puellus ...*, sembrerebbe presentare la cruenta morte *ante diem* di Adone come termine di paragone rispetto a un antecedente che ignoriamo, ma che doveva presumibilmente concernere a sua volta un evento luttuoso e, con ogni probabilità, improvviso e inaspettato. Come è stato giustamente notato da Havet<sup>199</sup>, la figura del paredro di Cibele, Attis, presenta indubbi elementi di contatto con quella del giovane amante di Venere<sup>200</sup>: entrambi i giovinetti sono infatti accomunati dalla loro tenera età e dall'amore di una potente dea che in modo volontario (nel caso di Cibele) o involontario (nel caso di Venere) risulta causa della loro morte<sup>201</sup>. Come diremo tra breve, Attis e Adone sono spesso associati in testi letterari latini e greci. In Varrone la fine prematura di Adone, del *puellus Veneris*, poteva forse essere paragonata all'altrettanto prematura, improvvisa e

<sup>196</sup> Krenkel 3, 1062-1064, che traduce il sintagma *vir puellus* "Teenager-Mann".

<sup>197</sup> Cèbe 12, 2022, che riprende una posizione già di Woytek 1986, 351.

<sup>198</sup> Krenkel 3, 1063 si limita infatti a notare: "wenn Varro Galliamben verwendete, dann schrieb er über den Kult der Kybele-Priester. So gehen in Frg. 540 Form und Inhalt zusammen und weisen in dieselbe Richtung".

<sup>199</sup> Vedi Havet 1882, 60-61.

<sup>200</sup> Cfr. al riguardo anche Decharme, in *DA*, s.v. *Cybele*, 1.2 (1887), 1681-1682.

<sup>201</sup> Peraltro, in una versione della leggenda di Attis riportata da Ermesianatte di Colofone (cfr. Paus. 7.17.9), la morte del giovinetto appare provocata, proprio come quella di Adone, da un cinghiale (nel caso specifico inviato da Zeus, geloso della venerazione di cui il giovane godeva in Lidia, dove aveva introdotto il culto cibeleico).

cruenta morte di Attis a seguito della sua auto-evirazione<sup>202</sup>.

Per un'associazione di Attis e di Adone, cfr. Theoc. 20.35-40 (Κύπρις τὸν Ἄδωνιν / ἐν δρυμοῖσι φίλασε καὶ ἐν δρυμοῖσι ἐκλαύσεν; / (...) / καὶ τὴν Ῥέα, κλαίεις τὸν βωκόλον (con assimilazione sincretistica di Rea a Cibele); Apul. met. 8.25 *mater <Idaea> cum <suo Attide et cum>*<sup>203</sup> *suo Adone Venus*; Serv. Aen. 7.761 *Virbius est numen coniunctum Dianae, ut matri deum Attis, Minervae Erichthonius, Veneri Adonis*. Presentano invece un'assimilazione di queste due figure: Plu. Sert. 1.4 (dove si parla di due Attis, ma con chiaro riferimento, nel primo caso, alla figura di Adone) *δυεῖν Ἄττεων γενομένων ἐμφανῶν, τοῦ μὲν Σύρου, τοῦ δ' Ἀρκάδος, ἐκάτερος ὑπὸ συδὸς ἀπόλετο*; Socr. Hist. eccl. 3.23 Ἄττιν ἰλάσκεσθε, θεὸν μέγαν, ἀγνὸν· Ἄδωνιν e soprattutto Hippol. Haer. 5.9.8 (che riporta parte di un inno in onore di Attis intonato dagli iniziati al suo culto misterico) *σὲ (sc. Ἄττιν) κα-/λοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπλόητον Ἄ-/δωνιν*. Riterrei quindi verisimile che in questo frammento varroniano potessero essere dei Galli a paragonare la crudele morte di Attis a quella di Adone: entrambi giovinetti mortali; entrambi amati da una dea; entrambi vittime di un crudele destino di morte prematura.

Secondo un'ipotesi prospettata da Lucian Mueller<sup>204</sup>, il tono patetico e accorato di questo frammento potrebbe far pensare a un lamento funebre per Attis intonato dai Galli nel metro loro proprio: in esso i *famuli* di Cibele avrebbero constatato la triste sorte che accomunava gli *amasiones dearum*. Si potrebbe quindi ipotizzare che nella satira *Testamentum* Varrone riproducesse, almeno in parte, uno dei lamenti funebri per Attis che i Galli levavano in marzo, nelle giornate destinate a commemorare la morte prematura del dio<sup>205</sup>. Per l'epoca imperiale sappiamo che nel ciclo dei riti di marzo con la cerimonia dell'*arbor intrat* (il 22 marzo) veniva rievocata la morte del padre di Cibele attraverso il trasporto in processione di un tronco di pino con la sua effigie all'interno del tempio palatino della *Mater Magna*. L'analisi dei frammenti menippeï sembrerebbe quindi suggerire, ancora una volta, l'esistenza, già in epoca tardo-repubblicana, di parte almeno dei riti di marzo

<sup>202</sup> Così ipotizza Havet 1882, 60-61, che interviene però in modo molto forte sul testo, correggendo il tradito *repente in apri dente*, secondo una congettura avanzata da Carrion: *sic ille* (sc. Attis), [ap]ri puellus *Veneris dente u[el] Adon, / cecidit cruentus olim*.

<sup>203</sup> Si tratta di un'integrazione di Kronenberg generalmente accolta dagli editori più recenti.

<sup>204</sup> L. Mueller 1894<sup>2</sup>, 109.

<sup>205</sup> Adattando al latino un originale verisimilmente greco, poiché, come abbiamo detto, questa era la lingua liturgica che anche a Roma sembra fosse usata dai Galli per i loro inni, cfr. Serv. georg. 2.394 (cit. supra p. 43 n. 63). Varie sono le testimonianze sul carattere prevalentemente luttuoso dei riti di marzo in onore di Attis: vedi Sen. Ag. 686-690 *non si molles comitata viros / tristis laceret brachia tecum / quae turritae turba parenti / pectora rauco concita buxo / ferit ut Phrygium lugeat Attin*; Suet. Otho 8.3 *die quo cultores deum matris lamentari et plangere incipiunt*; Firm. err. 22.1 *per numeros digestis fletibus plangitur* e Iul. 5.168c Ἄττιδος αἱ θρηνοῦμεναι τέως φύγαι. Per maggiori dettagli, oltre a Graillot 1912, 121-130, vedi Fasce 1978, 37-58 e Beard 1994, 171-172.

legati alla figura di Attis ufficialmente attestati a Roma, come abbiamo detto, solo a partire dall'età di Claudio.

Per quanto le condizioni gravemente frammentarie del testo lo permettano, sarebbe opportuno interrogarsi sul ruolo che potrebbe aver avuto un frammento connesso al culto cibeleo nell'ambito di una menippea intitolata *Testamentum* - Περὶ διαθηκῶν. Come proposto ancora da Mueller, l'autore potrebbe aver citato parte almeno di un lamento funebre dei Galli in onore di Attis nell'ambito di un discorso di carattere più generale sulle morti premature e improvvise (come quelle appunto di Attis e di Adone) e perciò tipicamente prive di testamento. Purtroppo però questa menippea è particolarmente difficile da ricostruire a causa della scarsità dei frammenti superstiti e nessuno degli altri tre passi conservati (fr. 541-543 B.) può essere adottato a conforto di un'ipotesi di questo tipo.

A differenza che nelle *Eumenides*, in questo passo, come nel fr. 364 B., l'impossibilità di ricostruire, per quanto sommariamente, il contesto di riferimento ci impedisce di sapere se il riferimento ai Galli e al culto cibeleo fosse ironicamente polemico o meno.

\*

Fr. 79 B.<sup>206</sup>, *CYCNUS* - Περὶ ταφῆς (galliambo)

tua templa ad alta fani properans citus itere

fani *codd.* †fani† *Astbury* phani *Bentinus* Phani *Popma*

affrettandomi (o affrettandosi) rapido per strada verso il tuo alto  
tempio del santuario.

Mantenendo il testo tradito, il genitivo *fani* può essere considerato o come un *genitivus inhaerentiae* (o *identitatis*) in relazione a *templa*, oppure come un genitivo indicante la destinazione in relazione a *itere*. Nel primo caso, *fanum* sarebbe da interpretare come sinonimo di *templa* e avremmo quindi un effetto di accumulo ottenuto attraverso la combinazione di due termini di significato affine<sup>207</sup>. L'uso del *genitivus inhaerentiae*, diffuso maggiormente nel latino tardo, è attestato anche in epoca anteriore in espressioni come *mens animi*<sup>208</sup>, *formae species* o *figura*<sup>209</sup>, *temporis aetas*<sup>210</sup>, derivando dalla tendenza alla ridondanza a fini espressivi tipica della lingua parlata, poi pas-

<sup>206</sup> Non. p. 485.3: 'iteris' positum pro itineris. Et quidem recte, ab eo quod iter iteris facit, itiner itineris. (...) Varro *Cycno* - Περὶ ταφῆς.

<sup>207</sup> Così interpretano Della Corte 164; Dal Santo 1976, 452-453; Deschamps 1976, 2, 23 e Krenkel 1, 131. Bolisani 49 ritiene invece che sia qui presente piuttosto la figura del καθ' ὅλον καὶ μέρος e propone un confronto con Verg. *Aen.* 2.404 a templo (...) adytisque che non presenta però un costruito col genitivo.

<sup>208</sup> Cfr. Plaut. *Cist.* 210, *Epid.* 530; Lucr. 4.758, 5.149, 6.1183; Catull. 65.4.

<sup>209</sup> Cfr. Cic. *nat. deor.* 1.90; Lucr. 2.490, 4.69.

<sup>210</sup> Cfr. Tib. 1.8.47; Prop. 1.4.7, 1.7.8; Ov. *fast.* 1.151, *met.* 15.835.

sata, per lo più come coloritura arcaizzante, nella lingua letteraria<sup>211</sup>.

Di Buecheler è invece la proposta di collegare *fani* a *itere* interpretandolo non come “tempio”, ma come “area sacra”, secondo l’accezione originaria del termine<sup>212</sup>. Si possono infatti citare vari esempi di *iter* con il genitivo esprime la destinazione<sup>213</sup>. Il nesso verrebbe quindi a significare: “per la strada dell’area sacra”, e l’effetto pleonastico dell’espressione risulterebbe così fortemente smorzato.

Una considerazione che si può forse avanzare a favore del nesso *templa fani* è che, come ho detto, l’uso del *genitivus inhaerentiae* deriva da un’esigenza di espressività propria della *Umgangssprache* e nelle *Menippeae* non sono certo infrequenti le concessioni al *sermo cotidianus*. In questo stesso frammento anche l’uso dell’aggettivo *citus* in luogo dell’avverbio *cito* si può forse interpretare in tal senso<sup>214</sup>. Inoltre, l’unione di *templa* con *fani* potrebbe richiamare anche la tendenza alla ripetizione e alla sovrabbondanza espressiva tipiche del linguaggio rituale. Una ricerca di accumulo enfatico di termini semanticamente affini sembrerebbe confermata, in questo breve passo, anche dall’accostamento di *properans* e *citus*, volto a sottolineare l’urgenza dell’azione, mentre il pleonismo *templa fani* metterebbe in rilievo l’augusta solennità della destinazione.

L’allusione a un contesto sacrale e il metro in cui è composto il frammento, il galliambo, consentono di ipotizzare che la *persona loquens* di questo frammento fosse un Gallo che, rivolgendosi a Cibele, avrebbe espresso in modo enfatico e sovraccarico l’ansia di raggiungere il suo alto tempio<sup>215</sup>. Questo passo potrebbe allora essere considerato come parte di un inno legato al culto cibeleico. A conforto di quest’ipotesi può essere addotto il confronto, sottolineato in tutti i commenti, con due versi del carne 63 di Catullo: il v. 12, *agite ite ad alta, Gallae, Cybebes nemora simul*, e il v. 30, *viridem citus adit Idam properante pede chorus*. Si tratta di versi che presentano due evidenti affinità con questo frammento: da una parte l’idea dell’ascesa verso un luogo sacro, tempio o bosco che sia, e dall’altra il motivo dell’eccitazione frenetica (espressa al v. 30 in termini quasi identici: *citus ... properante pede*). Mi sembrerebbe probabile che nei due testi fosse descritta in modo consimile la medesima frenesia legata al culto cibeleico. La differenza di “meta” tra il frammento varroniano, *ad templa*, e il v. 12 catulliano, *ad nemora*, deriverebbe ovviamente dalla diversità della loro ambientazione: mentre infatti il

<sup>211</sup> Vedi Hofmann, Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, 63-64 e 794-795 e Hofmann 1980, 228.

<sup>212</sup> Buecheler 1865, 425-426. La sua ipotesi è ripresa da Cèbe 3, 337.

<sup>213</sup> Vedi e.g. Verg. *Aen.* 2.387-388; Tac. *hist.* 1.86; Val. Fl. 1.793.

<sup>214</sup> Cfr. Woytek 1970, 69 e Deschamps 1976, 2, 420.

<sup>215</sup> Così interpretano Norden 1891, 298 e Krenkel 1, 131.

verso di Catullo allude alla boscosa Frigia, il frammento varroniano poteva far riferimento all'ascesa frenetica di un Gallo verso l'alto tempio della sua dea sul Palatino. Anche se la grave frammentarietà del testo non permette di escludere alcuna ipotesi, riterrei poco probabile qui, come è stato proposto, un riferimento in terza persona ad Attis "che si affretta verso il tempio della *Magna Mater*"<sup>216</sup>, perché in nessuna delle diverse versioni del mito ad esso connesso viene fatto specifico riferimento, credo, a un santuario.

Resta da interrogarsi sul ruolo che questo frammento in galliambi poteva rivestire in una satira intitolata *Cycnus*. Si tratta di una menippea che è impossibile tentare di ricostruire, dal momento che se ne conservano solamente tre frammenti, ma dal suo titolo, che alluderebbe al motivo proverbiale del "canto del cigno", e dal suo sottotitolo, Περὶ ταφῆς, si può dedurre che trattasse il tema del lutto e della sepoltura<sup>217</sup>. Come ipotizzato da Buecheler<sup>218</sup>, nell'ambito di una trattazione filosofica generale su questa tematica vi poteva essere un'allusione ai cerimoniali legati alla morte di Attis e al suo compianto funebre che facevano parte del ciclo dei rituali di marzo. Come nel caso dei frr. 131 e 132 B. delle *Eumenides* e del fr. 540 B. della satira *Testamentum*, qui Varrone riporterebbe, o farebbe almeno mostra di riportare, parte almeno di un inno in galliambi in onore del paredro di Cibele.

Accogliendo questa lettura, in tre diverse menippee si avrebbero dei riferimenti alle cerimonie di marzo legate ad Attis. Si tratta di testimonianze che, pur negli evidenti limiti imposti dal loro carattere frammentario, devono essere prese in considerazione all'interno del dibattito sull'esistenza, nella Roma di età repubblicana, di un culto in onore di Attis, certo non di carattere ufficiale, ma comunque codificato e soprattutto ben noto anche ai *cives Romani*, che pur dovevano esserne esclusi.

\*

Fr. 275 B.<sup>219</sup>, *MARCIPOR* (galliambo)

spatule eviravit omnes Veneri vaga pueros

spatule *Iunius* spatule *codd.* spatula *Mercerus*

la libidine volubile ha evirato a Venere tutti i fanciulli.

*Spatule*, congettura di *Iunius*<sup>220</sup>, deve essere interpretato come una latinizzazione del sostantivo greco σπατάλη, "la libidine, la mollezza". Si tratta

<sup>216</sup> Così Romano 1976, 505, che riprende un'ipotesi di L. Mueller 1894, 109 condivisa anche da Graillot 1912, 103. Adottano questa lettura anche Bolisani 49 e Dal Santo 1976, 453.

<sup>217</sup> Vedi Buecheler 1859, 408 e Cèbe 3, 334-336.

<sup>218</sup> Buecheler 1859, 408, seguito da Cèbe 3, 337-338.

<sup>219</sup> Non. p. 46.12: 'evirare' dicitur virilitatem amittere et effeminare. Varro Marcipore.

<sup>220</sup> Accolta anche da Della Corte 59; Krenkel 2, 484-485 e Astbury 47.

di un termine che fa altre due apparizioni nella letteratura latina: una in Petronio (23.3), dove ricorre il composto *spatalocinaedi*, e l'altra in Marziale (2.52.2), che presenta il nome proprio *Spatale*, un nome parlante (forse da etera?) per una donna oggetto dei lazzi del poeta e poco elegantemente definita *mammosa*.

Non ritengo difendibile la lezione dei codici *spatule*, termine considerato da una parte degli studiosi quale *hapax* derivato dal greco *σπατάλη* con un fenomeno di apofonia che sarebbe da interpretare come prova del carattere antico del prestito (cfr. *σκυτάλη*, “il bastone”, divenuto *scutula* in latino)<sup>221</sup>. Si avrebbe infatti qui una forma ibrida piuttosto strana: con apofonia antica, ma con desinenza greca tipica dei prestiti più recenti. Soprattutto mi sembrerebbe poco probabile che un termine di questo tipo potesse essere penetrato in latino già in una fase antica, dal momento che, com'è noto, usualmente i grecismi più antichi sono parole legate al mondo materiale, com'è appunto *scutula*, e non termini astratti. L'impiego di un grecismo per indicare la mollezza, la corruzione dei *boni mores* aviti, mi sembrerebbe piuttosto un *divertissement* colto mirante a creare un effetto di evocazione, dal momento che nessun termine sarebbe risultato più adatto di un grecismo per connotare il *pergraecari*.

Una diversa proposta interpretativa è stata avanzata da Havet che, accogliendo l'emendazione *spatula* proposta da Mercier, ha interpretato il termine come un riferimento ai frammenti di coccio con i quali sembra che i Galli si evirassero<sup>222</sup>. Ora, anche se tanto il metro quanto il riferimento all'evirazione sembrerebbero legittimare un'allusione ai Galli (che renderebbe evidente anche per questo galliambò il legame con il culto cibeleico), tuttavia l'assenza di paralleli che corroborino un'interpretazione di *spatula* come sinonimo di *testa* infirma a mio avviso quest'ipotesi, inducendomi in definitiva a rifiutarla.

Un'altra congettura che ha goduto di una certa fortuna, ma che non ritengo opportuna, è quella, avanzata da Bentinus, di leggere la sequenza *venerivaga* come un *hapax* che significherebbe letteralmente “mutevole in relazione a Venere (cioè ai rapporti d'amore)”<sup>223</sup>. Pur trattandosi di un aggettivo che sembrerebbe pertinente in relazione al sostantivo *spatale*, limite di questa lettura è il fatto che comporta la ricostruzione di un *hapax*.

Ritengo che il testo tradito sia accettabile anche senza dover postulare un

<sup>221</sup> Vedi Oehler 153-154; Riese 164; Deschamps 1976, 1, 218 e Cèbe 7, 1263.

<sup>222</sup> Havet 1884, 6-7. Accolgono questa correzione anche Buecheler 1865, 426-427; Lachmann 1848, 3; Bolisani 155; Dal Santo 1976, 457 e Romano 1976, 505.

<sup>223</sup> Adottano questa lettura Oehler 153; Mueller 1894<sup>2</sup>, 109; Bolisani 155 e Astbury 47. Anche Vahlen 19 e poi Riese 164 la accolgono, ma invertendo l'ordine dei termini e quindi antepoendo *pueros a venerivaga*. Lachmann 1848, 3 invece interviene sul testo tradito postulando un errore polare e ricostruendo un originario *venerifuga*.

neologismo varroniano se si considera *vaga*, “promiscua, mutevole”, quale attributo di *spatale* e se si interpreta *Veneri* come un *dativus incommodi*, “a detrimento di Venere”<sup>224</sup>. Pur trattandosi di un costrutto che presenta una certa durezza non mi sembra possibile interpretare diversamente questo dativo, dal momento che si parla propriamente di una castrazione (anche se metaforica) di *pueri*, e quindi di una loro irreparabile perdita ai piaceri di Venere.

Avremmo quindi in questo frammento una condanna moralistica della *débauche* che, in un quadro dalle tinte apocalittiche, sembrerebbe aver privato della loro naturale virilità tutti i fanciulli. Quest'interpretazione di carattere generale deve però essere messa in relazione con la particolare struttura metrica del frammento, cioè con il galliambo, metro usualmente connesso, come si è visto, con il culto cibeleico. Tanto più che a questo ambito sembra ricondurre anche la scelta del raro verbo *evirare*<sup>225</sup>, attestato per la prima volta in questo passo e in un altro galliambo più o meno contemporaneo, il v. 17 del carme 63 di Catullo, che presenta peraltro a sua volta un riferimento a Venere: *et corpus evirastis Veneris nimio odio*. Sia la scelta del metro che quella del verbo quasi “tecnico” *evirare* devono essere considerati dunque come due importanti elementi di richiamo all'ambito cibeleico. Tuttavia, anche se la perdita del contesto di riferimento invita sempre alla cautela, l'amara denuncia del fr. 275 B. mi sembrerebbe troppo generale per poter essere interpretata semplicemente come condanna della pratica dell'auto-evirazione dei Galli cui allude il verso catulliano: difficilmente questa avrebbe potuto essere sentita infatti come una reale minaccia per l'insieme dei *pueri Romani*<sup>226</sup>.

Se si interpreta *Veneri* come un dativo di svantaggio, significa che viene qui fatto riferimento a una *spatale* colpevole di rendere i giovani degli eunuchi sottraendoli a Venere, come dei novelli Galli consacrati a Cibebe. La denuncia moralistica del poeta sembrerebbe rivolta contro una lussuria sfrenata ed eccessiva che avrebbe comportato una perdita di virilità nei giovani romani che dovevano quindi apparire ai suoi occhi, metaforicamente, come degli eunuchi inatti a Venere, al pari dei *ministri* della *Mater Magna*<sup>227</sup>. Venere sarebbe qui evocata come emblema dell'amore che, portando alla procreazione, garantiva la sopravvivenza dello Stato. Secondo un luogo co-

<sup>224</sup> Così interpretano Havet 1884, 6; Deschamps 1976, 1, 357 e 2, 71 e Cèbe 7, 1266. Pensa invece ad un *dativus commodi* Dal Santo 1976, 457.

<sup>225</sup> Cfr. *Tbll.*, s.v. *eviro*, 5.1, 1044-1045.

<sup>226</sup> *Contra* Havet 1884, 6 e Mueller 1894<sup>2</sup>, 109, che vedono nel passo semplicemente un riferimento a questo rituale.

<sup>227</sup> Così interpreta il passo Cèbe 7, 1264, che cita come *loci paralleli* nelle *Menippeae* i fr. 44, 168, 205 e 236 B. nei quali il poeta condanna in termini consimili la perdita di virilità di quelli che dovrebbero essere i futuri *cives Romani*.

mune caro al moralismo satirico, la *débauche* cui si sarebbero libtrati i giovani romani li avrebbe a tal punto sfibrati da renderli insensibili, e inatti, all'accoppiamento volto alla generazione dei figli.

L'aggettivo *vagus* indicherebbe allora l'incostanza propria delle relazioni erotiche dei *pueri Romani*<sup>228</sup> e in questo senso lo metterei in parallelo con l'attributo *περίφοιτος*, "vagante", che nell'epigramma 28 di Callimaco caratterizza il tipo di *ἐρώμενος* promiscuo che il poeta, nella sua ricerca di purezza e unicità, afferma enfaticamente di rifiutare<sup>229</sup>.

Nel nostro frammento, la studiata disposizione dei termini, con la collocazione di *vaga* vicino a *Veneri*, mi sembrerebbe mettere particolarmente in risalto la contrapposizione tra la *vaga spatiale* condannata dal poeta e la *Venus* emblema qui, io credo, dell'amore "giusto". A differenza del celebre verso lucreziano, *volgīvagaque vagus Venere ante recentia cures*<sup>230</sup>, nel frammento varroniano non sarebbe infatti Venere a essere definita promiscua e incostante, ma la lussuria sfrenata dei *pueri Romani*, opposta e ostile a Venere.

L'enfasi sentenziosa della denuncia presente al fr. 275 B. porta a interrogarsi sul possibile ruolo di questo frammento all'interno della menippea *Marcipor* cui appartiene e che sembrerebbe svolgere il tema della corruzione dei *mores* nella Roma contemporanea<sup>231</sup>. Può forse risultare illuminante a questo proposito il confronto con un frammento appartenente alla satira *Lex Maenia* che presenta a sua volta un riferimento all'auto-castrazione, anche se reale e non figurata: fr. 235 B. *si qui patriam, maiorem parentem extinguit, in eo est culpa, quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut alioqui liberos <non> producit*<sup>232</sup>. Ipotizzerei infatti, a monte della polemica condotta nel *Marcipor* contro la perdita di virilità dei *cives* (o futuri *cives*) *Romani*, determinata da una *débauche* sfrenata, il timore che la decadenza dei costumi potesse portare a una crisi demografica tale da mettere a rischio l'esistenza stessa di Roma, o quanto meno la sua potenza e prosperità. Questa idea si trova espressa anche in un passaggio della *Pro Cluentio* di Cicerone, in

<sup>228</sup> Cfr. OLD, s.v. *vagus*, 2004-2005.

<sup>229</sup> Call. *Epigr.* 28.3 *μισέω καὶ περίφοιτον ἐρώμενον*.

<sup>230</sup> Lucr. 4.1071.

<sup>231</sup> Vedi Cèbe 7, 1230-1233. Prescindo qui volontariamente da ogni tentativo di ricostruzione della satira. La grande varietà tematica dei frammenti superstiti richiederebbe infatti un'analisi dettagliata dei singoli passi. L'unico frammento che mi limito a citare, perché tematicamente affine al 275 B., è il 282 B.: *dein inmittit virile veretrum. Ut flumen offendit buccam Volumnio*. Si tratta di un passo che presenta infatti una scena omoerotica di *fellatio* di cui appare protagonista un certo *Volumnio* (secondo una correzione proposta da Riccoboni rispetto alla lezione tradita *bolumnio*), da considerare con ogni probabilità un cittadino romano (cfr. Forcellini, *Onomasticon*, s.v. *Volumnio*, 6, 777). Potrebbe forse trattarsi di uno dei *pueri* inatti a Venere stigmatizzati nel nostro passo?

<sup>232</sup> *Alioqui* è congettura di Hoogstratanus, rispetto a *aliqua* / *aliqui* tradito e *non* è integrazione di Victorius.

cui viene ricordato il delitto capitale contro lo Stato, nel caso specifico non Roma ma Mileto, perpetrato da una donna che, in cambio di denaro, aveva accettato di abortire: 32 *memoria teneo Milesiam quandam mulierem, cum essem in Asia, quod ab heredibus [secundis] accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam; nec iniuria, quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae, designatum rei publicae civem sustulisset.*

Da questo punto di vista, il fr. 275 B. potrebbe essere messo in relazione anche con vari frammenti menippeï nei quali vengono esaltati il matrimonio e le virtù coniugali, ritenuti in pericolo nella corruzione della Roma contemporanea, cfr. e.g. fr. 167 B. *ego, unus scilicet antiquorum hominum, subductis superciliis dicam: γαμήσει ὁ νοῦν ἔχων* o fr. 482 B. *quid enim est quod homo masculus lubentius videre debeat bella uxore?*

A conforto di questa ipotesi di lettura del nostro frammento, proporrei infine un confronto con un passo del *De philosophia* di Varrone (fr. 2.17 Langenberg) citato da Agostino<sup>233</sup>: *pertinet quippe ad virtutis officium et vivere patriae et propter patriam filios procreare, quorum neutrum fieri potest sine corporis voluptate; nam sine illa nec cibus potusque sumitur, ut vivatur, nec concumbitur, ut generatio propagetur.* La *voluptas corporis* di questo brano, positiva perché necessaria per la sopravvivenza e per la procreazione, mi sembrerebbe assimilabile al ruolo positivo che deve essere attribuito, io credo, alla Venere, lucrezianamente *hominum divumque Voluptas*<sup>234</sup>, del fr. 275 B. come garante della perpetuazione della stirpe in contrapposizione alla *vaga spatiale* dei giovani debosciati romani, da questa resi inutili allo Stato come tanti Galli di Cibebe.

\*

Per concludere, nei frammenti a noi noti delle *Menippeae*, oltre al particolare rilievo che la Grande Madre sembra aver avuto nelle *Eumenides*, riferimenti al culto cibeleico sono presenti anche in altri quattro frammenti afferenti a quattro satire diverse. In base all'interpretazione che ne ho proposto, anche questi passi sarebbero da mettere in relazione, seppur in vario modo, con la presenza della Grande Madre e del suo culto, o meglio dei suoi due culti, a Roma. Il fr. 364 B. infatti, con il riferimento in esso presente all'immagine di un leone aggogato da un gruppo di Galli, sembrerebbe da connettere a uno degli *ἱεροὶ λόγοι* legati alla Grande Madre, che poteva essere ben noto a Roma perché rappresentato forse su uno dei *pinakes* destinati a ornare il tempio della dea sul Palatino. Diversamente i fr. 79 e 540 B., in

<sup>233</sup> Aug. *civ.* 19.1.

<sup>234</sup> Lucr. 1.1.

galliambi, potrebbero essere attribuiti, come i due frammenti in galliambi della satira *Eumenides*, a inni intonati dai Galli in onore di Attis durante i rituali di marzo.

Il fr. 275 B. invece, per quanto le sue ridottissime dimensioni ci permettano di dedurre, pur essendo in galliambi, non sembrerebbe ascrivibile a un inno in onore della Grande Madre o di Attis: il motivo cibeleico evocato dalla sua particolare struttura metrica e dall'uso del verbo tecnico *evirare* sembrerebbe infatti funzionale in esso a una tirata moralistica di più ampio respiro volta a denunciare l'impotenza dei giovani romani, ridotti allo stato (esecrabile) di Galli eunuchi da una lussuria sfrenata e senza limiti.

Questi frammenti sembrerebbero confermare una caratteristica peculiare delle testimonianze menippee relative alla Grande Madre, il fatto cioè che esse appaiono riflettere, se l'analisi che ne abbiamo data è giusta, la dualità caratteristica del culto cibeleico a Roma, presentando elementi tanto del culto ufficiale, *more Romano*, con riferimenti alle Megalesie e al santuario palatino della dea, quanto elementi del culto *more Phrygio*, non ufficiale e caratterizzato anche da rituali violenti, come quello dell'auto-evirazione. Dai frammenti menippeei sembrerebbe emergere con evidenza come i due volti della Grande Madre, la frigia Cibebe e la romana *Mater Magna*, fossero oggetto, nella Roma tardo-repubblicana, di un ben diverso approccio, e giudizio, da parte dell'élite al potere. Se Varrone non sembra disdegnare di ritrarsi, nelle *Eumenides*, come impegnato nel rituale cibeleico romano delle *mutitationes* (fr. 143 B.) né (forse) di far mostra, nella satira Ὅνοος λύρας, di conoscere bene il santuario palatino della *Mater Magna* e la sua decorazione (fr. 364 B.), al tempo stesso senza appello appare la sua condanna, sempre nelle *Eumenides*, nei confronti dell'*insanitas* dei rituali frigi (fr. 133 B.), così come categorico risulta nel *Marcipor* (fr. 275 B.) il rifiuto dei Galli assunti, nella loro condizione di eunuchi inatti a Venere, a paradigma antinomico della romanità.

### 1.3 Le Menippeae e l'Attis di Catullo

Tra l'*Attis* di Catullo e alcuni frammenti delle *Menippeae* di Varrone, come è risultato dalle pagine precedenti, sono riscontrabili delle rispondenze testuali sulle quali ritengo ora opportuno ritornare brevemente per tentare di mettere meglio a fuoco il rapporto tra questi due testi.

In particolare quattro frammenti varroniani appartenenti a tre diverse menippee, i fr. 79 (*Cycnus*), 131 e 133 (*Eumenides*), e 275 B. (*Marcipor*) possono essere confrontati con alcuni passi del carme 63 di Catullo. Si tratta di paralleli spesso già rilevati nei commenti alle *Menippeae* o, più raramente,

all'*Attis*<sup>235</sup>, ma le rispondenze testuali evidenziate non sono state sempre giudicate significative per stabilire un preciso rapporto di dipendenza tra queste opere. Talora infatti i punti di contatto son stati fatti risalire piuttosto a una fonte comune<sup>236</sup>. Né mi sembra che finora sia stato proposto un confronto sistematico dei passi pertinenti con l'obiettivo, forse non impossibile, di tentare di definire una cronologia relativa dei due testi<sup>237</sup>.

Riassumo qui di seguito le rispondenze che è possibile individuare tra questi versi, tutti galliambi a eccezione del fr. 133 B., in settenari giambici.

Il fr. 79 B. può essere confrontato con due versi catulliani, il v. 12 e il v. 30 che esprimono a loro volta una consimile idea di eccitazione frenetica:

Varro. *Men.* fr. 79 B.

tua templa ad alta fani properans citus itere

Catull. 63.12

agite ite ad alta, Gallae, Cybebes nemora simul

Catull. 63.30

viridem citus adit Idam properante pede chorus.

Al v. 12 ricorre il sintagma *ad alta* presente, in uguale posizione metrica, anche nel frammento varroniano, mentre al v. 30 è presente la stessa unione pleonastica del participio *properans* (in un caso diverso, ma nella stessa posizione all'interno del verso) e dell'aggettivo *citus*, in posizione metrica diversa<sup>238</sup>.

<sup>235</sup> Kroll 1980<sup>6</sup>, 129-140 nelle sue note di commento all'*Attis* cita vari confronti con i frammenti varroniani, ma senza espliciti riferimenti a un rapporto di dipendenza tra questi due testi. Fordyce 1961, 261-271 non rileva i paralleli testuali e si limita a sottolineare come le *Eumenides* di Varrone testimonino a loro volta il particolare interesse presente a Roma, nella tarda repubblica, nei confronti della figura di Cibele e del suo culto. Diversamente Morisi 1999 sottolinea accuratamente nelle sue note i paralleli varroniani, e li considera una fonte di ispirazione per i galliambi di Catullo, senza però fornire una giustificazione della presunzione di receniorità di questi ultimi.

<sup>236</sup> Così in particolare Cèbe 4, 639.

<sup>237</sup> Alfonsi 1945, 176; Pighi 1968, 430 e Dal Santo 1976, 450 ritengono che Varrone nelle *Menippeae* risenta in generale dell'influsso della poesia neoterica e citano a conferma il suo interesse per la sperimentazione sul galliambo, che egli avrebbe derivato da Catullo. Wilamowitz 1924, 293 afferma invece con forza, ma senza addurre alcuna motivazione specifica, la priorità cronologica delle *Menippeae*. Anche Romano 1976, 505 considera le *Menippeae* anteriori all'*Attis*, perché anteriori al 56 a.C., data del viaggio in Bitinia di Catullo al quale lo studioso ritiene opportuno collegare la genesi del carne 63. Per quanto riguarda la cronologia dell'*Attis*, non ritengo però necessario pensare a una datazione successiva al viaggio di Catullo in Bitinia: Cibele infatti era stata accolta come divinità nazionale romana e insieme ad essa si era stabilito a Roma anche il suo paredo eunuco, Attis. Un cittadino romano non doveva dunque necessariamente andare in Bitinia per entrare in contatto con il culto *more Phrygio* della dea, che doveva essere praticato a Roma, credo, anche in epoca repubblicana, per quanto in una dimensione privata e non ufficiale. Senza contare che, come è stato ben argomentato da Harder 2005, 72-74, nell'*Attis* è individuabile un'importante influenza di modelli greci.

<sup>238</sup> L'aggettivo *citus* ricorre nella stessa posizione metrica del fr. 79 B. al v. 42 del carne 63: *ibi Somnus excitam Attin fugiens citus abiit*.

Il fr. 131 B. e il v. 22 trattano entrambi dello stesso strumento musicale, il flauto frigio:

Varro *Men.* fr. 131 B.  
Phrygius per ossa cornus liquida canit anima  
 Catull. 63.22  
 tibicen ubi canit Phryx curvo grave calamo.

Da un punto di vista testuale si può notare come nei due passi ricorrano tanto il verbo *cano* quanto l'aggettivo *Phryx* / *Phrygius*, anche se in posizione metrica diversa<sup>239</sup>.

Per quanto riguarda il fr. 275 B., si possono indicare quali punti di contatto con il v. 17 di Catullo l'uso in entrambi del rarissimo verbo *evirare* e il riferimento a Venere:

Varro *Men.* fr. 275 B.  
 spatale eviravit omnes Veneri vaga pueros  
 Catull. 63.17  
 et corpus evirastis Veneris nimio odio.

È inoltre possibile rilevare che l'aggettivo *vagus* presente nel galliambo di Varrone, anche se non compare al v. 17, ha però un'alta frequenza nel carne catulliano, ricorrendo in sei versi e due volte nella stessa posizione metrica<sup>240</sup>.

Infine il fr. 133 B. (in settenari giambici) sembra una riformulazione in metro e linguaggio da commedia del patetico appello finale del carne catulliano:

Varro *Men.* fr. 133 B.  
apage in directum a domo nostra istam insanitatem  
 Catull. 63.92  
procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo.

L'idea di rifiuto, espressa nell'*Attis* attraverso l'avverbio *procul* (*a mea domo*), nel frammento varroniano è resa in modo ridondante e viscerale attraverso la combinazione dell'interiezione *apage* e dell'imprecazione *in directum* (*a domo nostra*). L'oggetto di repulsione e di rifiuto è lo stesso in entrambi i casi: la follia del culto cibeleico, indicata con il termine *furor* in Catullo e *insanitas* in Varrone.

<sup>239</sup> Presentano invece l'aggettivo *Phrygius* in posizione incipitaria altri due galliambi del carne 63: il v. 2 *Phrygium ut nemus citato cupide pede tetigit* e il v. 20 *Phrygiam ad domum Cybebes, Phrygia ad nemora deae*.

<sup>240</sup> Cfr. Catull. 63.4 *stimulatus ibi furenti rabie, vagus animis* e 13 *simul ite, Dindymenae dominae vaga pecora*.

Ancora, lo schema metrico dei fr. 79, 131, 132.3 e 275 B. coincide con lo schema più frequente dei galliambi catulliani:  $\cup\cup\cup, \cup\cup\cup\cup\cup, \cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup$ .

Se queste rispondenze testuali e metriche rendono a mio avviso probabile un rapporto di dipendenza tra i frammenti menippeï di Varrone e il carme 63 di Catullo, resta senza dubbio la difficoltà di stabilire quale dei due testi debba essere considerato cronologicamente anteriore per l'incerta datazione tanto delle *Menippeae* quanto dell'*Attis*.

Sulla base degli elementi in nostro possesso si può però ipotizzare, credo, una priorità cronologica dell'*Attis* su parte almeno delle *Menippeae*, che sarebbero state debitorie alla sperimentazione catulliana sul galliambo in diversi passi connessi al culto cibeleico. Mi sembrerebbe infatti più verisimile supporre che Varrone, inserendo dei galliambi nelle sue satire, si sia ispirato a un unico carme in galliambi di Catullo, stabilendo esplicitamente con esso un rapporto di *imitatio/aemulatio*, piuttosto che ipotizzare che quest'ultimo, nel comporre il suo *Attis*, si sia ricordato di alcuni galliambi varroniani disseminati in (almeno) tre diverse satire polimetriche.

Riconsiderandoli quindi in questa prospettiva, il fr. 79 B. potrebbe essere visto come una fusione, per così dire, dei vv. 12 e 30 dell'*Attis*. Il fr. 131 B. alluderebbe al v. 22 di Catullo, ma giocando a stravolgere ironicamente, proponendo il punto di vista dei Galli, la *communis opinio* relativa al suono rauco del flauto frigio, in esso descritto invece come "limpido", *liquida anima*. Il fr. 133 B. si potrebbe leggere come una riproposizione in termini enfaticamente burleschi della patetica allocuzione finale di Catullo, posta, nelle *Eumenides*, a conclusione dell'"episodio di Cibele". In quest'ultimo caso la scelta varroniana di alludere alla celebre chiusa del carme 63, ma in un metro e in un linguaggio da commedia, mi sembrerebbe emblematica della diversa finalità che questi si proponeva nella trattazione dello stesso tema. Mentre i versi conclusivi di Catullo esprimono infatti un sentimento, per così dire, di sacro orrore nei confronti del culto cibeleico e dei suoi cruenti rituali, in Varrone la virulenza dell'esclamazione finale manifesterebbe piuttosto in forma violenta il ribrezzo del poeta dinanzi allo spettacolo "osceno" dei Galli in delirio e la sua ferma condanna del culto *more Phrygio* di Cibele.

Nella prospettiva di una recenziarietà dei galliambi varroniani, mi sembra particolarmente significativo il confronto tra il fr. 275 B. delle *Menippeae* e il v. 17 dell'*Attis*. In una condanna di carattere generale della depravata lussuria delle nuove generazioni di *cives Romani*, Varrone avrebbe richiamato infatti con raffinata tecnica allusiva Catullo per denunciare implicitamente come la *spatiale* avesse ridotto ormai tutti i giovani Romani a miserevoli *Gallae* inatte a Venere, come i compagni di Attis castratisi *Veneris nimio odio*. Accettando questa interpretazione, avremmo un caso per noi unico nella letteratura latina: nel fr. 275 B. l'uso del galliambo non sarebbe stato

infatti determinato da un suo particolare inquadramento all'interno di un contesto cibeleo, ma sarebbe stato piuttosto funzionale, insieme al verbo *evirare*, a evocare indirettamente il culto frigio della Grande Madre con i suoi sanguinosi rituali. E tra questi in particolare quello che doveva suscitare principalmente l'orrore e il turbamento dei Romani: l'auto-evirazione dei Galli, la loro volontaria rinuncia alla virilità in onore della loro dea. Si tratta di un elemento, questo, che mi sembrerebbe offrire un'ulteriore conferma della posteriorità dei galliambi varroniani rispetto a quelli di Catullo. Riterrei infatti più probabile che un galliambo usato nell'*Attis* catulliano nel suo appropriato contesto tematico e rituale possa esser stato oggetto di una "sorprendente" ripresa con *variatio* da parte di Varrone, nell'ambito di una polemica moralistica di carattere generale sulla mollezza dei costumi dei giovani Romani priva di espliciti riferimenti al culto cibeleo, che non il contrario.



## Capitolo 2

### Cibele nelle *Antiquitates rerum divinarum* *Tellurem dicunt Matrem Magnam*

Varrone doveva trattare della Grande Madre anche nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*. Dei tre “frammenti cibelici” ad esso ascrivibili, due (i fr. 267 e 268 C.) presentano un’identificazione della *Mater Magna* con *Tellus*, una degli dei *praecipui atque selecti* ai quali era dedicato questo libro, l’ultimo dell’opera<sup>1</sup>. Il terzo passo fa invece riferimento all’epiteto *domina* caratteristico della dea (fr. 269 C.).

\*

La prima testimonianza, conservataci da Agostino<sup>2</sup>, presenta una dettagliata interpretazione allegorica in chiave, direi, cosmico-rurale della figura della Grande Madre e dei caratteri principali del suo culto, volta a suffragare la sua assimilazione a *Tellus*.

Fr. 267 C.<sup>3</sup>

eandem (sc. Tellurem) dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae: quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur circa eam, cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Quod Gallos huic deae ut servirent, fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, [inquit], qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et aeris crepitus in colendo agro qui fiunt significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem [inquit] adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant, nullum genus esse terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat.

2-3 sedens fingatur Zoega sedes fingatur codd. 7 aeris Kukula eius rei codd.

8 fiunt Haupt fit codd.

<sup>1</sup> Cfr. Aug. *civ.* 7.1 *fieri enim potest, ut saltem deos selectos atque praecipuos, quos Varro volumine complexus est ultimo (...) quisquam colendos (...) opinetur*; 7.2 (= Varro *div.* 16 fr. 229 C.) *hos (...) deos selectos (...): Ianum, Iovem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Minervam, Venerem, Vestam*.

<sup>2</sup> Questo frammento, come il successivo, è derivato dal VII libro del *De civitate Dei*: sull’opportunità di una loro attribuzione al XVI libro delle *Antiquitates divinae* vedi Agahd 1898, 24-30 (e 213-214) e Cardauns 1, 108-109.

<sup>3</sup> Aug. *civ.* 7.24.

quella stessa (sc. la Terra) la dicono Grande Madre; il fatto che ha il timpano, indica che essa è il disco della terra; il fatto che ha torri sulla testa, indica le città; il fatto che la si rappresenta seduta mentre tutto si muove attorno a lei, indica che essa stessa non si muove. Il fatto che posero dei Galli al servizio di questa dea, indica che è opportuno che coloro che sono privi del seme seguano la terra, giacché in essa si trova tutto. Con il fatto che si agitano presso di essa, [dice,] si insegna che coloro che coltivano la terra non devono stare fermi: vi è infatti sempre qualcosa da fare. Il suono dei cembali indica lo strepito degli strumenti di ferro adoperati e delle mani e del bronzo che si verifica nella coltivazione dei campi; per questo di bronzo, perché gli antichi la coltivavano con il bronzo, prima che fosse stato scoperto il ferro. Associano un leone libero e mansueto [, dice,] per mostrare che non vi è alcun tipo di terra tanto remota e tanto fieramente selvaggia che non sia opportuno che venga domata e coltivata.

Questa complessa lettura allegorica della figura di Cibele non è l'unica a noi nota in ambito romano. Anche Lucrezio infatti in un celebre *excursus* del libro II del *De rerum natura* (vv. 598-660) e Servio in una nota del suo commento al libro III dell'*Eneide* (v. 113) presentano la stessa identificazione della *Mater Magna* con *Tellus* che, come ha sottolineato Ruurd R. Nauta<sup>4</sup>, è attestata anche in un passo di Svetonio in cui, a proposito della fama di effeminato del giovane Ottaviano, viene citato un aneddoto secondo cui a uno spettacolo teatrale il pubblico avrebbe interpretato come riferito in modo del tutto calzante a lui, alla sua effeminatezza e al suo potere assoluto, un verso su un Gallo di Cibele che *orbem digito temperat* in quanto fa risuonare il timpano: *Aug. 68.1 populus quondam universus ludorum die et accepit in contumeliam eius et adsensu maximo conprobavit versum in scaena pronuntiatum de Gallo Matris Deum tympanizante: "videsne ut cinaedus orbem digito temperat?"*. Se il pubblico popolare di uno spettacolo teatrale poteva interpretare in questo modo una tale battuta, basata sul doppio senso del termine *orbis* (al contempo "terra" e "disco, cembalo"), se ne deve dedurre che l'interpretazione allegorica di Cibele come figura della Terra doveva essere molto diffusa a Roma, e a tutti i livelli sociali, negli ultimi anni della repubblica.

La sovrapposizione tra le figure della Grande Madre frigia e dell'indigena *Tellus* potrebbe essersi gradualmente sviluppata in modo autonomo a livello popolare<sup>5</sup>, ma altrettanto non può essere evidentemente avvenuto per le complesse spiegazioni allegoriche degli attributi della dea e del suo cerimoniale riportate da Varrone, Lucrezio e Servio, che testimoniano invece un più sistematico sforzo di "incivilimento" di Cibele, destinato a giustificare, anche agli occhi degli strati più alti e dotti della società, la presenza nell'augusto

<sup>4</sup> Nauta 2005, 102-103.

<sup>5</sup> Cfr. Graillot 1912, 70-71. In relazione soprattutto al mondo greco, dove l'identificazione con Rea è antica, cfr. Borgeaud 1996, 36-39 e Roller 1999, 169-182.

pantheon romano di una divinità dai caratteri irriducibilmente barbari<sup>6</sup>.

Stabilendo un confronto tra le letture allegoriche dei rituali cibeleici che si trovano in questi tre autori si possono notare delle affinità, anche a livello testuale, nelle spiegazioni fornite da Servio e da Lucrezio. La lettura “rurale” proposta da Varrone risulta invece più autonoma, e probabilmente più romana, ma ritornerò tra breve su questo punto. In Lucrezio e in Servio l’identificazione della Grande Madre con la Terra è connessa, innanzitutto, con la sua raffigurazione alla guida di un carro condotto da leoni, interpretata come emblema del fatto che la Terra sta sospesa nell’aria: cfr. Lucr. 2.600-604 *hanc* (sc. *Matrem Magnam*) *veteres Graium docti cecinere poetae / < ... >*<sup>7</sup> */ sedibus in curru biugos agitare leones, / aeris in spatio magnam pendere docentes / tellurem neque posse in terra sistere terram* e Serv. *Aen.* 3.113 *ideo autem Mater deum curru vehi dicitur, quia ipsa est terra, quae pendet in aere: ideo sustinetur rotis, quia mundus rotatur et volubilis est*. Varrone invece, almeno a quanto ci è attestato da Agostino, non allude all’iconografia tradizionale della dea, ma come primo elemento a conforto dell’identità della Grande Madre con *Tellus* cita uno dei suoi attributi, il timpano, considerato, come abbiamo visto, figura dell’orbe terrestre: *quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae*.

Sia in Lucrezio che in Servio il riferimento successivo è alla simbologia relativa ai leoni aggiogati al carro della dea, ritenuti simbolo della *pietas* che ogni figlio deve mostrare nei confronti dei propri genitori: cfr. Lucr. 2.604-605 *adiunxere feras, quia quamvis effera proles / officiis debet molliri victa parentum* e Serv. *Aen.* 3.113 *ideo ei subiugantur leones, ut ostendatur maternam pietatem totum posse superare*. In Varrone invece i leoni ammansiti sono presentati come figura della vittoria della sapienza agricola anche sui luoghi più impervi.

Il terzo elemento che accomuna Lucrezio e Servio rispetto a Varrone è il riferimento ai Coribanti, figure connesse al culto cibeleico<sup>8</sup>, e alle loro frenetiche danze in armi, da entrambi interpretate come emblema di una *pietas* nei confronti della patria da esercitarsi con le armi in pugno, per difenderla: cfr. Lucr. 2.640-643 *propterea Magnam armati Matrem comitantur / (...) quia significant divam praedicere ut armis / ac virtute velint patriam*

<sup>6</sup> A questo proposito Perret 1935, 352-356 nota come l’interpretazione morale della dea e del suo culto esposta da Lucrezio (e poi da lui confutata ai vv. 644-645) corrisponda al canone dei valori etici del mondo romano: la frenesia violenta dei Cureti è infatti interpretata come emblema di una *pietas* bellicosa; la castrazione dei sacerdoti di Cibele è spiegata come punizione di una colpa di *impietas* e il supremo castigo è identificato nell’impossibilità di avere figli. Per una dettagliata analisi di questo *excursus* lucreziano rimando a Bailey 1947, 2, 898-909; più recentemente cfr. Craca 2000.

<sup>7</sup> La maggior parte degli editori ritiene che vi sia una lacuna, probabilmente di un verso, dopo *poetae*, cfr. e.g. Ernout 1966, 63. *Contra* Bailey 1947, 1, 266 e 2, 901-902, che considera il testo accettabile nella forma tradita.

<sup>8</sup> In Lucrezio sono identificati, come spesso nelle fonti antiche, con i Cureti del culto di Rea.

*defendere terram / praesidioque parent decorique parentibus esse* e Serv. *Aen.* 3.113 *ideo Corybantes eius ministri cum strictis gladiis esse finguntur, ut significetur omnes pro terra sua debere pugnare*. Varrone invece non nomina esplicitamente i Coribanti, ma allude alle danze e alle musiche frastornanti associate al culto frigio della Grande Madre considerandole simbolo dell'intenso ritmo del lavoro nei campi scandito dal suono metallico degli strumenti agricoli.

L'unico dato comune ai tre autori è l'esegesi della corona turrata di Cibele come figura delle città fortificate che costellano la Terra. In questo caso, il solo elemento a distinguere il passo di Varrone dagli altri due testi risulta la concisione del suo dettato. Al più ampio fraseggio di Lucrezio (2.606-607 *muralique caput summum cinxere corona, / eximiis munita locis quia sustinet urbes*) e di Servio (*Aen.* 3.113 *quod autem turritam gestat coronam, ostendit superpositas terrae esse civitates, quas insignitas turribus constat*) fa riscontro in Varrone una formulazione contratta e sintetica, priva di ogni aggettivazione: *quod turres in capite, oppida*<sup>9</sup>.

Le interpretazioni allegoriche riportate da Lucrezio e da Servio, almeno in parte di origine greca (*Lucr.* 2.600-602 *veteres Graium docti cecinere poetae ... docentes ...*)<sup>10</sup>, appaiono offrire un'esegesi puntuale dei singoli attributi iconografici e culturali della Grande Madre, ma senza la volontà di tracciare, a quanto pare, un ritratto complessivo omogeneo e organico della dea: così alla spiegazione di carattere più propriamente cosmologico legata all'immagine di Cibele su un carro trainato da leoni seguono letture di tipo moralistico in relazione alla simbologia dei leoni ammansiti e delle danze in armi dei Cureti. L'esegesi citata da Varrone mostra invece, io credo, un maggiore sforzo di sistematizzazione e di omogeneità.

Il sistema di spiegazioni da questi proposto riconduce i simboli connessi con la dea e le funzioni che essi rappresentano a una coerente dimensione agricola. Si tratta, con chiara evidenza, del frutto di una speculazione teologica dotta animata dalla volontà di assimilare alla concezione religiosa patria una dea il cui culto "originario", barbaro e cruento, doveva apparire di difficile integrazione nell'alveo della tradizione romana. Dal momento che il tema della fertilità sembra avere una particolare importanza nel mondo

<sup>9</sup> Si può notare in margine che nel IV libro dei *Fasti* di Ovidio questi elementi ricevono tutti una spiegazione non allegorica ma propriamente eziologica, ogni volta sono cioè presentati come ricorderità di azioni a suo tempo compiute dalla dea: i leoni aggiogati tradizionalmente al suo carro attesterebbero come essa avesse saputo ammansirli (vv. 215-218); i frastornanti ritmi frigi dei rituali cibelicci sarebbero un ricordo dello strepito con cui i Cureti avevano coperto i vagiti del piccolo Giove (vv. 193-214); infine la corona turrata testimonierebbe come la dea per prima avesse dato torri alle città (vv. 219-220).

<sup>10</sup> *Contra* Perret 1935, 350-357, che ritiene che Lucrezio segua da vicino una fonte romana e non greca. Condivide quest'opinione anche Romano 1976, 504. Fontaine 1959, 261 suppone invece una fonte stoica per l'interpretazione serviana.

romano in relazione alla figura della *Mater Magna*<sup>11</sup>, e che questo elemento è centrale nella spiegazione varroniana relativa all'eunuchismo dei Galli, si potrebbe pensare di attribuire la diversità dell'esegesi di cui Varrone è portavoce alla sua origine in un contesto romano. Le interpretazioni riportate da Lucrezio e da Servio sarebbero invece fundamentalmente greche, come indica Lucrezio, anche se probabilmente rivisitate secondo un'ottica, e una scala di valori, romana. Significativo, a questo proposito, potrebbe essere il fatto che l'unica coincidenza dei tre autori riguardi la spiegazione relativa all'attributo della corona turrita: si tratta infatti di una caratteristica dell'iconografia romana della *Mater Magna* che ha una diffusione molto minore in ambito greco<sup>12</sup>. Si può quindi supporre che per questo specifico aspetto anche l'interpretazione allegorica adottata da Servio e da Lucrezio fosse di matrice romana, e per questo conforme all'esegesi varroniana.

Nel nostro frammento delle *Antiquitates*, l'unico elemento che potrebbe forse tradire un persistente imbarazzo nei confronti del culto della dea frigia è il riferimento ai Galli: la loro condizione di eunuchi è infatti indicata con espressioni eufemistiche, senza esplicita menzione dell'auto-castrazione rituale loro imposta come segno di consacrazione a Cibele. Nell'includere la *Mater Magna* nel novero degli *dei certi* Varrone sembrerebbe omettere l'elemento che doveva risultare più difficile da accettare agli occhi suoi e dei suoi concittadini: il fatto cioè che fosse la divinità stessa a imporre un tale sacrificio al suo personale di culto. Anche Agostino rileva in tono polemico quella che interpreta come una deliberata mistificazione nelle parole di Varrone, il quale vorrebbe farci credere che si mettano al seguito della dea degli uomini già privi di seme per recuperare attraverso il contatto con essa una forma di fertilità, mentre al contrario si tratta di uomini dotati di fertilità, che la perdono proprio per il fatto che si mettono al servizio della dea: *civ. 7.24 itane propterea Galli abscisi huic Magnae deae serviunt, ut significant, qui semine indigeant, terram sequi oportere; quasi non eos ipsa potius servitus semine faciat indigere? Utrum enim sequendo hanc deam, cum indigeant, semen adquirunt, an potius sequendo hanc deam, cum habeant, semen amittunt? Hoc interpretari est an detestari?*

Come abbiamo visto in precedenza, un'esplicita condanna dell'eunuchismo interpretato come crimine contro la patria, in quanto destinato a privarla delle nuove generazioni, si trova chiaramente espressa nel fr. 235 B.

<sup>11</sup> Vedi a questo proposito Roller 1999, 280 e 318 "one uniquely Roman feature of the Mother Goddess cult is the strong emphasis on fertility. Neither the Anatolian nor the Greek Mother was a fertility deity, but for the Romans, this was an essential part of Magna Mater's character".

<sup>12</sup> Secondo Roller 1999, 276 si tratterebbe di una caratteristica iconografica derivata a Roma dalla città di Pergamo, dove Cibele sembrerebbe esser stata venerata specificatamente come protettrice delle mura della città. Vedi infra p. 113.

delle *Menippeae*<sup>13</sup>. Questo ci offre forse una chiave per spiegare l'imbarazzo di Varrone, rilevato da Agostino, nel teorizzare, nelle *Antiquitates*, l'opportunità della condizione di eunuchi propria dei Galli. La volontaria rinuncia alla possibilità di procreazione doveva infatti apparire agli occhi di un romano come un comportamento sovversivo per il suo carattere antisociale.

Il riferimento ai Galli presente in Lucrezio, 2.614-617 *Gallos attribuunt, quia, numen qui violarint / Matris et ingrati genitoribus inventi sint, / significare volunt indignos esse putandos, / vivam progeniem qui in oras luminis edant*, mi sembrerebbe confermare come in generale a Roma le letture allegoriche relative alla *Mater Magna* dovessero tendere a sottacere la pratica dell'auto-castrazione dei suoi *ministri*<sup>14</sup>. Il loro eunuchismo viene infatti evocato attraverso formulazioni eufemistiche e presentato come se si trattasse di una condizione innata, e non del risultato di una specifica pratica rituale<sup>15</sup>.

Come Lucrezio e Servio, Varrone non menziona Attis<sup>16</sup> che pure, come ci informa lo stesso Agostino, nel mondo greco era a sua volta oggetto di esgesi allegoriche<sup>17</sup>: il mito dell'auto-castrazione di Attis rappresentava infatti certo l'eziologia correntemente accolta dell'auto-castrazione dei Galli<sup>18</sup>. Lo scrittore cristiano mostra aperto compiacimento per quella che interpreta come una precisa scelta di omissione da parte di Varrone (*non enim hominem doctissimum latuit*) dovuta all'oscenità del mito di auto-evirazione del giovane dio. Aggiungerei che non si tratta di un dettaglio omesso per pudore, ma di un rifiuto globale, nei confronti del mito di Attis e del suo culto, da parte dello Stato romano prima ancora che da parte del Varrone delle *Antiquitates*. Il culto di Attis infatti, come ho più volte notato, pur penetrato a Roma presumibilmente insieme a quello cibeleico, ricevette un riconoscimento ufficiale solo a partire dall'età di Claudio: il paredro di Cibele non poteva quindi "trovar posto" all'interno delle *Antiquitates rerum divinarum*<sup>19</sup>. Per Varrone, impegnato in una grandiosa opera di recupero e sistematizzazione del patrimonio divino e rituale romano, Attis di fatto non esisteva, in quanto non era stato ammesso al culto ufficiale romano, né esistevano i riti celebrati in suo onore, tra i quali il *Sanguen*, la commemorazione della sua auto-evirazione attraverso il rinnovamento del suo sacrificio da parte dei Galli. Questo potrebbe spiegare anche l'ambiguità precedente-

<sup>13</sup> Vedi supra p. 85.

<sup>14</sup> Servio (*Aen.* 3.113), per parte sua, non fa alcun riferimento all'eunuchismo dei Galli.

<sup>15</sup> Per la difficoltà di interpretazione della spiegazione lucreziana vedi Bailey 1947, 2, 903-904.

<sup>16</sup> Cfr. Aug. *civ.* 7.25 *et Attis ille non est commemoratus nec eius ab isto interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absconditur.*

<sup>17</sup> Aug. *civ.* 7.25 *sed docti Graeci atque sapientes nequaquam rationem tam sanctam praeclaramque tacerunt.*

<sup>18</sup> Questa è anche la spiegazione offerta nei *Fasti* di Ovidio (4.221-244).

<sup>19</sup> Così interpreta Pépin 1976<sup>2</sup>, 342.

mente rilevata nelle espressioni eufemistiche da lui usate in relazione ai Galli e alla loro condizione di eunuchi, determinata da un'auto-castrazione rituale che avveniva in nome di un dio barbaro non riconosciuto a livello ufficiale, e rifiutato dal potere romano.

Per quanto riguarda i Galli, Agostino (*civ.* 7.26), che li definisce enfaticamente *molles Matri Magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecrati*, sostiene che Varrone non ne avrebbe parlato in nessuna sua opera (*uspiam*) per il fiero disgusto provato nei loro confronti<sup>20</sup>.

In realtà però, come abbiamo visto, nelle *Menippeae* ci sono vari riferimenti ai *famuli* di Cibele, che sembrerebbero addirittura protagonisti di un intero episodio della satira *Eumenides*, con una vivace rievocazione del loro aspetto femminile e del loro "ambiguo" abbigliamento<sup>21</sup>. Ci si può chiedere allora se Agostino avesse conoscenza diretta delle *Menippeae* dal momento che l'unico frammento da lui citato, il fr. 579a B.<sup>22</sup>, è riportato senza il nome dell'autore<sup>23</sup>. Anche se ovviamente non si può avere alcuna certezza al riguardo, credo si possa tuttavia ipotizzare che Agostino non conoscesse, almeno nella loro interezza, le *Menippeae*, perché l'immagine dei Galli che emerge dai frammenti superstiti è polemica e tutt'altro che edificante, e avrebbe quindi potuto essere da lui addotta a conforto della propria argomentazione sulla depravazione del culto, e dei cultori, della Grande Madre.

\*

Sembra poi che nelle *Antiquitates* Varrone riportasse anche alcune spiegazioni etimologiche volte a suffragare l'identificazione della *Mater Magna* (come di Ops, Proserpina e Vesta) con *Tellus*.

Fr. 268 C.<sup>24</sup>

Tellurem [inquit] putant esse Opem, quod opere fiat melior; Matrem, quod ci-

<sup>20</sup> Aug. *civ.* 7.26 *itemque de mollibus eidem Matri Magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecratis, qui usque in hesternum diem madidis capillis, facie dealbata, fluentibus membris, incessu femineo per plateas vicosque Cartbaginis etiam a propolis unde turpiter viverent exigebant, nihil Varro dicere voluit nec uspiam me legisse commemorari. Defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio.* Per un'analisi delle notazioni di Agostino relative alla rappresentazione della Grande Madre nelle *Antiquitates divinae*, cfr. Talavera Estes 2004, 142-151.

<sup>21</sup> Vedi supra pp. 55-63.

<sup>22</sup> Varro *Men.* fr. 579a B. *ver blandum viget arvis <et> (Roeper) adest hospes hirundo.*

<sup>23</sup> Si tratta di una citazione presente nel *De musica*, dove spesso le citazioni poetiche sono anonime: *mus.* 4.15 *minus autem pleno pedi qui in fine ponitur, aut ibidem restitui silentio, quod debetur, ut in illo: "ite igitur Camoena": aut in aliquo de mediis loco, veluti in hoc: "ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo".* Questo verso viene attribuito in genere alle *Menippeae* grazie a una testimonianza di Arnobio, che sembrerebbe alludere allo stesso passo: *nat.* 6.23 *ubi denique Apollo divinus, cum a piratis maritimisque praedonibus et spoliatus ita est et incensus, ut ex tot auri ponderibus quae infinita congesserant saecula ne unum quidem habuerit scripulum quod hirundinibus hospitii, Varro ut dicit Menippeus, ostenderet?* Cfr. Astbury 97 (fr. 579b B.).

<sup>24</sup> Aug. *civ.* 7.24.

bum pariat; Magnam, quod plurima pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod vestiatur herbis. Sic alias deas [inquit] non absurde ad hanc revocant.

Cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pugnat.

Sed potest[, inquit,] fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam res sint plures.

1-2 plurima et cibum *inter se commut.* Swoboda Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat *codd.*

Ritengono[, dice,] che la Terra sia Ops, perché viene migliorata dalle opere; Madre, perché genera cibo; Grande, perché genera moltissimo; Proserpina, perché da lei spuntano le messi; Vesta, perché è vestita d'erba. Così [dice] non senza ragione riconducono a questa altre dee.

E l'opinione degli antenati riguardo a queste dee, il fatto cioè che ritennero che fossero molteplici, non è in contrasto con questo.

Ma può accadere[, dice,] che una stessa cosa sia unica e che in essa vi siano molte cose.

In base al testo tradito Varrone, nell'elencare le varie divinità identificate con *Tellus*, avrebbe spezzato in modo piuttosto singolare l'appellativo romano di Cibele, *Mater Magna*, fornendone due diverse spiegazioni, entrambe ricondotte alle funzioni primarie della terra: *Tellurem (...) putant esse (...) Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat*. Il sostantivo *Mater* e l'attributo *Magna* sembrerebbero trattati come epiteti indicanti due diverse  $\delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\mu\epsilon\iota\varsigma$  della stessa divinità, identificata con la terra. La spiegazione dell'appellativo *Mater* farebbe riferimento all'atto che propriamente determina la condizione dell'esser madre, e cioè il parto, *quod plurima pariat*, mentre la spiegazione dell'attributo onorifico *Magna* sarebbe connessa alla capacità di produrre cibo, *quod cibum pariat*. La singolarità dell'esegesi varroniana risiede proprio in questa separazione dei due membri dell'epiteto *Mater Magna*, solitamente unitario: è l'approccio, non a caso, di un etimologista che analizza le parole singolarmente. La ripetizione della stessa formula (*quod ... pariat*) risulta comunque di fatto legare in un binomio compatto le due componenti dell'epiteto analizzate separatamente.

Questo breve frammento è stato oggetto di discussioni e il suo testo è stato messo in dubbio in particolare da Anton Swoboda<sup>25</sup> che, nella sua edizione dell'opera di Nigidio Figulo, citando come parallelo questa testimonianza di Agostino, inverte i termini *plurima* e *cibum*. La qualifica di Madre deriverebbe alla Terra dalla sua capacità di generare nutrimento e l'epiteto Grande sarebbe dovuto all'abbondanza dei suoi parti. Questa proposta di intervento è giudicata attraente da Burkhart Cardauns<sup>26</sup>, che decide però di

<sup>25</sup> Swoboda 1889, 86.

<sup>26</sup> Cardauns 2, 232.

non accoglierla nel testo, limitandosi a citarla in apparato<sup>27</sup>.

A conforto della propria correzione Swoboda cita un passo del *De nationibus* di Arnobio che tratta a sua volta dell'identificazione della dea Terra con alcune divinità femminili tra cui la Grande Madre, per la quale viene offerta una spiegazione simile a quella del frammento varroniano: *nat.* 3.32 *Terram quidam e vobis, quod cunctis sufficiat animantibus victum, Matrem esse dixerunt Magnam, eandem hanc alii, quod salutarium seminum frugem gerat, Cererem esse pronuntiant, nonnulli autem Vestam, quod in mundo stet sola ceteris eius partibus mobilitate in perpetua constitutis.* Nel passo di Arnobio il riferimento alla capacità di offrire nutrimento a tutti quanti gli esseri viventi è messo in relazione con l'epiteto nella sua interezza: la Terra può essere identificata con la *Mater Magna* perché, come una madre, è capace di sfamare i propri figli, ma poiché i figli della Terra sono numerosi (*cunctis animantibus*), si tratta di una Grande Madre.

Il frammento varroniano e il passo di Arnobio sono simili, ma probabilmente indipendenti e derivati da fonti diverse. Le divinità in essi presenti sono infatti solo in parte le stesse: oltre al riferimento comune alla Grande Madre, anche la dea Vesta è nominata nei due passi. Varrone cita però poi Ops e Proserpina, che non compaiono nel passo arnobiano, mentre Arnobio parla di Cerere, che Varrone non nomina. La stessa dea Terra è indicata con il nome di *Tellus* in Varrone e *Terra* in Arnobio. Inoltre, se nel caso della Grande Madre i due autori propongono sostanzialmente la stessa esegesi, quelle proposte per Vesta sono del tutto diverse, benché si possa rilevare anche in Arnobio una tendenza alla spiegazione di carattere etimologico: Cerere è infatti associata al verbo *gerere* e Vesta al verbo *stare*.

Nella forma in cui il frammento varroniano è tradito, non risulta effettivamente perspicuo perché il fatto che la dea generi cibo dovrebbe spiegare il suo essere *Grande*. Al contrario in Arnobio, che analizza insieme le due componenti dell'epiteto, risulta chiaro, come ho detto, che è la capacità di produrre nutrimento a sostenere la rappresentazione della Terra come Madre, ed è il fatto di produrlo per tutti, e dunque su "ampia scala", a giustificare il suo essere una Grande Madre. L'adozione della correzione proposta da Swoboda permetterebbe di avere una spiegazione maggiormente calzante dell'attributo *Magna*. E si tratterebbe di un intervento piuttosto economico: l'inversione dei termini *plurima* e *cibum* potrebbe esser stata infatti facilmente determinata dal fatto che erano preceduti e seguiti dalla stessa parola (rispettivamente *quod* e *pariat*). La Terra quindi sarebbe stata chiamata *Mater*, in quanto madre è colei che genera cibo, e *Magna*, perché grande è la madre che genera moltissimi figli.

<sup>27</sup> Cardauns 1, 109.

A favore della ricostruzione proposta da Swoboda, che vede l'associazione dell'idea di "generazione del cibo" con l'epiteto "Madre" piuttosto che con l'attributo "Grande", citerei anche due passaggi che presentano a loro volta la particolare associazione del verbo *pario* con l'idea del nutrimento per sottolineare il ruolo della Terra come madre degli esseri viventi (senza però riferimenti a una sua identificazione con la *Mater Magna*). Il primo di questi confronti è tratto da un passo del II libro del *De rerum natura* in cui Lucrezio fa riferimento al ruolo di madre tradizionalmente attribuito alla Terra: vv. 991-998 *denique caelesti sumus omnes semine oriundi; / omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis / umoris guttas mater cum terra recepit, / feta parit nitidas fruges arbustaque laeta / et genus humanum, parit omnia saecula ferarum, / pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt / et dulcem ducunt vitam prolemque propagant; / qua propter merito maternum nomen adepta est*. La Terra può essere chiamata a ragione madre perché produce (*parit*) messi (e quindi nutrimento), uomini e tutte le varietà animali.

La seconda testimonianza è rappresentata da un passo del *De natura deorum* di Cicerone in cui una polemica con la dottrina stoica del provvidenzialismo divino è introdotta da un riferimento alla capacità della terra di generare (*pario*) le messi: 1.4 *nam et fruges et reliqua quae terra pariat et tempestates ac temporum varietates caelique mutationes, quibus omnia quae terra gignat maturata pubescant, a dis immortalibus tribui generi humano putant*. L'interpretazione della terra come madre degli esseri viventi è qui chiaramente evocata dalla scelta dei verbi *pario* e *gigno*. Del resto, l'interpretazione della Terra come madre per la sua capacità di offrire nutrimento doveva essere un luogo comune<sup>28</sup>.

Dal confronto tra il fr. 268 C. e i vv. 2.655-660 di Lucrezio, *hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / mavolt quam laticis proprium proferre vocamen / concedamus ut hic terrarum dicitur orbem / esse deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat*, si può infine notare l'atteggiamento opposto assunto nei confronti dell'onomastica dal "teologo" erudito Varrone e dal poeta epicureo Lucrezio. In Varrone l'etimologia del nome della divinità viene infatti chiamata a sostegno della veridicità dell'interpretazione allegorica proposta, e l'identificazione della *Mater Magna* con *Tellus* appare in certo modo garantita dall'epiteto stesso di Grande Madre, perfettamente appropriato alla Terra che è fonte di cibo e di vita per la grande varietà degli esseri viventi. Nel totale rifiuto di ogni rappresentazione divina contraria alla concezione epicurea, in Lucrezio il nome della divinità diviene invece l'unico retaggio

<sup>28</sup> Vedi a questo proposito i numerosi paralleli citati nel commento di Pease 1955, 131-132 a Cic. *nat. deor.* 1.4.

ancora tollerato del culto tradizionale. Il poeta ammette che alcuni elementi naturali come il mare, il vino, la terra, in realtà semplici aggregati di atomi, vengano chiamati per prassi ormai invalsa Nettuno, Bacco, Grande Madre, purché si abbia coscienza che si tratta di una mera convenzione linguistica estranea a qualsiasi divinità effettiva di questi elementi. Se quindi in Varrone l'etimologia dei nomi degli dei è invocata a riprova della costruzione teologica proposta, in Lucrezio questi stessi nomi sono ridotti a puri elementi convenzionali, tollerabili come tali, fermo restando il carattere materiale, e non certo divino, delle realtà da essi designate.

\*

Un ultimo frammento relativo alla Grande Madre, verisimilmente attribuibile allo stesso passaggio delle *Antiquitates divinae*, è riportato dal Servio Danielino<sup>29</sup>.

Fr. 269 C.<sup>30</sup>

dominam proprie Matrem deum dici [Varro et ceteri adfirmant]

[Varrone e tutti gli altri affermano che] la Madre degli dei è chiamata a giusto titolo Signora.

Il contesto del commento serviano ci permette di collegare questa breve citazione ai due frammenti analizzati in precedenza e relativi all'identificazione di *Tellus* e *Mater Magna*. Per giustificare l'appellativo onorifico *domina* che Virgilio attribuisce alla Grande Madre nel libro III dell'*Eneide*<sup>31</sup>, il Servio Danielino si richiama infatti all'autorità di Varrone e nel seguito del lemma l'uso che altrove Virgilio fa di questo stesso epiteto in riferimento a Proserpina<sup>32</sup> viene spiegato con il fatto che questa divinità è anch'essa figura della dea Terra, come la Grande Madre: Serv. auct. *Aen.* 3.113 *sane dominam proprie matrem deum dici Varro et ceteri adfirmant. Nam et ibi Proserpinam ideo a Vergilio dominam appellatam, quod ipsa terra esse dicatur, sicut et mater deum.* Da quest'ultima notazione si può quindi ricavare l'ipotesi che Varrone, nel sottolineare la pertinenza (*proprie*) dell'epiteto *domina* in relazione alla Madre degli dei, la associasse alla dea *Tellus*, come ai fr. 267 e 268 C. che abbiamo sopra esaminati. Si può quindi pensare che il frammento derivi dallo stesso contesto del XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*.

L'appellativo onorifico di *domina*, comune a varie altre divinità<sup>33</sup>, è ben

<sup>29</sup> Riferiscono questo frammento al XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum* sia Agahd 1898, 214 che Cardauns 1, 110.

<sup>30</sup> Serv. auct. *Aen.* 3.113.

<sup>31</sup> Verg. *Aen.* 3.113 *et iuncti currum dominae subiere leones.*

<sup>32</sup> Verg. *Aen.* 6.397 *hi dominam Ditis thalamo deducere adorti.*

<sup>33</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *dominus*, 5.1, 1940.

attestato in relazione alla *Mater Magna*<sup>34</sup>, ma non ricorre in nessun altro dei “frammenti cibelici” superstiti di Varrone, che pure nelle *Antiquitates divinae* sembrerebbe averne rivendicato il diritto a portare questo augusto titolo per la sua qualifica e il suo ruolo di Madre degli dei.

\*

Riassumendo quindi, nell'ultimo libro delle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone include nel novero degli dei *praecipui atque selecti* la Grande Madre in quanto figura della dea *Tellus*. Questa associazione è giustificata attraverso una complessa lettura allegorica dell'iconografia tradizionale della dea e delle principali caratteristiche del suo culto, come attraverso un'analisi dei suoi epiteti ufficiali di *Mater Magna* e *Mater deum*. La Terra è Grande Madre perché procura cibo all'insieme dei suoi numerosi figli e in quanto Madre degli dei merita l'appellativo onorifico di *domina*.

Come abbiamo rilevato, l'esegesi proposta da Varrone al fr. 268 C. appare chiaramente volta a un'interpretazione razionalizzante tipicamente romana degli elementi più “barbari” e orientalizzanti dell'iconografia della Grande Madre e dei suoi rituali: i leoni aggogati al suo carro, le musiche frenetiche che accompagnavano le sue processioni, i ministri eunuchi del suo culto. Nelle *Antiquitates rerum divinarum* l'inclusione della Grande Madre all'interno del pantheon degli dei romani che Varrone si propone di salvare dall'oblio dei suoi compatrioti<sup>35</sup> comporta un rifiuto dei caratteri propriamente frigi (o pretesi tali) della dea e del suo culto.

<sup>34</sup> Vedi e.g. Catull. 35.13, 63.13 e 91; Ov. *fast.* 4.339 e 367.

<sup>35</sup> Cfr. Varro *div.* 1 fr. 2a C. (cit. p. 16).

### Capitolo 3

## Cibele nel *De lingua Latina* *Megalesia*: un'etimologia

Nel VI libro del *De lingua Latina*, trattando dell'etimologia dei nomi delle diverse festività religiose del calendario romano, Varrone spiega l'origine del termine *Megalesia*, usato per designare le feste ufficiali in onore della *Mater Magna*, e accenna brevemente all'introduzione del culto cibeleico a Roma.

#### 6.15

Megalesia dicta a Graecis, quod <Mater Magna> ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergamo: ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam.

1 *Mater Magna scripsi* Magna Mater con. *Giardina* Μεγάλη Μήτηρ vel θεῷ Μεγάλη con. *Marzullo* 2 Pergamo *Bloch* Pergama *codd.* Pergamum *Laetus* | id est *Goetz, Schoell* in *codd. del. Scaliger*

Le Megalesie derivano il proprio nome dai Greci, poiché in seguito a un responso dei libri Sibillini la Grande Madre è stata fatta venire da Pergamo ad opera di Attalo: là, vicino alle mura, vi è il *Megalesion*, cioè il tempio di questa dea, da dove è stata portata a Roma.

La prima parte del passo dà una sintetica indicazione della derivazione greca del nome della festa, cui segue una breve spiegazione etimologica, secondo uno schema ricorrente anche in relazione ad altri nomi di feste trattati in questa sezione dell'opera: cfr. *e.g. ling.* 6.13 *Quirinalia a Quirino, quod (...) Fer[ri]alia ab inferis et ferendo, quod (...)*. Varrone, quando propone un'etimologia greca, tende a esplicitare il termine greco di cui il termine latino sarebbe la derivazione: cfr. *e.g. ling.* 6.6 *Graece vύξ nox* e 9 *aestivum (...) forte a Graeco αἴθεσθαι*. Interpreterei quindi in tal senso il riferimento, nella parte finale del passo, al nome del santuario pergameno della dea, il *Megalesion*, da cui sarebbe stato portato a Roma il *lapis niger*. Doveva trattarsi presumibilmente del nome proprio di questo tempio pergameno, come sembra indicare l'inciso esplicativo successivo, *id est templum eius deae*<sup>1</sup>. In ambito greco il nome comune con cui venivano designati i santuari della Grande Madre era infatti piuttosto Μητροῦον<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Così interpreta anche Roller 1999, 207.

<sup>2</sup> Cfr. Liddell-Scott-Jones, s.v. μητροῦος, 1131. Vedi anche Plin. *nat.* 16.115 *M. Varro auctor est vitem fuisse Zmyrnae apud Matroon triferam et malum in agro Consentino*. Non si hanno invece testimo-

Questo passo del *De lingua Latina* è stato fatto oggetto di molte discussioni e di vari interventi sul testo: l'estrema concisione del dettato, fortemente ellittico, ne rende infatti particolarmente complessa l'esegesi. L'allusione è al responso dei libri Sibillini che aveva portato all'installazione a Roma della pietra nera, simbolo aniconico di Cibele, nel 204 a.C. Le fonti antiche non concordano però sul luogo di provenienza del *sacer lapis*. A parte questo passo del *De lingua Latina* che fa esclusivamente menzione della città di Pergamo, ma la cui interpretazione, come vedremo, è controversa, la maggior parte delle fonti indica come luogo di derivazione della pietra di culto la città frigia di Pessinunte, capitale, per così dire, del culto cibeleico. Così secondo Livio, al quale dobbiamo il resoconto più ampio sulla vicenda, i libri Sibillini avrebbero pronosticato la vittoria romana contro il pericolo cartaginese a condizione che la *Mater Idaea* fosse trasportata a Roma da Pessinunte; la città di Pergamo avrebbe rappresentato solo una tappa di passaggio per l'ambasceria romana incaricata di compiere l'impresa<sup>3</sup>. Seguendo le prescrizioni dell'oracolo di Delfi, i legati romani si sarebbero infatti diretti in prima istanza a Pergamo, presso il re Attalo I, alleato di Roma durante la Prima Guerra Macedonica contro Filippo V, che li avrebbe scortati a Pessinunte, consegnando loro il monolite sacro. Tra le numerose fonti latine e greche che menzionano una derivazione pessinuntina della pietra di culto, senza però fornire un racconto altrettanto dettagliato dell'evento, possiamo ricordare Strabone<sup>4</sup>, Appiano<sup>5</sup>, Arriano<sup>6</sup>, Cassio Dione<sup>7</sup>, Erodiano<sup>8</sup>,

nianze di un uso generico del termine Μεγαλήσιον per indicare i templi della Grande Madre. In ambito greco, in Cassio Dione abbiamo tre attestazioni della forma Μεγαλήσια per indicare le feste romane, mentre Μεγαλήσιος è il nome di uno dei Telchini in un frammento forse attribuibile a Bacchilide (la testimonianza è in Tzetzes).

<sup>3</sup> Liv. 29.10-14 *civitem eo tempore repens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret. (...) Nullas dum in Asia socias civitates habebat populus Romanus; tamen (...) tunc iam cum Attalo rege propter commune adversus Philippum bellum coeptam amicitiam esse, facturum eum quae posset populi Romani causa, legatos ad eum decernunt (...). legati Asiam petentes protinus Delphos cum descendissent, oraculum adierunt consulentes (...). Responsum esse ferunt per Attalum regem compotes eius fore quod peterent (...). Pergamum ad regem venerunt. Is legatos comiter acceptos Pessinuntem in Phrygiam deduxit sacrumque iis lapidem quam Matrem deum esse incolae dicebant tradidit ac deportare Romam iussit.*

<sup>4</sup> Str. 12.5.3 (descrive il tempio di Cibele a Pessinunte) ἐπιφανὲς δ' ἐποίησαν Ῥωμαῖοι τὸ ἱερόν, ἀφιδρύμα ἐνθένδε τῆς θεοῦ μεταπαμνύαμενοι κατὰ τοὺς τῆς Σιβύλλης χρησμούς.

<sup>5</sup> App. *Hann.* 56 οἱ μὲν τὰ Σιβύλλεια ἐπισκεπτόμενοι δέκα ἄνδρες ἔφασαν ἐξ οὐρανοῦ τι ἐς Πεσινοῦντα τῆς Φρυγίας (...) πεσεῖσθαι τῶνδε τῶν ἡμερῶν, καὶ δεῖν αὐτὸ ἐς τὴν Ῥώμην ἐνεχθῆναι. Μετ' οὗ πολὺ δὲ πεσεῖν τε προσηγγέλθη καὶ ἐς Ῥώμην ἐκομίσθη τὸ βρέτας.

<sup>6</sup> Arr. *Tact.* 33.4 ἡ Ῥέα αὐτοῖς (sc. τοῖς Ῥωμαίοις) ἡ Φρυγία τιμᾶται ἐκ Πεσινοῦντος ἐλθοῦσα.

<sup>7</sup> C.D. 17.61.1 (fa riferimento alla scelta di Publio Scipione Nasica come l'uomo più adatto per accogliere la Grande Madre a Roma) τοῦ Πυθίου κελεύσαντος τοῖς Ῥωμαίοις τῷ ἀρίστῳ τῶν πολιτῶν ἐπιτρέψαι τὴν θεὸν τὴν ἐκ Πεσινοῦντος κομιζομένην ἐς τὸ ἄστυ.

<sup>8</sup> Hdn. 1.11 φασὶν αὐτοῖς (sc. τοῖς Ῥωμαίοις) χρησθῆναι μενεῖν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἐς μέγα προχωρήσειν, εἰ τὴν Πεσινοῦντιαν θεὸν μεταγάγοιεν ὡς αὐτοῦς, πέμψαντες δὴ πρέσβεις ἐς Φρύγας τὸ

Arnobio<sup>9</sup> e Ammiano Marcellino<sup>10</sup>.

Una versione diversa è narrata da Ovidio, che nei *Fasti* descrive l'introduzione del culto della Grande Madre a Roma senza menzionare Pessinunte, e facendo riferimento invece al monte Ida di Frigia. In Ovidio Attalo appare nel ruolo di sovrano della Frigia e da lui risulta dipendere la decisione di concedere o meno il trasferimento della dea: dapprima egli si oppone alla richiesta romana, ma viene poi indotto ad accondiscendervi da un intervento della dea stessa<sup>11</sup>. Questa derivazione dal monte Ida, a sua volta importante sede del culto cibeleico e luogo emblematico per la tradizione legata alle origini troiane dei Romani stessi, permetterebbe di spiegare l'epiteto di *Idaea* con cui la *Mater Magna* era ufficialmente celebrata a Roma.

Elemento comune alle versioni riportate da Varrone, Livio e Ovidio è il grande rilievo attribuito alla figura di Attalo I, e al ruolo determinante da questi rivestito nell'ottenimento del risultato finale da parte dei Romani<sup>12</sup>.

Per poter valutare l'apporto della testimonianza varroniana alla questione relativa al luogo da cui sarebbe stato trasportato a Roma il *sacer lapis* è necessario affrontare preventivamente i problemi di testo posti dal nostro passaggio<sup>13</sup>. Il primo riguarda la determinazione del sostantivo cui riferire il participio *arcessita* e che sarebbe dunque soggetto della causale introdotta da *quod*. Dal momento che il verbo *arcesso* è frequentemente associato a soggetti animati<sup>14</sup>, la maggior parte degli studiosi ritiene che nel nostro passaggio si debba considerare *Mater Magna* come soggetto sottinteso ricavabile per così dire *ad sensum* dal contesto e che appunto ad esso faccia riferimento la specificazione *eius deae* presente nella seconda parte del passo. Lo

ἄγαλμα ἦτον· ἔτυχον δὲ ῥαδίως συγγένειαν προβαλλόμενοι καὶ τὴν ἂν Ἀίβειου τοῦ Φρυγῶς ἐς αὐτοὺς διαδοχὴν καταλέγοντες.

<sup>9</sup> Arnob. *nat.* 7.49 *Magna, inquit, Mater accita ex Phrygio Pessinunte iussis consimiliter vatum salutaris populo et magnarum causa laetitiarum fuit. (...) adlatum ex Phrygia nihil quid<em> aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis.*

<sup>10</sup> Amm. 22.9.5 (fa riferimento all'imperatore Giuliano) *Pessinunta convertit, visurus vetusta Matris Magnae delubra, a quo oppido bello Punico secundo, carmine Cumano monente, per Scipionem Nasicam simulacrum translatum est Romam.*

<sup>11</sup> Ov. *fast.* 4.247-348, e in particolare vv. 257-272 *carminis Euboici fatalia verba sacerdos / inspicit; inspectum tale fuisse ferunt: / "mater abest: matrem iubeo, Romane, requiras. / Cum veniet, casta est accipienda manu." / (...) consulitur Paeon, "divum" que "arcessite Matrem" / inquit; "in Idaeo est invenienda iugo." / mittuntur proceres. Phrygiae tum scepra tenebat / Attalus; Ausonius rem negat ille viris. / mira canam: longo tremuit cum murmure tellus, / et sic est adytis diva locuta suis: / "ipsa peti volui: ne sit mora; mitte volentem: / dignus Roma locus quo deus omnis eat" / ille soni terrore pavens "proficiscere" dixit; / "nostra eris: in Phrygiis Roma refertur avos."*

<sup>12</sup> Nel *De lingua Latina* il sintagma *ab Attalo rege* andrà interpretato come un complemento d'agente e non come un complemento di moto da luogo, quale sembra considerarlo Riganti nella sua traduzione del passo (p. 31) "si mandò a prendere, secondo i libri Sibillini, (la *Magna Mater*) dal re Attalo, da Pergamo".

<sup>13</sup> Un'utile sintesi e messa a punto dei principali problemi testuali relativi a questo passo del *De lingua Latina* si trova in Leigh 2004.

<sup>14</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *arcesso*, 2, 448-454.

stesso participio *arcessita* ricorre, in una formulazione molto simile, ma con esplicito riferimento alla dea frigia, nei *Fasti Praenestini* relativi al 4 aprile<sup>15</sup>: *Mater Magna ex libris Sibullinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam* e il verbo *arcesso* è utilizzato anche nel passo dei *Fasti* di Ovidio in cui si ricorda l'introduzione a Roma del culto della Grande Madre (anche se in questo caso è riferito al secondo responso oracolare, quello ricevuto dall'Apollo di Delfi): v. 263 *consulitur Paeon: "divum" que "arcessite Matrem"*.

Sono state però sollevate importanti obiezioni circa la possibilità di accettare il passo di Varrone nella sua forma tradita, considerando *Mater Magna* come soggetto sottinteso della causale esplicativa. Nel suo commento al VI libro del *De lingua Latina*, Elisabetta Riganti<sup>16</sup> segnala una lacuna dopo *quod* e, nella traduzione e poi nel commento, adotta per sanarla un suggerimento orale avanzato da Giancarlo Giardina e volto a ricostruire, oltre a una menzione esplicita della Grande Madre, anche la notazione temporale *eo die*, postulando come origine della corruzione un *saut du même au même*. In base a questa ricostruzione il testo originario sarebbe stato: *Megalesia dicta a Graecis, quod eo die Magna Mater ex Libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama ...* Benché il nesso *quod eo die* sia effettivamente frequente nel *De lingua Latina* per introdurre una spiegazione etimologica, in questo specifico contesto non mi sembrerebbe opportuno ricostruirlo, perché propriamente l'inizio delle Megalesie coincideva con il giorno di ingresso del *sacer lapis* a Roma, il 4 aprile, e non con il giorno del suo trasferimento a, o da, Pergamo (come vedremo anche il riferimento alla città di Pergamo è infatti di controversa interpretazione).

Giardina stesso, in un contributo successivo, sembra aver scelto di eliminare la notazione temporale mantenendo solo l'integrazione *Magna Mater* dopo *quod*<sup>17</sup>. Questa congettura è stata ripresa, in anni relativamente recenti, da Matthew Leigh<sup>18</sup> che avanza un argomento a mio avviso particolarmente convincente a sostegno dell'opportunità di questa integrazione, cioè che nel *De lingua Latina* la formula *eius deae/dei*, e più in generale l'associazione dell'aggettivo *is-ea-id* con il sostantivo *deus/-a*, nelle altre etimologie relative a festività religiose ricorre sempre in riferimento a divinità di cui è fatta esplicita menzione<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *CIL* I<sup>1</sup>, p. 235. Per la citazione completa del testo vedi supra p. 37.

<sup>16</sup> Riganti 30-31 e 109.

<sup>17</sup> Giardina 1977, 208.

<sup>18</sup> Leigh 2004, 9 e 11-12.

<sup>19</sup> Vedi Leigh 2004, 11 e in particolare gli esempi riportati alla n. 13. Meno convincente mi sembra invece l'argomentazione avanzata da questo studioso in relazione al participio *arcessita* che richiederebbe a suo avviso un'esplicita menzione della dea perché quest'ultima, e non le Megalesie, era stata oggetto d'importazione a Roma. Nell'orazione *De haruspicum responsis* Cicerone usa però il verbo *arcesso* proprio in relazione alle Megalesie, o più precisamente alla loro *religio* (§ 24), e a più riprese nel suo discorso gioca sull'identificazione dei *Megalesia* con la *Mater Magna* cui erano dedicati. Nel nostro passo quindi il partici-

Piuttosto però che *Magna Mater* che, come è stato sottolineato da Konrat Ziegler<sup>20</sup>, non ricorre mai, o quasi mai, in questa forma quale epiteto della Grande Madre, proporrei il ben attestato *Mater Magna*. Questa ricostruzione porterebbe a una sequenza identica a quella, precedentemente citata, dei *Fasti Praenestini* (*Mater Magna ex Libris Sibyllinis arcessita*) e si potrebbe supporre la dipendenza dei due testi da una fonte comune, forse annalistica. Attraente è anche la proposta, avanzata da Benedetto Marzullo, di ricostruzione della forma greca Μεγάλη Μήτηρ, che a un certo stadio della tradizione potrebbe non essere stata compresa da un copista ed esser stata quindi omessa nella trascrizione<sup>21</sup>. Il confronto con un passaggio dell'orazione ciceroniana *De haruspicum responsis* mi sembrerebbe però confortare, nel nostro passaggio, l'integrazione della forma latina del nome della Grande Madre, piuttosto che di quella greca: nel sottolineare infatti l'eccezionalità delle Megalesie, le uniche feste del calendario romano a non avere un nome romano, Cicerone nota come questa scelta permetta da una parte di sottolineare l'origine straniera del culto e dall'altra di fare un legame con il nome della *Mater Magna*: *24 uni ludi ne verbo quidem appellantur Latino, ut vocabulo ipso et appetita religio externa et Matris Magnae nomine suscepta declaretur*. Nel passo varroniano inoltre sembra suggerita una derivazione del nome delle Megalesie dal *Megalesion* di Pergamo, citato subito dopo; non mi sembrerebbe quindi necessario dover postulare un precedente riferimento al nome greco della dea per spiegare l'etimologia greca del nome delle feste romane.

Sempre all'interno della stessa causale, anche il successivo riferimento alla città di Pergamo è stato oggetto di varie interpretazioni e interventi di correzione. La forma tradita *Pergama* è stata spesso conservata dagli editori che l'hanno interpretata ora come un ablativo femminile singolare, e quindi come un moto da luogo<sup>22</sup>, ora come un accusativo neutro plurale, e quindi come un moto a luogo<sup>23</sup>. Limite della prima ipotesi è che essa presuppone una trasformazione del neutro plurale greco Πέργαμα nel femminile singolare latino *Pergama* che non è di fatto attestata. Il nome della città di Pergamo si presenta infatti in latino usualmente nella forma neutra singolare, *Perga-*

pio *arcessita* in linea di principio avrebbe potuto riferirsi anche ai *Megalesia*: è la successiva notazione *eius deae* a renderci certi, io credo, della caduta di un'esplicita menzione della Grande Madre nella prima parte del passo.

<sup>20</sup> Ziegler 1969.

<sup>21</sup> Si tratta di un suggerimento orale di Benedetto Marzullo citato in nota da Giardina 1977, 208 n. 6. A favore di questa proposta si può ricordare l'inizio della notazione presente nei *Fasti Praenestini* al 4 aprile: *Megalesia vocantur quod ea dea Migale* (sic) *appellatur*.

<sup>22</sup> Cfr. K.O. Mueller 79 «Πέργαμα Graecorum Romani mutarunt in Pergamam, ut saepe factum», ripreso da Kent 188 n. 15a e Flobert 11.

<sup>23</sup> Cfr. Spengel, Spengel 78 e Goetz, Schoell 64.

*mum* (-on), -i, o più raramente in quella femminile, *Pergamos*, -i<sup>24</sup>, ma mai nella forma di un nome femminile della prima declinazione né nella forma di un neutro plurale. Il neutro plurale Πέργῃα / *Pergama* in greco come in latino indica sempre la cittadella di Troia e non la città di Pergamo<sup>25</sup>.

Leigh<sup>26</sup> nel difendere la lezione *Pergama*, da lui interpretata come un accusativo neutro plurale, nota come proprio l'alternanza delle forme di singolare e di plurale usate per designare la rocca di Troia potrebbe aver suggerito l'uso del plurale *Pergama* in riferimento anche all'omonima città misia. A giudizio dello studioso nel *De lingua Latina* la forma *Pergama* avrebbe potuto essere o una variante dotta di *Pergamum* da ascrivere a Varrone stesso, o il frutto di un errore di trascrizione di un'originaria forma di accusativo singolare *Pergamum*.

Contro un'attribuzione a Varrone del plurale *Pergama* si possono però addurre, io credo, due diversi argomenti. Il primo riguarda l'*usus scribendi* di Varrone che altrove, nello stesso *De lingua Latina*, fa riferimento alla città di Pergamo utilizzando la comune forma di neutro singolare: *ling. 8.56 a Pergamo, ab Ilio similiter Pergamenus Ilienus*. Il secondo argomento concerne invece il fatto che l'uso del neutro plurale *Pergama* per indicare la rocca di Troia ricorre solo in poesia. Mi sembrerebbe quindi poco probabile postulare nel contesto certo colto, ma "tecnico" della notazione etimologica del *De lingua Latina* l'impiego di una forma che dovremmo considerare del tutto eccezionale (ed eventualmente poetica) di neutro plurale *Pergama* per designare la città di Pergamo, che altrove in questa stessa opera è menzionata invece, come d'uso, al singolare. Ancora più difficilmente poi, a mio avviso, questa forma potrebbe esser frutto dell'erronea trascrizione di un originario *Pergamum*. Quest'ipotesi mi sembrerebbe infatti comportare la presenza di un copista molto dotto se, come sembra suggerire Leigh, la confusione tra le forme *Pergamum* e *Pergama* sarebbe stata indotta dalla loro interscambiabilità che, come abbiamo detto, è attestata (in riferimento comunque alla rocca di Troia e non alla città di Pergamo!) solo in ambito poetico.

Una difesa diversa della *lectio tradita* è stata proposta da Philippe Borgeaud<sup>27</sup> che interpreta l'accusativo plurale *Pergama* come un riferimento alla rocca di Troia e lo fa dipendere, come *Romam*, da *advecta*<sup>28</sup>. A giudizio dello studioso, l'omissione qui della menzione di Pessinunte non esclude-

<sup>24</sup> Vedi OLD, s.v. *Pergamum* 1340.

<sup>25</sup> Vedi OLD, s.v. *Pergama* 1340 e Liddell-Scott-Jones, s.v. Πέργῃαμος 1365.

<sup>26</sup> Leigh 2004, 13.

<sup>27</sup> Vedi Borgeaud 1996, 113-114 e 212-213 n. 21.

<sup>28</sup> La traduzione del nostro passo proposta da Borgeaud 1996, 113-114 è la seguente: "à la suite de la consultation des livres sibyllins elle [la déesse, ou son idole] fut recherchée chez Attale et conduite à Troie où, près du rempart, se trouve un Megalesion, à savoir un sanctuaire de la déesse; puis, de là, à Rome".

rebbe *ipso facto* una derivazione pessinuntina della pietra di culto: Varrone, trattando dell'etimologia greca del termine *Megalesia*, potrebbe infatti aver avuto interesse a sottolineare piuttosto la “tappa troiana” della pietra sacra fatta venire ad opera di Attalo da Pessinunte (attraverso Troia) a Roma.

Questa ipotesi, che permetterebbe di mantenere inalterata la lezione *Pergama* dei codici e che renderebbe la versione varroniana dell'origine del *lapis niger* conforme, per così dire, al racconto liviano (che non fa però menzione di Troia!), si presta però a un'obiezione di fondo, dal momento che la costruzione della frase e la disposizione dei termini portano a escludere una dipendenza di *Pergama* da *advecta*.

Credo che effettivamente nel passo varroniano si debba leggere un riferimento alla città di Pergamo (e non di Troia), ma non mi sembra possibile mantenere la lezione tradita *Pergama*. La concisione della formulazione varroniana, e il problema legato all'interpretazione di *Pergama*, avevano già indotto Scaligero a intervenire sul testo tradito mutando *Pergama* in *Pergami* e facendolo seguire dall'ablativo *Pessinunte*, così da rendere la versione di Varrone concorde con il resoconto di Livio: la pietra sacra sarebbe stata fatta venire da Pessinunte ad opera di Attalo re di Pergamo. Si tratta però di un intervento poco economico, né mi sembrerebbe facilmente giustificabile la caduta proprio del riferimento “classico” a Pessinunte.

Meno invasive risultano le correzioni *Pergamo*, proposto da Leo Bloch<sup>29</sup> e accolto da Riganti<sup>30</sup> (e in nota da Pierre Flobert<sup>31</sup>), e *Pergamum*, proposto da Pomponio Leto e ripreso, come abbiamo visto, *dubitanter* da Leigh<sup>32</sup>. Evidentemente il senso dell'espressione risulta molto diverso, e in certo modo opposto, accettando l'uno o l'altro emendamento: la ricostruzione dell'ablativo *Pergamo* indicherebbe infatti in Pergamo il luogo di provenienza a Roma della Grande Madre, al contrario l'accusativo *Pergamum* sottolineerebbe la funzione rivestita da Pergamo quale tappa intermedia nel viaggio del *lapis niger* da Pessinunte (o eventualmente dall'Ida troiana) verso Roma.

Tra le due possibili correzioni del tradito *Pergama* in *Pergamo* o *Pergamum* mi sembrerebbe da preferire la prima, che indicherebbe nella capitale della Misia il luogo da cui i Romani avrebbero concretamente preso e portato a Roma la pietra di culto di Cibele. Il rilievo attribuito nel passo varroniano al nome del tempio pergameno della dea, il *Megalesion*, connesso con l'etimologia stessa del nome delle Megalesie romane, mi sembrerebbe infatti eccessivo, e quasi ingiustificato, se la presenza del meteorite sacro a

<sup>29</sup> Cfr. Bloch 1893, 580-581, che cita questo passaggio del *De lingua Latina* scrivendo *Pergamo* e non *Pergama* senza però segnalare esplicitamente questo intervento sulla *lectio tradita*.

<sup>30</sup> Riganti 30.

<sup>31</sup> Flobert 85.

<sup>32</sup> Leigh 2004, 13.

Pergamo avesse rappresentato solo una breve tappa del suo viaggio verso Roma, come si dovrebbe postulare accettando l'emendamento *Pergamum* di Pomponio Leto.

A mio avviso in origine il dettato varroniano doveva essere *Megalesia dicta a Graecis, quod <Mater Magna> ex Libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergamo...* A differenza delle altre fonti antiche a noi note, questo passo del *De lingua Latina* indicherebbe quindi una provenienza del *sacer lapis* da Pergamo, e non da Pessinunte o dall'Ida troiano<sup>33</sup>.

Dal momento che è andata perduta la narrazione polibiana, le testimonianze più antiche relative all'introduzione a Roma del culto della Grande Madre risultano essere per noi questo passo del *De lingua Latina*, risalente presumibilmente al 47-43 a.C.<sup>34</sup>, e i riferimenti presenti nel discorso ciceroniano *De haruspicum responsis*, che si può datare al 56 a.C. Le notazioni di Cicerone relative al luogo di origine della *Mater Magna* (e dei suoi *sacra*) sono però alquanto generiche e non risultano utili per risolvere il problema relativo all'esatta provenienza del monolite sacro. Questi afferma infatti solamente che il culto di Cibele deriva dalla lontana Frigia: cfr. 24 *religio (Iudorum Megalensium) (...) ex ultimis terris arcessita* e 27 *defessa Italia Punico bello atque <ab> Hannibale vexata, sacra ista nostri maiores adscita ex Phrygia Romae conlocarunt*. Se poi è vero che Cicerone in questa orazione, accusando Clodio di avere empicamente devastato Pessinunte, la definisce (§ 28) *sedes domiciliumque Matris deorum*, non ritengo però condivisibile la posizione di quanti<sup>35</sup> desumono da queste parole una testimonianza a favore della derivazione pessinuntina della statua di culto. Concordo piuttosto con James G. Frazer<sup>36</sup> nel ritenere che, se l'antica sede della statua di culto fosse stata proprio Pessinunte, Cicerone avrebbe verisimilmente addotto questo elemento quale ulteriore prova della depravazione di Clodio che, con empia ingratitudine, avrebbe osato distruggere la città che aveva procurato a Roma la salvezza dal pericolo cartaginese.

La testimonianza varroniana, così autorevole e dettagliata, merita, a mio giudizio, attenta considerazione<sup>37</sup>. A favore di una derivazione pergamena, piuttosto che pessinuntina, della pietra nera trasportata a Roma sono state addotte importanti ragioni sia storiche che culturali. Alla fine del III sec. a.C. Pessinunte era una città-stato indipendente rispetto al regno di Pergamo ed è stato notato come difficilmente Attalo I potrebbe aver rivestito il

<sup>33</sup> Così interpretano anche Beard, North, Price 1998, 1, 96.

<sup>34</sup> Sulla cronologia del *De lingua Latina* vedi Ax 1995, 150-151.

<sup>35</sup> Cfr. Burton 1996, 52-58.

<sup>36</sup> Frazer 1929, 3, 229.

<sup>37</sup> Sulla base di questa testimonianza, giudicata evidentemente attendibile, gli archeologi impegnati negli scavi di Pergamo hanno tentato a più riprese di identificare il *Megalesion* menzionato nel *De lingua Latina*, cfr. Radt 1982, 533-534 e Roller 1999, 207.

ruolo di potente intermediario attribuitogli da Livio, scortando l'ambasciata romana attraverso un ampio territorio a lui ostile ed esercitando a Pessinunte un'influenza che di fatto non sembra avesse a quell'epoca<sup>38</sup>.

Un altro argomento a favore di una provenienza pergamena piuttosto che pessinuntina della Grande Madre sembrerebbe essere il carattere fortemente ellenizzato del culto cibeleico praticato a Roma. Questo non emerge solo da alcuni elementi particolarmente evidenti come l'origine greca del nome delle feste ufficiali in onore della *Mater Magna*, le Megalesie appunto, o il fatto che gli inni intonati dai Galli a Roma fossero in greco<sup>39</sup>. Particolarmente interessante risulta l'analisi condotta da Lynn E. Roller sulle terrecotte ritrovate nell'area del tempio palatino della Grande Madre e databili al II sec. a.C., e quindi al momento dell'installazione e della prima diffusione del culto cibeleico a Roma<sup>40</sup>. In esse infatti la dea appare raffigurata secondo i canoni propri dell'iconografia greca, e in particolare dell'iconografia di area ionica<sup>41</sup>. A uno specifico legame con Pergamo sembrerebbe poi rimandare il particolare della corona turrata della dea, elemento tradizionale della sua iconografia romana: come abbiamo accennato in precedenza, si tratta infatti di una caratteristica che non risulta molto diffusa nel mondo greco, ma le cui più antiche attestazioni sono state rinvenute proprio a Pergamo, probabilmente perché nella capitale misia era attribuito alla Grande Madre uno specifico ruolo di protettrice delle mura della città<sup>42</sup>. La collocazione *prope murum* attestataci da Varrone in relazione al tempio pergameno della dea potrebbe essere messa in relazione proprio con questa particolare funzione che Cibele aveva a Pergamo<sup>43</sup>.

Anche l'abbondante documentazione archeologica relativa ad Attis ritrovata sul Palatino e databile già al II sec. a.C.<sup>44</sup> sembrerebbe confermare la verosimiglianza di un'importazione a Roma del culto della Grande Madre da un contesto più ellenizzato di quanto non fosse Pessinunte alla fine del III sec. a.C.: Attis appare infatti esser stato oggetto di culto in ambito

<sup>38</sup> Vedi in particolare Gruen 1990, 5-33. Secondo Gruen (pp. 16-18), la testimonianza varroniana potrebbe essere combinata con il racconto ovidiano: il re Attalo non avrebbe procurato ai Romani il *sacer lapis* dalla lontana Pessinunte, cosa che non era in suo potere di fare, ma dal più vicino monte Ida, che faceva invece parte del suo regno. Quest'ipotesi viene ripresa da Takács 1996, 370-373. Anche Roller 1999, 268-269 valorizza il passo del *De lingua Latina* nel sottolineare la maggiore probabilità di una derivazione del *lapis niger* da Pergamo stessa, o dal territorio ad essa soggetto (e quindi eventualmente anche dal monte Ida), piuttosto che da Pessinunte.

<sup>39</sup> Cfr. Serv. *georg.* 2.394 (cit. p. 43 n. 63).

<sup>40</sup> A proposito di questi oggetti fittili votivi vedi anche le interessanti notazioni di Pensabene 1982, 85-90.

<sup>41</sup> Vedi Roller 1999, 274-278.

<sup>42</sup> Vedi Roller 1999, 207-208 (per l'analisi dei ritrovamenti nella città di Pergamo) e 276 (per l'analisi dei ritrovamenti sul Palatino).

<sup>43</sup> Cfr. Roller 1999, 207.

<sup>44</sup> Cfr. in particolare Roller 1999, 278-279.

ellenistico prima ancora che frigio<sup>45</sup>.

Ritengo che questi argomenti, nel loro insieme, offrano un valido supporto alla testimonianza varroniana di una derivazione a Roma del monolite sacro, e quindi del culto della Grande Madre, dalla città di Pergamo. La notizia dell'importazione del *sacer lapis* da Pessinunte potrebbe essersi generata per autoschediasmo, data la notorietà di questa città-stato come centro importante del culto cibeleico<sup>46</sup>. Ma un'interpretazione diversa è forse possibile.

Spesso è stato sottolineato, lo abbiamo visto, come la testimonianza varroniana non sia obbligatoriamente incompatibile con la *vulgata* di un'origine pessinuntina del *sacer lapis*, o con la versione ovidiana di un'origine troiana della pietra di culto. Secondo vari studiosi, Varrone potrebbe aver fatto riferimento a una tappa intermedia del viaggio del monolite sacro dall'originaria Pessinunte<sup>47</sup> (o dall'Ida troiano<sup>48</sup>) a Roma. La sosta a Pergamo si spiegherebbe con il ruolo centrale rivestito da Attalo nella vicenda, e sottolineato tanto da Livio quanto da Ovidio. Come ho notato in precedenza, questa lettura mi sembra però difficilmente conciliabile con il rilievo dato da Varrone non solo genericamente alla città di Pergamo, ma in particolare a un preciso tempio in essa presente, il *Megalesion*. In base alla testimonianza varroniana, questo santuario appare infatti tanto strettamente legato alla Grande Madre importata a Roma da aver influenzato la denominazione stessa dei *ludi* romani in suo onore. A mio avviso dal nostro passo del *De lingua Latina* possiamo quindi ricavare come, secondo quanto risultava a Varrone, al momento dell'ambasceria romana del 205 a.C., il simbolo aniconico di Cibele fosse già presente a Pergamo, e oggetto di venerazione all'interno del *Megalesion*, da dove sarebbe stato trasportato a Roma.

Questo non esclude però la possibilità che si trattasse di un meteorite effettivamente importato in precedenza a Pergamo dalla patria frigia della dea (dal territorio di Pessinunte<sup>49</sup> o dall'Ida troiano<sup>50</sup>), e il cui prestigio poteva essere legato proprio a questa sua "santa origine". Gli ambasciatori romani non avrebbero avuto bisogno allora di andare fino a Pessinunte, né Attalo avrebbe avuto bisogno di esercitare la sua autorità al di fuori dei confini del suo regno: questi si sarebbe limitato a offrire ai Romani una pietra magari di origine frigia, ma già presente in città, e oggetto di venerazione. La tra-

<sup>45</sup> Vedi a questo proposito Borgeaud 1996, 56-65 e Roller 1999, 177-182 e 212-215. Così anche Bremmer 2005.

<sup>46</sup> Così ipotizza Gruen 1990, 19.

<sup>47</sup> Cfr. Borgeaud 1996, 110-112.

<sup>48</sup> Cfr. Sanders 1981, 275-276 e Gruen 1990, 16-18.

<sup>49</sup> Così ipotizza Wissowa 1912<sup>2</sup>, 318, che pensa che Attalo potesse aver importato a Pergamo da Pessinunte il meteorite sacro poco prima dell'ambasciata romana.

<sup>50</sup> Avanza quest'ipotesi Takács 1996, 372-373.

dizione di un'importazione da parte dei Romani stessi, con il fondamentale aiuto di Attalo, del *lapis niger* dalla celebre Pessinunte (o dal monte Ida, così legato al mito delle origini troiane dei Romani) potrebbe essersi sviluppata successivamente, forse in epoca augustea (di qui il rilievo nel racconto liviano), per dare maggior lustro al racconto dell'introduzione del culto cibeleico a Roma<sup>51</sup>.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze non è possibile stabilire con certezza da dove il meteorite sacro potrebbe essere stato trasportato (in epoca anteriore all'ambasceria romana) a Pergamo. Come abbiamo visto infatti Cicerone, l'unica altra fonte a noi nota del periodo tardo-repubblicano, nel *De haruspicum responsis* menziona genericamente la Frigia come terra di origine dei *sacra Matris Magnae*, e potrebbe riferirsi tanto all'Ida troiana quanto a Pessinunte. Varrone invece non menziona il luogo di origine del simbolo sacro, perché quello che gli interessa dimostrare è l'etimologia greca del nome delle Megalesie: perciò egli fa riferimento alla compagine fortemente ellenizzata della città di Pergamo da cui nel 205 a.C. era stata importata a Roma la Grande Madre. Che poi il *sacer lapis* fosse, in ultima analisi, di (lontana?) origine frigia, pur se derivato a Roma da Pergamo, era probabilmente cosa ben nota, che in questo contesto non era forse necessario, né utile, specificare.

Mi chiedo però se in Varrone questo silenzio sull'origine frigia della Madre Idea e dei suoi *sacra*, e la volontà di sottolineare piuttosto il loro carattere greco, non si possano mettere in relazione con il rifiuto e la condanna dei rituali *more Phrygio* che rivestono, io credo, un ruolo importante nelle *Menippeae*. Pur nella diversità delle due opere, l'impegno civico di Varrone si rivelerebbe allora, per così dire, coerente e complementare. Se infatti l'acre ironia del linguaggio satirico ben si prestava a una rappresentazione anche ferocemente paradossale dei rituali frigi celebrati a carattere privato all'interno del santuario palatino, e banditi dal culto ufficiale, l'etimologia del termine *Megalesia* in un'opera grammaticale sulla lingua latina poteva permettere di sottolineare l'origine greca (e dunque non frigia!) delle cerimonie ufficiali romane in onore della Grande Madre.

Nel concludere l'analisi di questo passo vorrei ancora sottolineare la presenza, in Varrone, di una terminologia comune rispetto alle altre fonti latine che narrano lo stesso episodio: si può infatti notare sia l'uso del verbo *arcesso*, presente, come abbiamo visto, anche nel *De haruspicum responsis*, nei *Fasti Praenestini* e nei *Fasti* di Ovidio, sia l'utilizzo del participio *advecta* che ricorre, in una formulazione quasi identica, anche nel resoconto di Livio:

<sup>51</sup> Per l'importanza della figura della *Mater Magna* nell'ideologia politica augustea vedi, tra gli altri, Littlewood 1981 e Labate 2010, 230-242.

29.10.4 *si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret*<sup>52</sup>. Tali coincidenze potrebbero indicare una fonte comune, forse annalistica, come ho precedentemente ipotizzato. Ma questo darebbe ancora più rilievo, mi sembra, alla singolarità della testimonianza varroniana: mentre infatti Cicerone, Ovidio, Livio e i *Fasti Praenestini*, pur con le discrepanze che ho rilevato, concordano sull'origine frigia del *sacer lapis*, Varrone avrebbe taciuto il riferimento, che doveva presumibilmente trovare nella sua fonte, relativo all'origine in definitiva frigia di Cibele e dei suoi *sacra*, mettendo in rilievo piuttosto la loro derivazione materiale da un contesto se non propriamente greco, certo fortemente ellenizzato come quello della città di Pergamo.

<sup>52</sup> Anche i *Fasti Praenestini* concludono la nota relativa al 4 aprile con il participio *invecta*, solitamente espunto, ma che si potrebbe forse mantenere (o correggere in *advecta*?) proprio in virtù dei due possibili legami intertestuali con Varrone e con Livio: *Mater Magna (...) locum mutavit ex Phrygia Romam invecta*.

## Capitolo 4

### Cibele e *Mater Magna*: tra rifiuto e integrazione

La figura di Cibele, come abbiamo visto, ricorre nei brani conservati di tre diverse opere di Varrone: le *Saturae Menippeae*, le *Antiquitates rerum divinarum* e il *De lingua Latina*. Oltre all'interesse per questa divinità e per il suo culto che ovviamente ci aspetteremmo nell'autore di un grande trattato di religione, da questi testi emerge anche una conoscenza e un interesse meno ovvi, relativi ai rituali *more Phrygio* rifiutati dal potere romano e praticati a carattere privato, per lo più all'interno del santuario palatino della Grande Madre.

Come abbiamo visto, nell'“episodio di Cibele” della satira *Eumenides* e in un paio di frammenti in galliambi appartenenti ad altre menippee (i fr. 79 e 540 B.) sembrerebbero esservi infatti riferimenti a cerimonie legate al ciclo dei riti di marzo in onore di Attis. Nelle *Eumenides* avrebbe occupato un particolare rilievo la descrizione del cruento rituale di auto-emasculazione dei Galli che aveva luogo il 24 marzo, il *dies sanguinis*, mentre i fr. 79 e 540 B. avrebbero alluso a cerimonie di compianto legate alla rievocazione della morte prematura di Attis da riferire forse al 22 marzo, il *dies violae*. Se si accetta l'interpretazione che propongo per questi passi, le *Menippeae* rappresenterebbero la prima testimonianza letteraria del culto *more Phrygio* di Cibele a Roma, nonché l'unica attestazione dell'esistenza del ciclo dei rituali di marzo in età repubblicana, circa un secolo prima rispetto al loro riconoscimento di carattere ufficiale.

Ammettendo che alcuni versi varroniani possano essersi ispirati all'*Attis* di Catullo, come si è notato, la radicale ricontestualizzazione operata da Varrone risulterebbe attribuire un valore profondamente diverso e nuovo a queste suggestioni. A differenza del carme catulliano, i frammenti di Varrone non descrivono infatti una realtà esotica e conturbante relegata volutamente in uno spazio remoto, sui verdi gioghi dell'Ida. Nelle *Menippeae* l'invasamento cibeleico è rappresentato nel suo esplicitarsi all'interno dello spazio protetto dell'Urbe, nel cuore di Roma, sul Palatino, e davanti alla sua irriducibile alterità rispetto al contesto romano la curiosità intellettuale dell'osservatore è destinata a cedere il passo all'orrore e alla condanna, espressi attraverso un riso satirico feroce e dissacrante.

Anche le altre testimonianze varroniane relative alla *Mater Magna* e al suo

culto risultano molto notevoli per la loro sostanziale originalità rispetto alle restanti fonti romane a noi note.

Nelle *Antiquitates rerum divinarum* (16 frr. 267-269 C.) l'elaborato simbolismo dell'interpretazione allegorica volta a suffragare l'identificazione della *Mater Magna* con la dea Terra coincide solo in minima parte con le esegesi dello stesso tipo fornite da Lucrezio e da Servio, che presentano invece tra loro un maggior numero di elementi di affinità. Il rilievo dato alla lettura in chiave agricola della Grande Madre, intesa come figura di *Tellus*, potrebbe essere messo in relazione con l'origine romana, piuttosto che greca, dell'interpretazione offerta da Varrone, che dipenderebbe quindi da fonti diverse rispetto a Lucrezio e a Servio.

Il breve riferimento alla storia del culto cibeleico a Roma presente nel *De lingua Latina* (6.15) offre invece l'inedita versione di una derivazione pergamena del *lapis niger*, di fatto più probabile, credo, rispetto al tradizionale resoconto relativo a una sua provenienza pessinuntina. In questo caso, l'esigenza di ricondurre l'etimologia delle Megalesie al nome del tempio di Cibele a Pergamo, il *Megalesion*, potrebbe essere stata in qualche modo funzionale anche a sottolineare il legame delle feste romane in onore della Grande Madre con il mondo ellenistico, maggiormente familiare per i Romani, piuttosto che con la patria frigia della dea.

Il tono con cui viene trattata la materia cibeleica muta notevolmente nelle diverse opere varroniane, passando dall'irridente sarcasmo dei frammenti menippeï sui Galli alla coloritura spiccatamente teologica e didascalica dell'esegesi allegorica offerta nelle *Antiquitates*, fino al precettismo della breve, ma dettagliata notazione relativa all'introduzione del culto della *Mater Magna* a Roma del *De lingua Latina*. Alle variazioni di tono, corrispondono anche approcci diversi al tema cibeleico. Se infatti in un'opera di satira potevano essere rappresentati anche culti e rituali stranieri privi di riconoscimento ufficiale al fine di stigmatizzarne la "barbarie", e tentare così di esorcizzarla, in un'opera di carattere più spiccatamente teologico come le *Antiquitates* l'irrisione di rituali stranieri e "barbari", connessi però a una divinità il cui tempio era nel cuore di Roma, avrebbe potuto compromettere il prestigio di quest'ultima. Nelle *Antiquitates rerum divinarum* non vi era spazio per l'ironia e il dileggio, e il processo di romanizzazione della Grande Madre appare in quest'opera più sistematico. L'identificazione della *Mater Magna* con la dea *Tellus* si basa su una rilettura allegorico-razionalistica dei suoi attributi, attuata da una parte attraverso una complessa assimilazione di alcuni dei caratteri tipicamente frigi del suo culto (come lo strepito assordante dei cembali e dei timpani o la frenesia convulsa dei Galli in delirio) e dall'altra attraverso l'omissione di quanto giudicato invece impossibile da accettare (in particolare l'imposizione ai ministri del suo culto del sacrificio della propria virilità).

In Varrone, l'oscillazione tra rifiuto e integrazione nei confronti della Grande Madre che emerge dal confronto tra l'aperta e dissacrante condanna dei rituali *more Phrygio* di Cibele presente nelle *Menippeae* e l'inclusione di fatto di questa dea nel novero degli *dei praecipui atque selecti* proposta nelle *Antiquitates*, mi sembra rispecchiare la duplicità dell'approccio che ancora alla fine dell'età repubblicana le autorità romane avevano nei confronti della *Mater Magna*, celebrata ufficialmente *more Romano* dal popolo tutto e dall'aristocrazia durante le Megalesie, ma privatamente celebrata anche *more Phrygio* dai Galli durante il ciclo dei rituali di marzo, interdetti ai cittadini romani.

Considererei in certo modo spia di una volontà di romanizzazione di Cibele, e insieme di rifiuto della componente frigia del suo culto, anche il fatto che Varrone faccia sempre riferimento ad essa, nelle parti conservate della sua opera, con gli appellativi romani *Mater Magna* e *Mater deum*, e mai con il suo nome frigio *Cybele / Cybebe*. A sostegno di quest'ipotesi proporrei un confronto con gli epiteti utilizzati per designare la Grande Madre da parte degli altri scrittori romani di epoca tardo-repubblicana<sup>1</sup>: ritengo infatti che il modo in cui viene nominata questa dea sia strettamente dipendente dal contesto, frigio o romano, cui appare di volta in volta associata. La diffrazione dei suoi appellativi corrisponde, ed è in certa misura, io credo, funzionale, alla bipolarità della Madre degli dei, confermando la sua (ancora) problematica accettazione a Roma nella prima metà del I sec. a.C.

Varrone utilizza solo le denominazioni romane della Grande Madre a mio avviso perché la vuole e ne parla come dea romana, e non frigia: perché, installata sul Palatino, non è più, e non deve più essere, la dea del Cibelo. Già a Pergamo aveva mutato il suo nome in Μεγάλη Μήτηρ, come indica il suo santuario pergameno, il *Megalesion*, e a seguito del suo insediamento nel cuore di Roma era divenuta la *Mater Deum Magna Idaea*: di questa dea, romana più che frigia, tratta Varrone quando parla dell'etimologia del nome delle sue feste romane nel *De lingua Latina*<sup>2</sup>, come quando dimostra la sua identificazione con *Tellus* nelle *Antiquitates*<sup>3</sup>. Anche nelle *Menippeae* usa gli epiteti romani e non solo, come ci potremmo aspettare, quando nomina il suo santuario palatino<sup>4</sup>, ma anche, e questo è sorprendente, quando riporta un canto in galliambi dei *famuli* della dea impegnati in una cerimonia *more Phrygio*. Al fr. 132 B. delle *Eumenides*, i Galli stessi infatti, riferendosi ad

<sup>1</sup> In ambito epigrafico vi è una netta prevalenza della formula romana *Mater Deum Magna Idaea*, nelle sue diverse combinazioni (*Mater Magna; Mater deum; Mater Idaea* ...), rispetto all'appellativo frigio *Cybele/Cybebe*, cfr. *Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby (EDCS)* <http://www.manfredclauss.de/>.

<sup>2</sup> Varro *ling.* 6.15 <*Mater Magna*> ex *Libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergamo*.

<sup>3</sup> Varro *div.* 16 fr. 267 C. *eandem* (sc. *Tellurem*) *dicunt Matrem Magnam*; fr. 268 C. *Matrem, quod cibum pariat; Magnam, quod plurima pariat*; fr. 269 C. *dominam proprie Matrem deum*.

<sup>4</sup> Varro *Men.* fr. 149 B. *praeter Matris deum aedem*.

essa, non usano il suo nome originario, ma una delle denominazioni tradizionali romane: *Mater deum*<sup>5</sup>. Si tratta dell'unico galliambo romano a noi noto in cui la Grande Madre è indicata con un appellativo romano e non frigio. Nel carme 63 di Catullo infatti la dea è designata solo con il suo nome "barbaro" *Cybele / Cybebe*<sup>6</sup>, o in alternativa attraverso la formula *domina Dindymena / Dindyme*<sup>7</sup> destinata comunque a sottolineare la sua origine orientale. E anche nel fr. 5 M. di Mecenate essa è invocata come *Cybebe*<sup>8</sup>.

La differenza fondamentale tra i galliambi di Varrone da una parte e quelli di Catullo e Mecenate dall'altra è, io credo, il fatto che l'ambientazione dei versi di questi ultimi si colloca sul selvaggio Ida, e quindi propriamente nella patria frigia della dea, dove essa era venerata appunto come Cibebe, e non come *Mater Magna*. Questo almeno è sicuro per Catullo; per Mecenate la brevità del frammento impedisce inevitabilmente ogni certezza, ma l'epiteto *fera montium dea* che accompagna la menzione di Cibebe suggerisce che anche in questo caso il contesto sia frigio piuttosto che romano. Al contrario in Varrone l'azione si svolge a Roma, all'interno del tempio palatino della dea; i suoi stessi Galli, nel celebrare quello che agli occhi di un romano doveva apparire come il più indegno dei loro rituali, fanno riferimento ad essa utilizzando una denominazione romana e non frigia. Questa scelta può forse dipendere dalla volontà di sottolineare come ciò che muove lo sdegno del satirico sia proprio il fatto che a marzo i Galli compiano nel cuore di Roma cruenti rituali selvaggi in nome di quella stessa *Mater deum* che è santamente venerata dalle *sodalitates* aristocratiche romane in aprile.

Ritengo che la repulsione e la condanna dei riti *more Phrygio* in Varrone sia strettamente dipendente dalla loro presenza a Roma: come abbiamo visto, infatti, il fr. 133 B. appare conferire alle *Eumenides* un afflato civico che è estraneo all'*Attis* catulliano<sup>9</sup>. La scelta sorprendente di denominare in un galliambo la dea frigia "Madre degli dei" piuttosto che "Cibebe" potrebbe essere dettata dal desiderio di far toccare con mano ai lettori in quali perversi rituali sia coinvolta non solo la selvaggia Cibebe sui verdi gioghi dell'Ida, ma anche la loro santa *Mater deum* nel suo santuario sul Palatino<sup>10</sup>.

Una conferma del diverso uso di questi epiteti a seconda che venga evocata la versione frigia o romana della dea si ha, io credo, in Catullo stesso,

<sup>5</sup> Varro *Men.* fr. 132.1 B. *typana non inanis sonitus Matris deum.*

<sup>6</sup> Cfr. e.g. Catull. 63.9 *typanum tuum, Cybebe, tua, mater initia* e 68 *ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?*

<sup>7</sup> Catull. 63.13 *simul ite, Dindymenae dominae vaga pecora* e 91 *dea, magna dea, Cybebe, dea domina Dindyme.*

<sup>8</sup> Maecen. *carm.* fr. 5.1 M. *ades, inquit, o Cybebe, fera montium dea.*

<sup>9</sup> Vedi supra pp. 66-68.

<sup>10</sup> A conferma di questa interpretazione si potrebbe notare come l'epiteto di *Idaea*, pur presente nella denominazione ufficiale romana della dea, non ricorra mai in Varrone, impegnato a sottolineare il carattere romano e non straniero della Grande Madre.

che nel carme 35 annuncia un inno in onore della *Mater Magna* intrapreso *venuste* dall'amico Cecilio<sup>11</sup>: il fatto che la dea venga designata in questo caso con un appellativo romano che non ricorre invece mai nell'*Attis* deve farci supporre, a mio avviso, che si tratta qui di un componimento in onore della Grande Madre del Palatino, non della dea di Pessinunte.

Anche Lucrezio, nell'ampio *excursus* del II libro (vv. 598-660) che presenta, come abbiamo ricordato in precedenza, una complessa lettura allegorica della figura di Cibele dettata da una volontà di assimilazione e romanizzazione della dea, utilizza per designarla esclusivamente le sue denominazioni romane<sup>12</sup>. Così Cicerone, nelle sue diverse opere, usa solo gli epiteti tradizionali di *Mater Magna*<sup>13</sup> e *Mater Idaea*<sup>14</sup>, perché anche quando, come nelle *Verrine*, non fa propriamente allusione alla Grande Madre palatina, si riferisce comunque alla versione "romanizzata" della dea: all'augusta Madre degli dei la cui venerabilità era per così dire implicitamente sancita dalla presenza del suo santuario nel cuore di Roma<sup>15</sup>.

L'importanza e il valore simbolico della scelta degli appellativi con i quali la dea frigia viene indicata dagli scrittori romani dell'ultima età repubblicana mi sembrerebbero trovare conferma, qualche anno più tardi, in Virgilio. Nell'*Eneide* infatti la Grande Madre viene designata in molteplici modi, tra i quali anche *alma Cybebe*<sup>16</sup>, ma mai con gli epiteti cultuali con i quali era venerata a Roma: *Mater Magna* e *Mater deum*; *Mater Idaea*, la denominazione ufficiale maggiormente rivelatrice delle sue origini orientali, ha una sola occorrenza. Altrimenti l'appellativo di *Mater* (se non ricorre da solo<sup>17</sup>) o viene sostituito con i sinonimi *genetrix* e *parens* in perifrasi equivalenti a quelle ufficiali, ma che di fatto non risultano altrimenti attestate<sup>18</sup>, o viene associato

<sup>11</sup> Catull. 35.17-18 *est enim venuste / Magna Caecilio inchoata Mater*.

<sup>12</sup> *Mater* (vv. 609, 615, 628, 639), *Mater Magna* (v. 640), *Mater deum* (v. 659), *Mater Idaea* (v. 611). Nell'unico caso in cui la dea non è invocata con un epiteto romano tradizionale, ma come "madre delle fiere", questa qualificazione è preceduta e, per così dire abbinata, alla solenne denominazione tradizionale di "Grande Madre degli dei", così da smorzare, mi sembra, la caratterizzazione selvaggia della divinità: *Magna deum Mater Materque ferarum* (v. 598).

<sup>13</sup> Cfr. e.g. Cic. *bar. resp.* 24 *ante templum in ipso Matris Magnae conspectu*; Cato 45 *sodalitates autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis*.

<sup>14</sup> Cfr. e.g. Cic. *bar. resp.* 22 *illa mater Idaea*; leg. 2.22 *praeter Idaeae matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito*.

<sup>15</sup> Cicerone nelle *Verrine* nomina due volte la Grande Madre in relazione a un suo santuario di Engio empiamente depredato da Verre: II.4.97 *Matris Magnae fanum apud Enguinus est* e 5.186 *te que sanctissima Mater Idaea, quam apud Enguinus augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliatam reliquit*.

<sup>16</sup> Verg. *Aen.* 10.220-222 *nymphae, quas alma Cybebe / numen habere maris nymphasque e navibus esse / iusserat*.

<sup>17</sup> Verg. *Aen.* 9.108-109 *Turni iniuria Matrem / admonuit ratibus sacris depellere taedas*.

<sup>18</sup> Verg. *Aen.* 2.788 *me magna deum genetrix his detinet oris*; 9.82-83 *ipsa deum fertur genetrix Berecynthia magnum / vocibus his adfata Iovem*; 10.234 *hanc genetrix faciem miserata refecit*; 10.252 *alma parens Idaea deum*. Si tratta di appellativi privi di riscontri epigrafici, cfr. *Epigraphik-Datenbank Claus/Slaby* (EDCS) <http://www.manfredclaus.de/>.

ad attributi destinati a sottolineare l'origine frigia della dea: oltre a *Idaea*, anche *Berecynthia*, *Phrygia* o *cultrix Cybeli*<sup>19</sup>. In Virgilio a mio avviso la rinuncia agli appellativi ufficiali romani, e l'adozione invece di formule equivalenti, è funzionale alla sottolineatura del fatto che la Madre frigia che protegge e aiuta i Troiani esuli non è ancora la Grande Madre che con la sua installazione sul Palatino garantirà la vittoria romana sulla minaccia cartaginese.

Come nota Mario Labate in un bel confronto tra la figura della *Mater Magna* nell'*Eneide* e nei *Fasti* di Ovidio, nella rappresentazione virgiliana gli aspetti più selvaggi e, per i Romani, più intollerabili della *Mater Magna* vengono dissimulati, e sono solo raramente evocati dagli avversari italici dei Troiani. Nonostante questo però la dea frigia è destinata a non seguire Enea e i suoi compagni a causa della sua ineliminabile connotazione orientale che avrebbe compromesso la fondazione, nel Lazio, di un nuovo popolo dimentico delle proprie radici troiane<sup>20</sup>. L'impossibile accettazione di Cibele agli albori della storia di Roma si traduce nella varietà dei nomi con i quali Virgilio designa la dea, che non corrispondono ai suoi appellativi romani ufficiali (ad eccezione, come abbiamo detto, dell'unico che ne sottolineava l'origine troiana, *Mater Idaea*), perché questi avrebbero costituito come un anacronismo nella narrazione<sup>21</sup>. La *Berecynthia Mater* cantata da Virgilio, se non è la selvaggia e conturbante *Cybebe* catulliana, non è neppure (ancora) la *Mater Magna* figura di *Tellus* delle *Antiquitates rerum divinarum*.

Le denominazioni scelte in relazione alla Grande Madre appaiono quindi avere, nell'ultima età repubblicana, una valenza, per così dire, politica: la diffrazione tra appellativi romani e frigi (o comunque non-romani) appare come il riflesso di una tensione irrisolta tra i due volti della dea, tra i suoi due culti che si vorrebbero riferiti a due contesti spaziali diversi: la Frigia e Roma. Così in Varrone l'omogeneità degli epiteti usati, *Mater Magna* e *Mater deum* risulta coerente con la condanna dei rituali *more Phrygio* e l'approvazione del culto *more Romano* che ricorrono in modo costante nelle diverse opere nelle quali è menzionata la Grande Madre.

<sup>19</sup> Verg. *Aen.* 3.111-112 *hinc mater cultrix Cybeli Corybantiaque aera / Idaeumque nemus*; 6.784-785 *qualis Berecynthia mater / invehitur curru Phrygias turrata per urbes*; 7.139-140 *Phrygiamque ex ordine matrem / invocat*; 9.619-620 *tympana vos buxusque vocat Berecynthia Matris / Idaeae*.

<sup>20</sup> Ovidio nei *Fasti* si mostra pienamente consapevole di questo: 4.249-254 *'Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden / semper et Iliacas Mater amavit opes: / cum Troiam Aeneas Italos portare in agros, / est dea sacriferas paene secuta rates, / sed nondum fatis Latio sua numina posci / senserat, adsuetis substiteratque locis*. Vedi Labate 2010, 234-241.

<sup>21</sup> Cfr. anche Guittard 2012, 219 che nota "when Cybele is considered as a non-Roman goddess, she was called Cybebe or Cybele, as in the poem of Catullus which tells us the story of Attis, or in the *Aeneid*, which relates events before the foundation of Rome."

PARTE SECONDA  
ISIDE E SERAPIDE



## Premessa

### Iside e Serapide a Roma

Si possono distinguere fasi alterne nel processo di introduzione a Roma della cosiddetta *gens Isiaca*, cioè di Iside, Serapide e delle divinità a loro connesse, Apis, Arpocrate e Anubis<sup>1</sup>. Sembra che gli dei egizi abbiano iniziato a essere venerati in Italia dal II sec. a.C., in particolar modo in Campania e a Roma, dove il culto di Iside e Serapide potrebbe esser stato introdotto da *negotiatores* italici entrati in contatto con esso a Delo, che risulta essere stata sede di culto degli dei egizi già a partire dal III sec. a.C.<sup>2</sup>.

Agli inizi del I sec. a.C., si ha un rafforzamento del culto di queste divinità a Roma, come emerge da alcune testimonianze epigrafiche tra le quali risulta di particolare interesse una stele funeraria che attesta, grazie alla menzione di un *sacerdos Isidis Capitolinae*, la presenza di un culto di Iside sul Campidoglio già nella prima metà del I sec. a.C.<sup>3</sup>, anche se resta controversa l'esistenza a questa data di un vero e proprio tempio capitolino della dea<sup>4</sup>. Inoltre da un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio (11.30) apprendiamo come la fondazione del collegio sacerdotale dei Pastofori, legato al culto di Osiride, fosse avvenuta *sub illis Syllae temporibus*<sup>5</sup>. Silla potrebbe aver tollerato, e in parte favorito, una certa diffusione degli dei egizi a Roma per non inimicarsi i ceti mercantili e popolari tra i quali queste divinità sembrerebbero aver avuto un particolare successo<sup>6</sup>.

Del resto le azioni repressive del senato contro Iside e Serapide iniziate, a quanto pare, nel 59 a.C., sembrerebbero indicare come nei decenni pre-

<sup>1</sup> Per questa breve panoramica relativa alla storia dei culti egizi a Roma mi baso principalmente sugli studi di Malaise 1972b, 362-377; Coarelli 1984; Versluys 2004; Bricault 2004 e 2013, 146-151 e 170-180. Ad essi rimando senz'altro per una più ampia e approfondita disamina sulla questione.

<sup>2</sup> Vedi a questo proposito Dunand 1973, 2, 83-98 e le testimonianze epigrafiche riportate da Bricault 2013, 146-151 e 171-172 con relativo commento.

<sup>3</sup> *RICIS* 501/0109. Vedi Coarelli 1982, 59-61; 1984, 464 e in *LTUR*, s.v. *Isis Capitolina*, 3 (1996), 112; Takács 1995, 51-56; Bricault 2005, 2, 520-521 e 2013, 146-148.

<sup>4</sup> A favore si esprime Coarelli, in *LTUR*, s.v. *Isis Capitolina*, 3 (1996), 112-113. *Contra* Versluys 2004, 425-444, che nota (p. 444) "the temple for Isis on the Capitol in Rome turns out to be a group of sacella and altars amidst all kind of other building elements and larger temples, or a kind of Oriental quarter".

<sup>5</sup> Cfr. Griffiths 1975, 343-344 e *GCA* 2015, 514-515. *Contra* Versluys 2004, 444-445, che nega una reale affidabilità alla testimonianza apuleiana.

<sup>6</sup> Sulla diffusione dei culti egizi a Roma in epoca sillana vedi Malaise 1972b, 362-365, che però ritiene che le divinità egizie siano state introdotte a Roma per la prima volta dall'esercito di Silla.

cedenti questi culti dovessero aver avuto un successo tale da poter rappresentare una minaccia di destabilizzazione sociale agli occhi dell'aristocrazia senatoriale. Si trattava infatti di culti stranieri non riconosciuti ufficialmente, e che esulavano quindi da un controllo diretto da parte dello Stato. Proprio la loro estraneità rispetto alla *religio* ufficiale potrebbe aver giocato un ruolo importante nella loro affermazione a Roma durante l'ultima età repubblicana. Favorire la diffusione e l'ufficializzazione di questi culti poteva presentarsi come un mezzo di opposizione e emancipazione rispetto alla politica religiosa dell'élite al potere. Ed è possibile rilevare una contemporaneità tra i provvedimenti di distruzione degli altari e dei templi delle divinità egizie emanati dal senato a partire probabilmente dal 59 a.C. e le sanguinose lotte da questo impegnate negli stessi anni contro i *populares*<sup>7</sup>.

Dell'offensiva del 59/8 a.C. parlerò più diffusamente in seguito, dal momento che ci è nota da un passo di Varrone riportato da Tertulliano; per il momento mi limiterò a ricordare che da esso apprendiamo come per volontà del senato presumibilmente nel 59 a.C. fosse avvenuta una distruzione di altari consacrati (certamente a titolo privato) sul Campidoglio alle divinità egizie<sup>8</sup>.

Da un passo di Cassio Dione apprendiamo poi di un secondo episodio di repressione contro gli dei egizi che determinò la distruzione, nel 53 a.C., di alcuni templi di Iside e Serapide eretti a titolo privato: 40.47.3-4 τὸν γὰρ ναοὺς αὐτῶν, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίηντο, καθελεῖν τῇ βουλῇ ἔδοξεν. Sebbene nel passo ciò non venga detto esplicitamente, sembrerebbe che i santuari privati distrutti dal senato in tale occasione fossero stati costruiti nel cuore di Roma (forse nuovamente sul Campidoglio?), poiché lo storico continua specificando come, anche dopo un primo riconoscimento ufficiale degli dei egizi nel 43 a.C., i loro templi fossero però stati relegati al di fuori del pomerio<sup>9</sup>: (οἱ Ρωμαῖοι) οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πωμηρίου σφᾶς ἰδρύσαντο.

Un ulteriore attacco del senato contro luoghi di culto legati agli dei egizi installati (o probabilmente ricostruiti) sulla rocca capitolina è individuabile in un passaggio successivo di Cassio Dione in cui lo storico racconta come un prodigio nefasto avvenuto sul Campidoglio nel 48 a.C. fosse stato interpretato dagli auguri con la necessità di distruggere i recinti sacri (o i tempietti), *τεμενίσματα*<sup>10</sup>, dedicati a Iside e a Serapide: 42.26.2 ἐτύγχανε γὰρ ἰερὰ Ἰσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα ἔδοξε γνώμη τῶν μάντεων πάντα αἰθῆς τὰ

<sup>7</sup> A questo proposito vedi Malaise 1972b, 365-377; Coarelli 1984, 472-475 e Takács 1995, 56-70.

<sup>8</sup> Cfr. Tert. *nat.* 1.10.17 e *apol.* 6.8 = Varro *div.* 1 fr. 46a-b C. Analisi queste testimonianze più oltre alle pp. 177-185.

<sup>9</sup> Sulla possibile innovazione augustea del ruolo del pomerio come limite sacro tra culti patri e culti stranieri, vedi Beard, North, Price 1998, 1, 180 e Orlin 2002 e 2010, 211.

<sup>10</sup> Cfr. Liddell-Scott-Jones, s.v. *τεμενίσμα*, 1774 "the precincts of a temple".

τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι. Dalla precisazione iniziale risulta, sulla base dell'avverbio ἐνταῦθα, che i riti sacri in onore degli dei egizi dovevano essere celebrati sul Campidoglio, cioè nel luogo in cui era avvenuto il prodigio, e in cui dobbiamo immaginare si ergessero i τεμενίσματα poi distrutti<sup>11</sup>.

Una prima, importante svolta nei rapporti tra il potere romano e gli dei egizi si ha nel 43 a.C., data in cui i triumviri sembrerebbero aver decretato l'erezione di un tempio in onore di Iside e Serapide<sup>12</sup>. Come nota Miguel J. Versluys, il radicale cambiamento politico allora in atto poteva aver creato la necessità di inquadrare ufficialmente gli dei egizi, o meglio i loro sostenitori, all'interno del nuovo equilibrio di forze che si stava delineando<sup>13</sup>. Si tratta di una linea politica che sembra esser stata perseguita successivamente anche da Ottaviano: una volta conclusa la guerra contro Antonio e Cleopatra, questi assunse infatti a due riprese, nel 28<sup>14</sup> e nel 21<sup>15</sup> a.C., delle misure repressive nei confronti degli dei egizi che si possono però anche considerare come misure di regolamentazione del loro culto. Secondo l'interpretazione data

<sup>11</sup> Così interpretano il passo Malaise 1972b, 374; Coarelli 1984, 474; Takács 1995, 64-65 e Versluys 2004, 428-429. Una sintetica analisi di questo passo si trova in Cordier 2007, 98-100. Non entro qui nel merito della spinosa questione relativa all'interpretazione di un passaggio di Valerio Massimo (1.3.4) in cui lo storico narra dell'azione del console L. Emilio Paolo che, per ottemperare a un ordine del senato, fu costretto a impugnare lui stesso un'accetta e a colpire le porte di un tempio di Iside, dal momento che gli operai si erano rifiutati di farlo per timore religioso. Se la maggior parte degli studiosi riferisce infatti l'episodio al 50 a.C. (cfr. Malaise 1972b, 374; Turcan 1989, 89; Mora 1990, 80-83; Dunand 2000, 73-74; Bricault, 2013, 177; Scheid 2006, 173), Coarelli 1984, 462-463 avanza degli argomenti piuttosto seducenti a favore di una datazione molto anteriore, al 168 a.C., identificando il console citato da Valerio Massimo con il celebre vincitore a Pidna nello stesso anno. La datazione alta suggerita da Coarelli è ripresa e sostenuta da Takács 1995, 57-59, che propende però a riferire quest'azione al consolato rivestito da L. Emilio Paolo nel 182 a.C.

<sup>12</sup> Cfr. D.C. 47.15.4 καὶ νεῶν τῶν τε Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι ἐψηφίσαντο. Sussistono però seri dubbi sull'effettiva erezione di questo tempio. La maggior parte degli studiosi ritiene infatti che non sia mai stato costruito, vedi in particolare Takács 1995, 69; Versluys 2004, 446 e Scheid 2006 174-175. *Contra* Coarelli 1984, 473 e Mora 1990, 87-88, che lo identificano col tempio di Iside e Serapide del Campo Marzio.

<sup>13</sup> Versluys 2004, 446. *Contra* Takács 1995, 69-70, che ritiene che si tratti piuttosto di un atto in onore, per così dire, di Cesare e del suo legame con Cleopatra: "it was a symbolic gesture toward the deified Caesar". Non abbiamo però altre prove di un particolare interesse di Cesare nei confronti delle divinità egizie, vedi Malaise 1972b, 375-376 e Bricault 2013, 179: "contrairement aux idées reçues, la présence de Cléopâtre dans les murs de Rome entre août 46 et avril 44 ne fut sans doute guère profitable à Isis. Non seulement César ne manifesta aucun intérêt pour la déesse égyptienne, mais la maigre popularité de la reine lagide auprès des Romains ne favorise guère la déesse du Nil".

<sup>14</sup> D.C. 53.2.4 καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια οὐκ ἐσεδέξατο εἰσω τοῦ πωμηρίου, τῶν δὲ δὴ νεῶν πρόνοιαν ἐποιήσατο· τοὺς μὲν γὰρ ὑπ' ἰδιωτῶν τιῶν γεγενημένους τοῖς τε παισὶν αὐτῶν καὶ τοῖς ἐκγόνοις, εἶγε τινὲς περιήσαν, ἐπισκευάσαι ἐκέλευσε, τοὺς δὲ λοιποὺς αὐτὸς ἀνεκτίησατο.

<sup>15</sup> D.C. 54.6.6 (si tratta delle misure prese da Agrippa contro alcuni tumulti che erano scoppiati a Roma) τὰ τε ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια ἐπεσιόντα αὐθις ἐς τὸ ἄστν ἀνέστειλεν, ἀπειπὼν μηδένα μηδὲ ἐν τῷ προαστείῳ αὐτὰ ἐντὸς ὀγδόου ἡμισταδίου ποιεῖν. In questo passaggio sottolineerei l'uso del termine ἄστν: Cassio Dione sta parlando, credo, di una recrudescenza dei culti egizi all'interno delle mura della città, e verisimilmente all'interno del pomerio, da cui pure erano stati esclusi formalmente già nel 28 a.C.

da Eric M. Orlin<sup>16</sup>, questi provvedimenti, confinando gli dei egizi al di fuori del pomerio, sancivano l'ineludibile alterità di Iside, Serapide e del loro pittoresco entourage rispetto agli "dei nazionali" romani, offrendo loro però di fatto in questo modo un mezzo (l'unico possibile) di accettazione a Roma.

Così in età imperiale, fatta eccezione per una recrudescenza delle ostilità sotto Tiberio<sup>17</sup>, le divinità egizie appaiono sempre più integrate all'interno della compagine religiosa romana, fino al loro riconoscimento ufficiale da datare probabilmente all'epoca flavia<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Orlin 2008, che conclude (p. 248): "Egyptian rites and Egyptian culture were welcomed at Rome but clearly marked as exotic, enabling a clearer definition of Roman identity". Così anche Bricault 2013, 179-180.

<sup>17</sup> A proposito della sanguinosa repressione nei confronti dei culti egizi avvenuta nel 19 d.C. vedi Tac. *ann.* 2.85; Suet. *Tib.* 36.1.

<sup>18</sup> Vedi in particolare Scheid 2006.

## Capitolo 1

### Iside e Serapide nelle *Saturae Menippeae* Rituali egizi a Roma

#### 1.1 *Riti di iniziazione notturni*

Nelle *Saturae Menippeae* la dea Iside non appare menzionata in modo esplicito, come lo è invece Serapide<sup>1</sup>. L'opinione più diffusa è che quindi non siano a noi noti frammenti menippeei relativi al culto isiaco. Non concordo però su questa conclusione, perché credo che vi sia un'eccezione. Ritengo opportuno riprendere infatti una proposta di lettura avanzata da Lucian Mueller alla fine dell'Ottocento, ma che ha goduto finora di scarso successo<sup>2</sup>, secondo cui un riferimento al culto di Iside a Roma sarebbe individuabile in un frammento della satira Γερωντοδιδάσκαλος.

\*

Fr. 191 B.<sup>3</sup> (prosa)

<vulgus> confluit mulierum tota Roma; quae noctu fieri initia solita etiam nunc pinea faxs indicat

*1* vulgus *Buecheler* turba *Vahlen* coetus *Mueller* | *lacunam post* Roma *insti-*  
*tuit Mueller* | *initia codd.* initio *Riccobonus*

una folla di donne accorre da tutta Roma; e la fiaccola di pino mostra come queste iniziazioni siano ancora solite svolgersi di notte.

L'esplicita menzione di Roma nella prima parte del frammento ci rende certi del contesto di riferimento. Il passo si apre con l'immagine dell'adunanza di una folla di donne da tutta la città, non sappiamo però in quale luogo né per quale occasione; segue poi la notazione di come l'uso di fiaccole di pino rivelasse il carattere notturno degli *initia* cui si doveva fare allusione nella parte precedente, e perdita, del passo (*quae initia*). Nonostante la proposta di mantenimento della *lectio* tradita avanzata da Franz Oehler<sup>4</sup>, che interpreta l'espressione *mulierum tota Roma* come “quotquot sunt Romae mulieres”, ritengo opportuna l'integrazione di un nominativo cui riferire il

<sup>1</sup> Cfr. Varro *Men.* fr. 128 e 152 B., vedi *infra* rispettivamente pp. 155 e 141.

<sup>2</sup> L. Mueller 1888, 1, 157.

<sup>3</sup> Non. p. 112.19: '*faxs*' *pro face*.

<sup>4</sup> Oehler 133. Accettano il testo tradito anche Bolisani 110; Della Corte 40; Cèbe 5, 834; Deschamps 1976, 2, 50 e Astbury 34.

genitivo *mulierum*, poiché il costrutto proposto da Oehler risulta di fatto anomalo e privo di paralleli. Rispetto a congetture quali *turba*<sup>5</sup> o *coetus*<sup>6</sup>, mi sembra preferibile *vulgus* di Buecheler<sup>7</sup>, che cita come parallelo un altro frammento delle *Menippeae* in cui il verbo *confluere* è associato appunto a *vulgus* seguito da un genitivo partitivo: fr. 146 B. *vix vulgus confluit non Furiarum, sed puerorum atque ancillarum, qui omnes me bilem atram agitare clamitantis opinionem mihi insaniae meae confirmant*. L'ablativo *tota Roma* sarà un complemento di moto da luogo<sup>8</sup>, da intendere evidentemente nel senso di "da tutti i luoghi di Roma" verso un unico spazio, che è certo esso stesso a Roma. Meno probabile è che si tratti di un complemento di stato in luogo<sup>9</sup>, perché sembra più opportuno connettere a *confluo* un'idea di moto piuttosto che di stato<sup>10</sup>.

Il riferimento finale a una *pineae fax* è stato interpretato da una parte degli studiosi come allusione a un contesto matrimoniale, poiché i cortei nuziali erano usualmente illuminati da fiaccole di pino. A conforto di questa lettura è stato spesso citato un passo del commento del Servio Danielino alle *Bucoliche*, particolarmente significativo perché fa riferimento a una testimonianza tratta dagli *Aetia* di Varrone: 8.29 *Varro in Aetiis dicit sponsas ideo faces praeire quod antea non nisi per noctem nubentes ducebantur a sponsis*. Questo parallelo è certo molto notevole, ma forse non decisivo. Nonostante le ridotte dimensioni del nostro frammento rendano evidentemente difficile qualsiasi tentativo di contestualizzazione, la coraltà cittadina dell'immagine evocata sembrerebbe sovradimensionata in riferimento a un matrimonio. La maggior parte degli studiosi che adottano questa lettura del passo intervengono poi su *initia* tradito correggendolo in *initio*<sup>11</sup>, con un intervento che rischia però di essere banalizzante.

Una diversa interpretazione è stata di mettere in relazione il fr. 191 B. con una cerimonia religiosa di carattere misterico: il termine tecnico *initia*

<sup>5</sup> Cfr. Vahlen 80; Riese 142 e Lenkeit 57-58.

<sup>6</sup> L. Mueller 1888, 157.

<sup>7</sup> Cfr. Buecheler 1865, 433 e Krenkel 1, 334.

<sup>8</sup> Così interpreta Krenkel 1, 334 che traduce "es strömt die Menge der Frauen aus ganz Rom zusammen".

<sup>9</sup> Cfr. Lenkeit 52 e 58 e Dahlmann 1981, 444 che traducono *tota Roma* "in ganz Rom".

<sup>10</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *confluo*, 4, 242-244, da cui emerge come il verbo *confluo*, in riferimento a esseri animati, si costruisca generalmente con complementi di moto (da luogo o a luogo); il *Thesaurus* cita solo tre esempi, tardivi, di costruzione di *confluo* con *in* + ablativo: Hier. *epist.* 77.11 e Marcell. *chron.* p. 94.9 e p. 97.35.

<sup>11</sup> Così Riccoboni 1579<sup>2</sup>, 250; Vahlen 80; Riese 142; Brunetti 825 e L. Mueller 1888, 1, 157. Riferiscono il frammento a un contesto nuziale, ma senza intervenire sul testo tradito, Oehler 136 (che non esplicita però il valore da attribuire a *initia* né propone una traduzione del passo); Della Corte 40 (che a p. 187 traduce come se leggesse *initio* e non *initia*) e Deschamps 1976, 2, 50, che traduce *quae initia* "ces débuts" (il termine *initium* appare però generalmente usato al singolare in questa accezione, vedi *TbLL*, s.v. *initium*, 7.1, 1654).

potrebbe infatti riportare all'ambito religioso dell'iniziazione ai culti misterici<sup>12</sup> e le fiaccole di pino, oltre che per i cortei nuziali, erano usate anche nella celebrazione di alcuni riti iniziatici. Per quanto riguarda l'identificazione degli eventuali misteri ai quali l'ignoto parlante farebbe riferimento in questo passo, e che tanto successo sembrerebbero riscuotere presso il pubblico femminile romano, tre sono state le ipotesi avanzate finora, e cioè che si potesse trattare di riti in onore di Dioniso<sup>13</sup>, di Cerere<sup>14</sup> o di Iside<sup>15</sup>.

Prima di continuare nell'analisi di questo passo, ritengo opportuno metterlo in relazione con gli altri 18 frammenti superstiti della satira Γερωντοιδιάσκαλος. In alcuni di essi è presente un'opposizione, esplicita o implicita ma comunque piuttosto netta, tra passato e presente, e in particolare tra la naturale semplicità (fr. 186 B. *quotiens priscus homo ac rusticus Romanus inter nundinum barbam radebat?*), il pudore (fr. 187 B. *novos maritus tacitulus taxim uxoris solvebat cingillum*) e la *pietas* (fr. 181 B. *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes*) della Roma del passato e invece il lusso (fr. 183 B. *ubi graves pascantur atque alantur pavonum greges*) e la sfrontatezza (fr. 193 B. cit. infra) dei Romani del presente. Credo che anche il fr. 191 B., di cui ci stiamo occupando, sia da riferire al tema della corruzione del presente. Negli altri passaggi l'opposizione tra passato e presente appare sottolineata infatti, com'è naturale attendersi, dall'alternanza temporale dei verbi (all'imperfetto o al perfetto per i passi relativi al buon tempo antico, e al presente per quelli relativi alla corruzione appunto del presente). È quindi probabile che anche nel nostro frammento i verbi al presente *confluit* e *indicat* si riferiscano a un evento contemporaneo rispetto all'azione della satira.

Come accade spesso nelle *Menippeae*, la datazione di questa satira è incerta. Sulla base di indizi interni, Cichorius<sup>16</sup> ha proposto di far risalire la sua composizione indicativamente al 71 a.C. e la sua ipotesi è stata generalmente accolta dagli studiosi<sup>17</sup>. A suo avviso la menzione, al fr. 197 B.<sup>18</sup>, di coltelli lavorati a sbalzo importati dalla Bitinia sarebbe da mettere in relazione con Nicomede IV, ultimo re di Bitinia, che alla sua morte (nel 74 a.C.) aveva lasciato le proprie ricchezze in eredità a Roma, dove erano probabilmente giunte nel 73 a.C. e dove Varrone potrebbe averle viste al suo rientro dalla Spagna nel 71 a.C. L'ipotesi di una datazione del componimento intorno al

<sup>12</sup> Per questo valore di *initia* vedi *TbLL*, s.v. *initium*, 7.1, 1662.

<sup>13</sup> Vedi Preller 1883, 368.

<sup>14</sup> Vedi Buecheler 1865, 433; Lenkeit 56-58; Cèbe 5, 894-896 e Krenkel 1, 336.

<sup>15</sup> Vedi L. Mueller 1888, 1, 157.

<sup>16</sup> Cichorius 1922, 213-214.

<sup>17</sup> Così Lenkeit 85-86; Cèbe 5, 844 e Krenkel 1, 348-349.

<sup>18</sup> Varro *Men.* fr. 197 B. *noctu cultro coquinari se traiecit – nondum enim [mibi] investiti erant cultelli empaestati e Bithynia.*

70 a.C. troverebbe conferma, secondo lo studioso, anche in un'allusione alla rivolta di Spartaco (73-71 a.C.) individuabile al fr. 193 B.: *utrum oculi mei caecutiunt? An ego vidi servos in armis contra dominos?*

A mio avviso però al fr. 197 B. la menzione di coltelli lavorati a sbalzo, indicati con il grecismo *empaestati* per sottolinearne l'origine straniera, non è da mettere necessariamente in relazione con l'arrivo a Roma dell'eredità di Nicomede IV. Si potrebbe infatti ipotizzare qui anche un generico riferimento polemico all'uso di importare oggetti di lusso da una terra simbolo dello sfarzo e della mollezza orientali come la Bitinia. Al contrario, l'enfasi con cui al fr. 193 B. si allude a dei servi in armi contro i padroni mi sembrerebbe rendere in effetti probabile il riferimento alla rivolta servile che più aveva preoccupato Roma, quella appunto di Spartaco, e per questo ritengo comunque verisimile una datazione del componimento alla fine degli anni 70.

Se dunque in questo passo si ipotizza un'allusione a riti iniziatici diffusi tra la popolazione femminile romana nel periodo tardo-repubblicano, e più precisamente appunto negli ultimi anni 70 del I sec. a.C., si possono escludere, direi, i riti in onore di Baccho che, come è noto, dopo il *senatus consultum de Bacchanalibus* del 186 a.C., furono celebrati in modo più ridotto, e non tale da coinvolgere un *vulgus mulierum* da tutta Roma.

Maggiore plausibilità sembrerebbe avere l'identificazione con i riti iniziatici in onore di Cerere proposta da Buecheler<sup>19</sup>. La fiaccola di pino costituiva infatti uno degli emblemi della dea ed era tradizionalmente associata ai riti in suo onore: cfr. *Ov. fast.* 4.493 *illic accendit geminas pro lampade pinus*. A Roma già dalla fine del III sec. a.C. è attestato un culto iniziatico di Cerere riservato alle donne, il *sacrum anniversarium Cereris*, che faceva parte dei *peregrina sacra*, cioè dei rituali che i Romani sostenevano di aver adottato nella loro prassi religiosa mantenendo il cerimoniale straniero originario<sup>20</sup>: cfr. *Festo p.* 237 *'peregrina sacra' appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnantis urbibus Romam sunt † conata † aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Si trattava di un rituale ispirato ai *Thesmophoria* del culto greco: feste notturne riservate alle donne che prevedevano la commemorazione, durante tre giornate, del ratto di Proserpina, della sua lunga ricerca da parte della madre e infine del suo felice ritrovamento. Ci sono però seri dubbi sulla possibilità che anche a Roma si trattasse di cerimonie notturne, almeno fino all'epoca imperiale<sup>21</sup>,

<sup>19</sup> Buecheler 1865, 433.

<sup>20</sup> Per un'analisi illuminante sul ruolo dei *Graeca e peregrina sacra* all'interno della religione e dell'ideologia politica romana rimando a Scheid 1995 (vedi anche Scheid 2005, 87-95). In relazione al *sacrum anniversarium Cereris*, cfr. Lenormant, in *DA*, s.v. *Ceres*, 1.2 (1887), 1078 e Le Bonniec 1958, 400.

<sup>21</sup> Da un passaggio di Tacito sembrerebbe possibile ipotizzare l'esistenza di *pervigilia Cereris* sotto

poiché non si hanno testimonianze al riguardo. Nella *Aulularia* di Plauto<sup>22</sup> vi è in effetti un riferimento a *vigiliae Cereris* durante le quali viene commesso uno *stuprum*, ma l'opinione prevalente tra gli studiosi è che Plauto abbia desunto dal proprio modello greco (che faceva forse riferimento ai *Thesmophoria*), piuttosto che dalla realtà romana, una situazione tipica della commedia nuova, cioè la violenza, durante una festa notturna, su una vergine che resta incinta<sup>23</sup>.

A conforto della propria ipotesi, e a dimostrazione del carattere notturno dei riti misterici celebrati a Roma in onore di Cerere, Buecheler<sup>24</sup> cita un passo del *De legibus* relativo ai riti di iniziazione riservati alle donne nel quale viene sottolineata l'opportunità che a Roma questi si svolgano di giorno, evidentemente in opposizione ai luoghi da cui questi riti provenivano e nei quali erano celebrati di notte. L'esempio addotto per illustrare la tradizionale severità della giurisdizione romana a questo proposito è la repressione del culto, di importazione greca, dei Bacchanali nel 186 a.C. Segue poi un riferimento ad analoghe misure repressive adottate a Tebe nei confronti di rituali notturni, e ad Atene nei confronti in particolare di riti notturni di origine straniera: *leg. 2.37 quibus* (sc. *legibus Romanis*) *profecto diligentissime sanciendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animadversioque declarat. Atque omnia nocturna – ne nos duriores forte videamur – in media Graecia Pagondas Thebanus lege perpetua sustulit. Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes facetissimus poeta veteris comoediae vexat, ut apud eum Sabatius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur.*

In questo passaggio le *nocturnae pervigilationes* segnalate da Buecheler non sono però da riferire, direi, al culto di Cerere, come indica lo studioso, bensì al culto dei nuovi dei attaccati da Aristofane. Ciò che conta in questo passo, mi pare, è piuttosto il fatto che la frase in cui si fa riferimento alla modalità romana di celebrare Cerere si lega strettamente al concetto della convenienza della piena luce nei rituali femminili: se ne ricava infatti con sostanziale sicurezza che i riti iniziatici per Cerere, a Roma, conformi all'uso romano, si tenevano in pieno giorno<sup>25</sup>.

Nerone: *ann. 15.44.1 mox petita [a] dis piacula aditque Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata Iuno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebrare feminae, quibus mariti erant.*

<sup>22</sup> Plaut. *Aul.* 36 e 795.

<sup>23</sup> Vedi Ernout 1932, 195 n. 1 e Stockert 1983, 43.

<sup>24</sup> Buecheler 1865, 433, cfr. anche Krenkel 1, 336.

<sup>25</sup> Così anche du Mesnil 1879, 117 in riferimento a Cic. *leg. 2.21 'nocturna mulierum sacrificia ne*

Del resto, se nel nostro frammento il riferimento alla realtà contemporanea implica una sfumatura polemica, come sembra, e come ci dobbiamo aspettare dal poeta menippeo, sempre insoddisfatto del presente, riterrei poco probabile un'allusione qui ai misteri in onore di Cerere, perché a Roma non si hanno a mia conoscenza testimonianze di ostilità nei confronti degli *initia Cereris*, né l'ampia partecipazione delle donne romane ad essi viene mai rilevata polemicamente<sup>26</sup>. Anzi, Cicerone nel passo delle *Leggi* citato sembrerebbe portare a modello di culto femminile corretto proprio l'iniziazione delle donne in uso a Roma per i riti di Cerere. Così più tardi Giovenale, nella sesta satira, per illustrare la corruzione ampiamente diffusa tra le donne romane del suo tempo afferma che poche sono ormai degne di toccare le bende sacre di Cerere<sup>27</sup>: della dea, quindi, il cui culto era considerato emblema e garanzia di moralità per le matrone.

Non condivido neppure l'opinione di Cèbe<sup>28</sup> che, pur riconoscendo come a Roma i *sacra Cereris* non si siano probabilmente mai svolti di notte, ritiene che Varrone qui o compia l'inesattezza di pensare, suggestionato dall'uso rituale di fiaccole di pino, che a Roma in passato questi misteri avessero carattere notturno, o faccia riferimento all'antico rituale notturno greco. La ben nota conoscenza antiquaria di Varrone rende poco probabile l'ipotesi di un'inesattezza così evidente da parte sua, né penso che un riferimento all'uso greco di cerimonie notturne sarebbe stato particolarmente pertinente in una polemica sul culto di Cerere nella Roma contemporanea, se le matrone romane avevano pudicamente innovato il rituale originario greco, preferendo ad esso riti di iniziazione diurni.

A conforto di un riferimento, in questo frammento, ai misteri di Cerere, Cèbe<sup>29</sup> cita anche un altro passo del *De legibus* di Cicerone e un passo del *De re rustica* di Varrone nei quali viene stabilito per così dire un legame privilegiato tra l'uso del termine *initia* e i riti in onore di questa dea: Cic. *leg.* 2.36 (in riferimento ai misteri eleusini) *initiaque, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus* e Varro *rust.* 3.1.5 *nec (maiores nostri) sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem, et qui eam colerent, piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis. Cui consentaneum est, quod initia vocantur potissimum ea quae Cereri*

*sunt praeter olla quae pro populo rite fient. Neve quem initiant nisi ut adsolet Cereri Graeco sacro.*' Dyck 2004, 354 nel commento a *leg.* 2.37 si limita a notare come questo passo possa essere citato tra le testimonianze del carattere prettamente femminile del culto romano di Cerere. Recentemente Šterbenc Erker 2013, 84-89 ha sostenuto che i rituali femminili in onore di Cerere a Roma si svolgevano di notte, citando a conferma proprio Cic. *leg.* 2.21, senza però interpretarlo alla luce di *leg.* 2.37, come ritengo sia necessario.

<sup>26</sup> Cfr. Le Bonniec 1958, 438 e Spaeth 1996, 12-13 e 103-123.

<sup>27</sup> Iuv. 6.50 *paucae adeo Cereris vittas contingere dignae.*

<sup>28</sup> Cèbe 5, 587.

<sup>29</sup> Cèbe 5, 895 n. 336.

*funt sacra*. Il passo di Cicerone però è solo parzialmente rilevante ai nostri fini, dal momento che si riferisce esplicitamente ai misteri eleusini in onore di Demetra-Cerere, e non ai riti celebrati a Roma<sup>30</sup>. Varrone fa invece effettivamente riferimento all'ambito romano, interpretando in senso cronologico il termine *initia* usato per i misteri in onore di Cerere come un riferimento alla loro origine primordiale, risalente all'età dell'oro sotto il regno di Saturno. Questo confronto da solo non può però corroborare, io credo, l'interpretazione del nostro frammento come relativo al culto di Cerere: il fatto che in esso si parli di iniziazioni notturne mi sembrerebbe infatti escludere comunque che si tratti degli *initia Cereris*.

Nell'interpretazione del fr. 191 B., riprenderei piuttosto una proposta esegetica avanzata alla fine dell'Ottocento da Lucian Mueller. Questi ha ipotizzato, in riferimento alla prima parte del frammento, un'allusione al culto di Iside, postulando la presenza di una lacuna dopo *Roma* e riferendo la seconda parte del passo a un contesto nuziale<sup>31</sup>. A differenza di Mueller credo però che il riferimento al culto isiaco, e in particolare ai suoi riti di iniziazione notturni, sia da estendere all'intero frammento, senza limitarlo alla prima parte di esso.

Dalle *Metamorfosi* di Apuleio, un testo che non mi sembra sia stato ancora usato per interpretare questo frammento varroniano, si ricava infatti che le cerimonie iniziatiche della dea egizia si svolgevano (almeno in parte) di notte. In un passo del libro finale il protagonista Lucio afferma (11.21) *summisque precibus primum sacerdotem saepissime conveneram petens ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret* e poi, facendo riferimento, anche se in un linguaggio criptico e allusivo, alla propria iniziazione: 11.23 *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*<sup>32</sup>. A queste testimonianze di Apuleio si può forse aggiungere anche un passaggio delle *Etiopiche* di Eliodoro in cui viene detto che gli iniziati ai misteri isiaci ricevono le rivelazioni ad essi riservate “nei santuari, alla luce della fiaccola della verità”: 9.9.5 ἀνακτόρων ἐντός τῆ πυρφόρου τῶν ὄντων λαμπάδι.

L'ipotesi di un'allusione ai misteri di Iside nel fr. 191 B., suggerita da Mueller in modo estremamente rapido e senza alcuna argomentazione a supporto, non è stata ripresa da nessuno studioso successivo e contro di essa sono stati addotti principalmente due argomenti: l'assenza di attestazioni dell'utilizzo del termine *initia* in riferimento al culto di Iside e l'assenza di

<sup>30</sup> Per la fortuna dei misteri eleusini in ambito romano vedi Nilsson 1967<sup>3</sup>, 93-94.

<sup>31</sup> L. Mueller 1888, 1, 157: “cum neque confluendi verbum cum genetivo iunctum possit tolerari, nec sequentia, quibus nuptiarum veterum Romanarum ritus perscribuntur, ullo modo coeant cum prioribus, quae ad Isidis sacra vel ad alia spectant sollemnia, apparet hic quaedam hausta, illa autem quae secuntur ad alium pertinere locum Varronis atque priora”.

<sup>32</sup> Vedi Griffiths 1975, 278 e GCA 2015, 354. La tesi che le iniziazioni isiache si svolgessero di notte è sostenuta anche da Podvin 2011, 179-180. Cfr. anche Meeks 1972, 111.

attestazioni di un utilizzo rituale di fiaccole<sup>33</sup>.

In riferimento al primo argomento sottolineerei come nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio il verbo *initio* venga usato in modo ricorrente per indicare l'iniziazione al culto isiaco<sup>34</sup>: mi sembra quindi plausibile che in questo frammento varroniano potessero essere designati come *initia* i riti ai quali *initiabantur* i fedeli di Iside. *Initia* sarebbe qui il corrispettivo latino del grecismo *teleta* usato da Apuleio<sup>35</sup>.

Alla seconda argomentazione, relativa all'assenza di un uso rituale di fiaccole nelle cerimonie isiache, si può obiettare che, sempre nel testo di Apuleio, la fiaccola riveste invece un preciso ruolo liturgico durante il rituale di iniziazione del protagonista che, nella parte diurna della cerimonia, si descrive nell'atto di brandire appunto una *fax* (anche se non viene specificato se sia una *pineax*): 11.24 *manu dextera gerebam flammis adultam facem*. Ipotizzerei un riferimento a un impiego rituale di torce destinate a rischiare a giorno la notte anche in Apul. *met.* 11.23 (precedentemente citato), che fa parte della descrizione della fase notturna del rituale di iniziazione<sup>36</sup>. Del resto le torce appaiono attributi tipici dei sacerdoti isiaci nelle scene di culto e potevano costituire l'oggetto di offerte alla dea<sup>37</sup>. Citerei infine anche un passo di Lattanzio che sembrerebbe stabilire un parallelo tra l'uso di fiaccole nel culto misterico (notturno) di Cerere eleusina e in quello di Iside<sup>38</sup>: *inst. epit.* 18.7 *his* (sc. *sacris Isidis*) *etiam Cereris simile mysterium est, in quo facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur*.

Cèbe<sup>39</sup> ritiene che un riferimento al culto isiaco nel frammento delle *Menippeae* in esame non sarebbe accettabile neppure da un punto di vista cronologico, perché il culto di Iside, penetrato a Roma nel tardo periodo repubblicano, fu di fatto accettato a livello ufficiale solo in epoca imperiale e, secondo lo studioso, al momento della composizione della satira non poteva avere ancora una gran presa sulla massa.

Da una testimonianza dello stesso Varrone, citata da Tertulliano in due diverse opere (Varro *div.* 1 fr. 46a-b C. = Tert. *nat.* 1.10.17 e *apol.* 6.8) e della quale diremo più dettagliatamente in seguito<sup>40</sup>, apprendiamo però come già probabilmente al 59 a.C. risalga un provvedimento del senato volto alla distruzione di altari della dea egizia eretti sulla rocca capitolina. Questo fa

<sup>33</sup> Cfr. in particolare Lenkeit 56 n. 1 e Cèbe 5, 896.

<sup>34</sup> Cfr. Apul. *met.* 11.10, 17, 19, 21, 26.

<sup>35</sup> Cfr. Apul. *met.* 11.22, 24, 26, 27, 29, 30.

<sup>36</sup> Così sembrerebbe interpretare anche Griffiths 1975, 303-306.

<sup>37</sup> Cfr. e.g. *RICIS* 101/0226 e 202/0428. Per l'importanza delle torce nei rituali notturni legati al culto isiaco vedi in particolare Podvin 2011, 174-179.

<sup>38</sup> Nel culto di Iside l'utilizzo di fiaccole potrebbe essere penetrato proprio per influsso del culto di Cerere eleusina, cfr. Malaise 1972b, 234 che cita a questo proposito Wittmann 1938, 115.

<sup>39</sup> Cèbe 5, 895-896.

<sup>40</sup> Vedi infra pp. 177-185.

pensare a una diffusione piuttosto ampia del culto isiaco, soprattutto tra i ceti popolari, a Roma nella prima metà del I sec. a.C., diffusione che doveva essere stata sentita da parte dell'aristocrazia senatoriale come una minaccia per la stabilità sociale. Se già prima del 59 a.C. i fedeli di Iside le avevano elevato, a titolo evidentemente privato, degli altari sul Campidoglio, nella *curia deorum*<sup>41</sup>, mi sembrerebbe possibile supporre che intorno al 70 a.C., probabile epoca di composizione della satira, come abbiamo detto, il culto isiaco avesse a Roma una diffusione e una popolarità tali da essere già guardato con sospetto e ostilità, se non forse con allarme, dall'élite al potere della quale Varrone si farebbe qui portavoce.

Inoltre, anche se il culto di Iside di fatto era aperto sia agli uomini che alle donne, è noto il suo particolare successo a Roma presso il pubblico femminile, testimoniato da varie fonti letterarie: vedi Tib. 1.3.23-32; Prop. 4.5.33-34; Ov. *am.* 1.8.73-74, 2.2.25-26, 2.13.7-18; Iuv. 6.522-529; Mart. 8.81<sup>42</sup>.

A mio avviso quindi Varrone, con una certa esagerazione, avrebbe affermato in questo frammento che le donne accorrevano da tutta Roma ai misteri di Iside e che la fiaccola di pino rivelava come i riti iniziatici in onore della dea ancora al suo tempo fossero soliti esser celebrati di notte.

Attribuirei a *indico* il valore pregnante di "rivelare, svelare" che questo verbo può avere in relazione ad azioni segrete o criminose<sup>43</sup> e che mi sembrerebbe ben adattarsi al contesto dei riti iniziatici di Iside: questi infatti avvenivano di notte e, per la partecipazione di donne, o forse ancor di più per la promiscuità di uomini e donne, potevano essere considerati non solo segreti e misteriosi, ma anche turpi.

Si impone a questo punto una riflessione sul valore, in questo passo, di *etiam nunc* che si presta a due diverse interpretazioni, ciascuna delle quali ha avuto i suoi sostenitori. Infatti, mentre Cèbe ritiene opportuno riferire *etiam nunc* a *indicat* e vedere nel frammento uno scarto temporale, appunto sottolineato da *etiam nunc*, tra un uso attuale di fiaccole in pieno giorno e un uso antico di fiaccole rese necessarie da cerimonie notturne<sup>44</sup>, Peter Lenkeit e Helfried Dahlmann ritengono invece che *etiam nunc*, riferito a *noctu fieri*, sottolinei piuttosto una continuità tra passato e presente nell'uso di fiaccole per rituali comunque notturni<sup>45</sup>. Entrambe queste interpretazioni si prestano però a delle obiezioni.

<sup>41</sup> Tert. *apol.* 6.8.

<sup>42</sup> Di fatto però le testimonianze epigrafiche dimostrano anche un'ampia partecipazione maschile, cfr. Mora 1990, 25-29; Beard, North, Price 1998, 2, 301-302 e Dunant 2000, 203.

<sup>43</sup> Cfr. *Tbll.*, s.v. *indico*, 7.1, 1155 "sensu artiore, i.q. res tectas, obscuras, scelestas (vel aliquem talia agentem) indicio (testimonio, accusatione sim.) deferire, prodere".

<sup>44</sup> Cèbe 5, 896-897 che traduce "la torche de pin montre aujourd'hui encore que ces mystères se déroulaient la nuit" (p. 834).

<sup>45</sup> Vedi Lenkeit 58 e Dahlmann 1981, 444.

Nel caso prospettato da Cèbe, in questo frammento si avrebbe un riferimento a una cerimonia un tempo notturna, ma pudicamente celebrata di giorno nella Roma moderna, e ciò risulterebbe in contrasto con il giudizio negativo che, come abbiamo visto, sembra investire tutti i frammenti di questa satira relativi al presente. In particolare il fr. 181 B., *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes*, indurrebbe proprio ad attendersi, per contrasto, una denuncia della corruzione e dell'impudicizia delle cerimonie religiose moderne. Qui invece Varrone, inspiegabilmente, registrerebbe un progresso positivo e moralizzante nelle modalità del rituale, che avrebbe abbandonato gli orari notturni di cui resterebbe come sola attestazione il "reliitto" dell'uso della fiaccola. La fiaccola svelerebbe l'origine notturna, e dunque equivoca del rito (ricordiamo che Cicerone, *leg. 2.37*, mostra come il rito femminile notturno fosse giudicato negativamente), ma al tempo stesso l'incongruenza della fiaccola con la luce diurna farebbe percepire l'intervenuta moralizzazione. D'altra parte, se nel fr. 191 B. non si ipotizza una discrepanza tra usi del passato e usi moderni, come interpretano Lenkeit et Dahlmann, risulta difficile spiegare perché mai dovrebbe esservi bisogno di un particolare dettaglio (l'uso di fiaccole di pino) per rivelare ciò che è attuale, e quindi visibile o noto a tutti, e cioè la celebrazione notturna del rituale.

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

Credo che *etiam nunc* si riferisca effettivamente a *noctu fieri*, come sostenevano Lenkeit e Dahlmann, ma che le fiaccole, utilizzate nei rituali diurni in onore di Iside visibili e noti a tutti, siano da Varrone interpretate come spia di una realtà meno nota, e giudicata più sordida, di ambigui riti di iniziazione notturni che neppure dopo l'introduzione del culto isiaco a Roma erano stati convertiti totalmente in casti cerimoniali diurni.

Mentre, come abbiamo visto, a Roma i misteri di Cerere, riservati alle donne, sembrano aver sempre avuto un carattere diurno, a differenza del rituale notturno greco originario, ipotizzerei nel fr. 191 B. una polemica,

da parte di Varrone, nei confronti della diffusione a Roma di rituali diurni isiaci nei quali l'uso di fiaccole denunciava però il carattere notturno che continuava a connotare anche le iniziazioni romane in onore della dea egizia.

I *sacra Isidis* diurni, caratterizzati da fiaccole di pino destinate a rischiare anche rituali notturni considerati dalla dubbia moralità, potevano essere forse confrontati in questa satira proprio con i *sacra Cereris*, anch'essi caratterizzati dall'uso di fiaccole di pino, non più però destinate, a Roma, a illuminare cerimonie notturne, secondo il rituale greco originario, ma solo casti *initia* diurni *ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat*<sup>46</sup>. Un confronto tra gli *initia Cereris* e gli *initia Isidis* potrebbe esser stato eventualmente suggerito, oltre che dalla somiglianza di questi rituali, sottolineata dal passaggio di Lattanzio che ho citato in precedenza, anche dall'identificazione, comune nel mondo greco e poi romano a partire da Erodoto<sup>47</sup>, tra Demetra eleusina e Iside. Così in Varrone la sottolineatura delle profonde differenze tra il casto rituale romano in onore di Cerere e i notturni (e ambigui?) *initia* di Iside potrebbe aver avuto lo scopo di mostrare l'impossibilità di una sovrapposizione a Roma tra Cerere, "dea nazionale", e Iside, dea straniera priva di riconoscimento ufficiale, così da evitare che questa identificazione potesse essere usata come mezzo di integrazione della dea egizia all'interno del pantheon ufficiale romano<sup>48</sup>. Ma questa è, naturalmente, una mera ipotesi.

## 1.2 *Una incubatio nelle Eumenides*

Il rilievo che la critica alle divinità egizie doveva rivestire nelle *Menippeae* trova conferma in un gruppo di frammenti appartenenti alla satira *Eumenides* nei quali l'ironia si appunta contro Serapide, la divinità tradizionalmente associata a Iside nel mondo greco-romano: si tratta dei frammenti 128, 129, 138, 139 e 152 B.<sup>49</sup> Possiamo far riferimento al loro insieme come "episodio di Serapide", secondo la formula usata in precedenza per i passi connessi al culto cibeleo e appartenenti alla stessa satira.

<sup>46</sup> Cic. *leg.* 2.37.

<sup>47</sup> Hdt. 2.59. Per la presenza di questa *interpretatio graeca* della figura di Iside anche in testi epigrafici vedi l'aretologia di Maronea (*RICIS* 114/0202) in Bricault 2005, 1, 176-178 e 2013, 77-80. Cfr. anche Dunand 1975, 29.

<sup>48</sup> A questo proposito si potrebbe citare ancora una volta un passaggio del libro finale delle *Metamorfosi* di Apuleio nel quale il protagonista Lucio, invocando Iside, ricorda in primo luogo la sua identificazione con Cerere eleusina: 11.2 *regina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis, quae (...) nunc Eleusiniam glebam percolis*.

<sup>49</sup> In base alla "lex Lindsay" (per la quale vedi supra p. 57 n. 109) possiamo stabilire anche il probabile ordine reciproco di tre di questi cinque frammenti: il fr. 152 B. doveva precedere il 128 B., che a sua volta doveva precedere il 129 B.

I cinque frammenti dell'“episodio di Serapide” si possono verisimilmente ambientare all'interno di un santuario romano del dio: l'azione delle *Eumenides*, come credo di aver dimostrato, doveva svolgersi infatti a Roma<sup>50</sup>. In età repubblicana non sono però noti nell'Urbe templi votati ufficialmente alle divinità egizie: si dovrà quindi pensare a un santuario in onore di Serapide eretto a titolo privato.

Tentando una collocazione più precisa per quest'episodio, suggerirei l'ipotesi che esso potesse svolgersi presso l'*Iseum Metellinum*, probabilmente il principale tempio in onore degli dei egizi a Roma in età repubblicana<sup>51</sup>, citato in un passaggio della *Historia Augusta*<sup>52</sup> e localizzabile presso il colle Oppio o presso il Celio<sup>53</sup>. Si doveva trattare di un santuario verisimilmente dedicato non solo a Iside ma anche a Serapide. I culti di queste due divinità erano infatti spesso associati nel mondo greco-romano e, nel caso specifico dell'*Iseum Metellinum*, questo sembrerebbe confermato dal fatto che la *Regio III*, in cui presumibilmente sorgeva, è denominata *Isis et Serapis* nei *Cataloghi regionari* e in due testi epigrafici<sup>54</sup>. Secondo un'ipotesi avanzata da Coarelli, e che ha trovato ampio seguito, si potrebbe identificare in Quinto Cecilio Metello Pio, console con Silla nell'80 a.C., il fondatore dell'*Iseum*<sup>55</sup>. Questo importante personaggio di epoca sillana, avversario di Pompeo nella guerra contro Sertorio in seguito alla quale celebrò il trionfo nel 71 a.C., potrebbe aver infatti adottato Iside, una dea relativamente nuova ma forse già favorita da Silla<sup>56</sup> e ben vista dall'influente ceto mercantile, come divinità “personale”, in emulazione e concorrenza rispetto alla Venere di Pompeo<sup>57</sup>. Tornerò in seguito sulle implicazioni che questa ipotesi di contestualizzazione potrebbe avere sull'interpretazione complessiva delle testimonianze menippee relative al culto delle divinità egizie<sup>58</sup>. Per il momento mi limiterò a sottolineare come il periodo cui viene generalmente fatta risalire la fondazione dell'*Iseum*

<sup>50</sup> Vedi supra pp. 32-35.

<sup>51</sup> Cfr. in particolare Coarelli 1982, 57.

<sup>52</sup> Cfr. *Hist. Aug. trig. tyr.* 25.4 *Tetricorum domus hodieque extat in monte Caelio inter duos lucos contra Isium Metellinum*.

<sup>53</sup> Per la complessa questione relativa all'ubicazione dell'*Iseum Metellinum* vedi de Vos, in *LTUR*, s.v. *Iseum Metellinum* (*Reg. III*), 3 (1996), 110-111 e 1997, 121-123, che ne propone una collocazione sull'Oppio, e Coarelli 1982, 53-54 e Pavolini 2006, 15-18 e 2010, 1-3, che lo situano invece piuttosto sul Celio.

<sup>54</sup> Cfr. *RICIS* 501/0103 *D(is) M(anibus) / Terentia Matron(a) / C. Iulio Abderae / fecit (...) gallo / Diasuriae / ab Isis et Se- / rapis* e 501/0104 ll. 1-4 *[D(is)] M(anibus) / L. Cornelio Ianuario / fanatico ab Isis (et) Serapis / ab aedem (sic) Bellone Rufiliae*. Vedi de Vos, in *LTUR*, s.v. *Isis et Serapis*, 3 (1996), 115-116 e Bricault 2005, 2, 518-519.

<sup>55</sup> Vedi Coarelli 1982, 54-57 e Arena 2001, 300.

<sup>56</sup> Vedi supra p. 125 e n. 6.

<sup>57</sup> Cfr. Coarelli 1982, 55-57, che sottolinea i legami della famiglia dei Metelli con la provincia d'Africa e indica il ritrovamento, nell'accampamento di Metello Pio a Caceres (in Spagna), di un piccolo altare con teste di Serapide.

<sup>58</sup> Vedi infra pp. 214-215.

*Metellinum*, tra il 71 e il 64/63 a.C., concorderebbe perfettamente con la tradizionale datazione delle *Menippeae* agli anni 80-60 a.C.

Nei frammenti superstiti dell’“episodio di Serapide” la polemica del satirico si incentra in particolare su una pratica divinatoria tipicamente legata a questa divinità: l’*incubatio*, che consisteva, per il fedele, nel dormire all’interno del tempio del dio così da ricevere in sogno la sua visita e le sue prescrizioni (per lo più di carattere medico)<sup>59</sup>.

\*

Durante il banchetto legato al rituale cibeleo delle *mutitationes* che sembrerebbe costituire la cornice narrativa delle *Eumenides*, come abbiamo visto<sup>60</sup>, il narratore-protagonista potrebbe aver raccontato ai suoi ospiti una sfortunata avventura da lui vissuta presso l’*Iseum Metellinum*, se la nostra ipotesi di ambientazione è corretta. Il primo frammento ascrivibile a questo episodio può essere attribuito a un fedele di Serapide intento a pubblicizzare le doti mediche del suo dio.

Fr. 152 B.<sup>61</sup> (prosa<sup>62</sup>)

ego medicina Serapi utor; cottidie praecantor; intellego recte scriptum esse Delphis: θεῶ ἔπου

1 Serapi *codd.* Serapidis *Iunius* a Serapi *Turnebus* σεραπειῦ *Mercerus* | utor *codd.* utar *Roeper* | praecantor *Scaliger* praecantur *codd.* preco ter *vel* praecanturio *Popma* precant *Vahlen* precant ter *Mueller* | θεῶ ἔπου *Buecheler* theo hera *codd.* θεῶ Ἡρα *Bentinus* θεῶ ἔρα *vel* θεῶ ἄρῶ *Iunius* θεῖον *vel* θεῶν ἔρα *Scaliger* θεῖα ὄνειρα *Is. Vossius* θεῶ ἦρα *Oehler* θεῶ χρέο *Roeper* θεὸν ἐρῶτα *Cèbe*

io uso Serapide come medicina; faccio ogni giorno degli incantamenti; capisco che a Delfi è stato scritto correttamente: θεῶ ἔπου (segui il dio).

Il primo elemento problematico nell’interpretazione del frammento è

<sup>59</sup> La pratica dell’*incubatio* nel culto serapico ci è ampiamente documentata da testimonianze papiracee, epigrafiche e letterarie greche e latine: cfr. e.g. Cic. *div.* 2.123 *qui igitur convenit aegros a coniectore somniorum potius quam a medico petere medicinam? An Aesculapius, an Serapis potest nobis praescribere per somnum curationem valetudinis* (...)?; Str. 17.1.17 (Κάνωβος) ἔχουσα τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερὸν πολλῆ ἁγιστεῖα τιμώμενον καὶ θεραπείας ἐκφέρων, ὥστε καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἄνδρας πιστεύειν καὶ ἐγκοιμᾶσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν ἢ ἐτέρους. συγγράφουσι δὲ τινες καὶ τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίον. Vedi anche Latte 1960, 283 n. 4; Clerc, Leclant, in *LIMC*, s.v. *Sarapis*, 7.1 (1994), 666-667; Tallet 2012, 406-409 e Bricault 2013, 411-414. *Contra* Alvar 2008, 333-334, che afferma che l’*incubatio* non sarebbe stata praticata nel mondo romano. Questo studioso non adduce però, mi sembra, alcun argomento a supporto della sua tesi, contro cui possono invece essere citati tanto i frammenti varroniani relativi all’“episodio di Serapide”, come vedremo, quanto il passo del *De divinatione* di Cicerone che ho riportato più sopra in questa stessa nota.

<sup>60</sup> Vedi supra pp. 35-38.

<sup>61</sup> Non. p. 480.20: ‘praecantur’. Varro *Eumenidibus*.

<sup>62</sup> Solamente Roeper 2, 18-19 propone di modificare il testo per adattarlo a una struttura di senari o settenari giambici e ottonari trocaici.

l'identificazione del caso grammaticale del tradito *Serapi*. In greco come in latino, del nome di Serapide sono attestate sia forme secondo la declinazione dei temi in dentale (gen. *Serapidis*, acc. *Serapidem* ecc.) sia forme secondo la declinazione dei temi in *-i-* (gen. *Serapis*, acc. *Serapim* ecc.). Per quanto riguarda l'*usus* di Varrone, il nome del dio è attestato al fr. 128 B. delle *Menippeae* nella forma di accusativo *Serapim* e la forma di genitivo *Serapis* è testimoniata da Carisio in riferimento al perduto *De vita sua*<sup>63</sup>.

Nel nostro passo la maggior parte degli studiosi<sup>64</sup> interpreta il tradito *Serapi* come un vocativo. In greco il vocativo Σέρᾶπι è attestato in un inno a Serapide conservatoci da un papiro: *P.Schubart* 12; per altri nomi con analogo tema abbiamo poi varie attestazioni di vocativo con terminazione *-i*. Questa lettura comporta però che il termine *medicina* resti privo di specificazione: si dovrebbe desumere dal riferimento alla divinità invocata che la medicina utilizzata dal parlante sia quella del dio Serapide stesso<sup>65</sup>.

Alcuni studiosi hanno proposto di intendere *Serapi* come genitivo<sup>66</sup>: in questo modo si fornirebbe a *medicina* la specificazione di cui tale sostantivo sembrerebbe necessitare, ma ovviamente una desinenza *-i* per un genitivo della terza declinazione sarebbe del tutto anomala. Buecheler, che per primo ha proposto questa lettura, segnala un riscontro epigrafico: *CIL X.1781 in area quae est ante aedem Serapi trans viam*, e questo parallelo è considerato sufficiente da Cèbe per postulare l'esistenza di una forma eteroclita di genitivo in *-i* per *Serapis*. Un'epigrafe tarda, datata al 649 d.C., non è però certo sufficiente a supportare un genitivo *Serapi* in un autore del I sec. a.C. Woytek<sup>67</sup> d'altra parte rileva come nel Neue-Wagener<sup>68</sup> siano elencati vari nomi propri greci della terza declinazione con il tema in vocale per i quali sono attestati casi di genitivo singolare in *-i*. Si tratta però di nomi greci con nominativo in *-es* (come *Achilles* o *Themistocles*) che non possono quindi valere come giustificazione di un genitivo *Serapi*. L'unico caso di nome in *-is* con genitivo in *-i* riportato da Neue-Wagener<sup>69</sup> è la forma *Serapi* del nostro frammento, ove è tutt'altro che scontato che si tratti di un genitivo. Direi anzi che in mancanza di paralleli, non sembra possibile interpretare nel nostro passo

<sup>63</sup> Char. *gramm.* p. 113.14-16 Barwick. Vedi infra pp. 209-212.

<sup>64</sup> Così Oehler 120; Vahlen 178; Ribbeck 1859, 110; Riese 130; Bolisani 82-83; Della Corte 26 e 177; Deschamps 1976, 2, 54; Krenkel 1, 263 e Astbury 28.

<sup>65</sup> Per evitare la durezza di questa costruzione ellittica, Lindsay 1903, 771 propone (in apparato) «*tua*» davanti a *medicina* e anche Krenkel 1, 263 avverte l'esigenza di una simile integrazione nella sua traduzione del passo. Dal commento di Krenkel traspare una certa titubanza nell'interpretazione della forma *Serapi*: lo studioso si limita a dire infatti che essa si può interpretare tanto come un vocativo quanto come un genitivo eteroclito, presentando come equivalenti le due possibilità.

<sup>66</sup> Così interpretano Buecheler 1865, 430; Weinreich 1949, 47 e Cèbe 4, 666.

<sup>67</sup> Woytek 1970, 50 n. 15.

<sup>68</sup> Neue-Wagener, *Formenlehre der Lateinischen Sprache*, Berlin 1897<sup>3</sup>, 1, 509-513.

<sup>69</sup> Neue-Wagener, 1, 511.

*Serapi* come un genitivo<sup>70</sup>; tanto più che da Carisio sappiamo che nel *De vita sua* Varrone usava la forma di genitivo regolare *Serapis*.

Seguirei piuttosto una lettura diversa, che è stata proposta da Gottlieb Roeper, ma non è stata adottata da altri studiosi: *Serapi* potrebbe essere considerato come un ablativo dipendente da *utor* e *medicina* come suo predicativo<sup>71</sup>. A conforto dell'interpretazione da lui proposta, Roeper sottolinea come il sintagma greco equivalente, χρῆσθαι (τῷ) θεῷ, sia utilizzato per indicare la consultazione oracolare di una divinità. A questa considerazione, si possono aggiungere tanto paralleli che attestano la costruzione, in dipendenza dal verbo *utor*, dell'ablativo di un nome proprio e di un predicativo ad esso riferito, come Mart. 10.66.8 *Iuppiter utatur iam Ganymede coco* o Apul. apol. 65 *competentissime videor usus Platone ut vitae magistro, ita causae patrono*, quanto un passo di Ovidio, *trist.* 4.10.118 *tu* (sc. *Musa*) *curae requies, tu medicina mali*, in cui il termine *medicina* è usato come predicativo rispetto alla designazione di una divinità (in questo caso attraverso il pronome). Anche nel passo di Ovidio viene quindi invocata come medicina una divinità. L'interpretazione di *Serapi* come ablativo coordinato con *medicina* offrirebbe la specificazione richiesta per il termine generico *medicina* indicando che si tratta della specifica "medicina di Serapide" senza dover postulare la presenza di un'improbabile forma di genitivo *Serapi*. Lo stesso dio Serapide è la medicina adottata.

Un ulteriore sostegno a questa interpretazione può derivare dalla considerazione del fatto che *utor* con l'ablativo di un nome proprio seguito dal predicativo *medico* è attestato in Cicerone<sup>72</sup>. L'espressione varroniana sarebbe però comunque caratterizzata da una eccentricità degna della modalità estrosa delle *Menippeae*: *medicina* (e i suoi sinonimi *medicamentum* e *medicamen*) non risultano infatti mai costruiti con *utor* in riferimento a un soggetto animato: e in questo caso sarebbero riferiti addirittura a un dio, che risulterebbe dunque ridotto in certo modo a un oggetto, con mera funzione strumentale.

Dopo questa prima frase i codici presentano la lezione *precantur*, che costituisce anche il lemma della citazione noniana. La collocazione di questo passo nel VII libro del *De compendiosa doctrina* che tratta *De contrariis generibus verborum* ha indotto a sospettare una corruzione del testo tradito,

<sup>70</sup> Nel tentativo di ovviare alla difficoltà di supporre qui un genitivo in *-i* sono state avanzate varie congetture, nessuna delle quali mi sembra però veramente convincente: Iunius ha proposto, con un intervento che rischia di essere troppo normalizzante, *Serapidis*; Turnèbe ha integrato <a> *Serapi*, introducendo così un complemento di origine, e Mercier ha proposto σεραπειῶν, "del Serapeo", cioè "del tempio di Serapide", eliminando così il riferimento al dio e sostituendolo con una menzione del suo santuario.

<sup>71</sup> Roeper 2, 17-18 e in particolare n. 2.

<sup>72</sup> Cfr. Cic. *Cluent.* 176 *emit de A. Rupilio quo erat usus Oppianicus medico Stratonem quandam; de or.* 1.62 *neque vero Asclepiades, is quo nos medico amicoque usi sumus; fam.* 13.20.1 *Asclapone Patrensi medico utor.*

perché *precor* è verbo usualmente deponente e *precantur* è la forma regolare del suo presente indicativo. Non si tratterebbe quindi di un'eccezione, come nel caso dell'attivo *miras* in luogo del deponente *miraris* del lemma successivo (del quale è *leading quotation* il fr. 128 B. delle *Menippeae*) e come lo sono la maggior parte delle voci verbali che costituiscono i lemmi di questo libro, citate proprio perché presentano una diatesi diversa da quella usuale. Non rilevano questo problema, accettando il testo nella forma tradita, Oehler, Riese e Astbury<sup>73</sup>, che considerano *ego medicina, Serapi, utor* (o *utar*<sup>74</sup>) come la preghiera quotidianamente (*cottidie*) recitata dai fedeli del dio egizio (racchiudono infatti queste parole tra virgolette). Lucienne Deschamps cita invece questo frammento come esempio del principio dello "staccato", non ritenendo *precantur* spiegazione e completamento di quanto precede, ma interpretandolo come un impersonale e traducendolo "on fait des invocations"<sup>75</sup>. Concordo però con Cèbe<sup>76</sup> che giudica duro il passaggio dalla prima persona *utor* all'impersonale *precantur* e quindi di nuovo alla prima persona *intellego*. Aggiungerei anche che, soprattutto in mancanza di un sistema strutturato di interpunzione, per un lettore sarebbe stato ben difficile ricavare questa interpretazione, in quanto nessun elemento della frase poteva orientarlo ad attribuire valore impersonale, di per sé del tutto anomalo, a *precantur*.

L'obiezione sulla congruità di un lemma *precantur* all'interno del VII libro dell'opera di Nonio mi sembra molto seria e tale da giustificare un intervento correttivo sulla *lectio tradita*. Johannes Vahlen<sup>77</sup> proponeva di correggere *precantur* in *precant*: l'utilizzo della più rara forma attiva in luogo della deponente permetterebbe infatti di spiegare la collocazione del lemma in questo libro. A conforto della sua proposta lo studioso citava un passo di Prisciano (p. 396.18) che attesta l'uso del verbo *precor* alla forma attiva. Si tratterebbe certo di un intervento molto economico, ma se in un contesto diverso non desterebbe meraviglia incontrare una simile normalizzazione banalizzante, ipotizzare una corruzione del genere in un'opera grammaticale mi sembrerebbe più problematico, soprattutto in un lemma: un copista abituato a incontrare nei lemmi di questo libro forme attive in luogo di deponenti (e viceversa) difficilmente, io credo, avrebbe banalizzato *precant* in *precantur*.

Diversamente Popma correggeva il testo dei codici in *preco ter*, seguito da L. Mueller<sup>78</sup> che stampa *precant ter* (più vicino alla forma tradita *precantur*).

<sup>73</sup> Oehler 120; Riese 130; Astbury 28.

<sup>74</sup> Forma di congiuntivo desiderativo proposta da Roeper 2, 18–19 e accolta da Astbury 28.

<sup>75</sup> Deschamps 1976, 2, 456 che così interpunge: *ego medicina, Serapi, utor; cottidie precantur; intellego recte scriptum esse Delphis: θεῶ ἦρα*.

<sup>76</sup> Cèbe 4, 663.

<sup>77</sup> Vahlen 179, seguito da Ribbeck 1859, 110 e Roeper 2, 18.

<sup>78</sup> L. Mueller 1888, 2, 98.

Il riferimento al numero magico tre avrebbe potuto infatti essere in certo modo pertinente al rituale religioso descritto.

Tutti questi interventi congetturali comportano l'interpretazione della prima parte del frammento come una preghiera ma, per quanto la natura frammentaria del passo ci permette di cogliere, si tratterebbe di una preghiera molto inusuale. Di solito infatti il fedele si rivolge alla divinità per avanzare delle richieste (magari una volta elencati i meriti del dio e i propri), o per ringraziarla della grazia ricevuta, ma non si limita a fare delle affermazioni sul proprio comportamento<sup>79</sup>.

Permetterebbe di risolvere questa difficoltà, eliminando al contempo anche il problema posto dal regolare *precantur* nel contesto del VII libro del *De compendiosa doctrina*, l'adozione della congettura *praecantor* di Scaligero, che trova riscontro in un'annotazione marginale di un manoscritto di Nonio<sup>80</sup>. *Praecanto*, sinonimo di *incanto*, "cantare formule magiche", è infatti un verbo usualmente attivo e attestato alla forma deponente solo in Cleodonio (*gramm.* 5.56.19 Keil). In questo libro Nonio inserisce inoltre numerosi lemmi relativi a verbi rari o poco frequenti (ad esempio *verecundatur*, Non. p. 480.13), e tale sarebbe appunto *praecanto(r)*. La presenza di un lemma *praecantor* nel VII libro dell'opera di Nonio troverebbe quindi una doppia giustificazione nel suo essere insieme un verbo raro e un verbo usato eccezionalmente alla forma deponente. In Varrone inoltre questo verbo sembrerebbe perfettamente appropriato al contesto del fr. 152 B., dal momento che "usu originario adhiberi videtur in re magica, maxime ad aegrotos sanandos"<sup>81</sup>. Inoltre è chiaro che sarebbe stata molto facile la corruzione di un originario *praecantor*, verbo raro e "tecnico", in un più comune *precantur* (soprattutto dato il contesto religioso del passo); tanto più che, come nota Cèbe<sup>82</sup>, lo scambio tra *o* e *u* è frequente nel testo noniano.

Questo verbo tecnico di ambito magico-terapeutico ha due occorrenze nell'episodio del *Satyricon* petroniano in cui si tenta di guarire con la magia il protagonista Encolpio dal male di cui soffre, l'impotenza: 131.5 *hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura involverat* e 131.11 *totoque corpore in amplexum eius immissus non praecantatis usque ad satietatem osculis fruor*. Interessante è poi il ricorrere di questo verbo anche in un'opera propriamente medica, il *De medicamentis* di Marcello Empirico: cfr. e.g. 8.199 *hanc* (sc. *viperam siccam*)

<sup>79</sup> Già Buecheler 1865, 430 notava come l'espressione *ego medicina, Serapi, utor* non possa essere interpretata, in dipendenza da *precanti*, come una richiesta o un augurio di guarigione.

<sup>80</sup> Accolgono *praecantor* proposto da Scaligero, anche ricordando l'attestazione di questa forma nella nota marginale del ms. W di Nonio: Buecheler 1865, 430; Weinreich 1949, 47; Cèbe 4, 536; Krenkel 1, 263, nonché i redattori delle voci *praecanto* e *precor* del *Thesaurus*.

<sup>81</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *praecanto*, 10.2, 394.

<sup>82</sup> Cèbe 4, 663 n. 673.

*ergo si volueris adicere, exossabis prius et (...) defundes, sed prius eam sic praecantabis, ne lacrimus exeat, ne extillet, ne noceat* o 15.11 *praecantabis ieiunum ieiunum tenens locum, qui erit in causa, digitis tribus, id est pollice, medio et medicinali, residuis duobus elevatis*<sup>83</sup>. Infine in un'altra opera varroniana, nel logistorico *Catus - de liberis educandis*, troviamo il derivato *praecantrix* (attestato altrove soltanto una volta, in Plauto), in un passo in cui l'attività della maga che esercita la *praecantatio* è chiaramente contrapposta a quella del medico: fr. 15 Riese *ut faciunt pleraeque, ut adhibeant praecantrices nec medico ostendant*<sup>84</sup>.

Ora, dall'analisi dei passi dell'opera di Marcello nei quali ricorre questo verbo possiamo notare come vengano sempre anche riportate testualmente le parole dei *carmina* pronunciati come formule magiche. Così ad esempio il testo di 8.199 prosegue: *dices autem: "Quomodo tu non vides, sic et tuus sucus gustatus nulli noceat, sed ob rem, propter quam adiecta es, proficias bene curatione precor"* e quello di 15.11 *dices: "Exi, <si> hodie nata, si ante nata (...); hanc pestem pestilentiam (...) hac religione evoco, educo, excanto de istis membris medullis"*. Oltre ai paralleli già notati, se ne può forse stabilire un altro con un passaggio del *De finibus* di Cicerone che presenta a sua volta il testo dell'incantamento (quale Cicerone ironicamente definisce le parole di Epicuro che egli giudica falsamente consolatorie): 2.94 *huic* (sc. *Philoctetae dolenti*) *Epicurus praecentet, si potest, cui <e> viperino morsu venae viscerum veneno inbutae taetros cruciatus cient! Sic Epicurus: "Philocteta, st! brevis dolor." At iam decimum annum in spelunca iacet. "Si longus, levis; dat enim intervalla et relaxat"*<sup>85</sup>.

Analogamente nel nostro caso la prima parte del frammento potrebbe essere considerata come citazione letterale del (o di una parte del) *carmen* che costituirebbe la *praecantatio* degli adepti al culto del dio egizio. Si deve però ammettere che un'affermazione quale "Faccio uso di Serapide come medicina" non sembrerebbe particolarmente idonea come formula magica e si potrebbe eventualmente vedere nella sua incongruenza un intento ironico e dissacratore da parte del satirico. Tanto più che, come abbiamo notato, il confronto con il fr. 15 Riese del *Cato, De liberis educandis* indica come *medicina* e *praecantatio* dovessero appartenere per Varrone a due sfere terapeutiche diverse. Una *praecantatio* basata sulla professione di utilizzare un dio come medicina doveva quindi apparire incongrua, se non addirittura paradossale.

In alternativa, si potrebbe forse pensare che *praecantor* sia da collocare in

<sup>83</sup> Oltre ai due esempi citati cfr. anche Marcell. *med.* 14.24, 25.13, 28.73, 29.45, 36.70.

<sup>84</sup> Questi confronti sono già individuati da Buecheler 1865, 430.

<sup>85</sup> Il *carmen* con cui Epicuro è (ironicamente) chiamato a guarire il disgraziato Filottete è infatti uno dei più noti precetti della filosofia epicurea: 447 Us. οἱ μέγαλοι πόνοι συντόμως ἐξάγουσιν, οἱ δὲ χρόνιοι μέγεθος οὐκ ἔχουσιν.

parallelo rispetto a *utor*: l'uso "assoluto" di *praecanto* è infatti raro ma ammissibile, come si ricava dalla voce del *Thesaurus*<sup>86</sup>. Il carattere eccezionale e paradossale che avrebbe nel nostro passo la *praecantatio*, "Io uso Serapide come medicina", mi induce a ritenere di fatto maggiormente verisimile questa seconda ipotesi.

Nella parte finale del frammento, la lezione dei codici *theo hera* sembrerebbe essere una traslitterazione dell'espressione greca θεῶ Ἥρα, come proposto da Bentinus nella sua edizione di Nonio. Ma un appello alla dea Hera non risulta particolarmente adeguato a un contesto in cui si parla delle cure erodate dal dio Serapide. Una diversa soluzione, volta a mantenere la corrispondenza con la sequenza di caratteri tradita, è stata avanzata da Oehler, che ha proposto di leggere θεῶ ἦρα sottintendendo un imperativo φέρε: l'espressione equivarrebbe a "donis afficere deum"<sup>87</sup>. Secondo lo studioso in queste parole vi sarebbe una critica all'avidità del dio "praestigiator" Serapide. Limite della congettura proposta da Oehler è però la mancanza di riscontri di quest'espressione con ellissi del verbo φέρω: l'assenza del verbo avrebbe potuto infatti rendere oscuro il monito, mentre le due massime delfiche principalmente note, ἄγαν μηδέν e γνῶθι σεαυτόν, appaiono incisive proprio nella limpida chiarezza della loro formulazione.

Tra le varie correzioni proposte, le due che riterrei migliori, tanto da un punto di vista paleografico quanto di pertinenza rispetto al contesto, sono θεῶ ἔπου di Buecheler<sup>88</sup> e θεὸν ἐρώτα di Cèbe<sup>89</sup>: tanto "segui il dio" quanto "interroga il dio" potrebbero infatti essere un'ottima chiosa all'affermazione di usare Serapide come medicina. Limite comune a entrambe queste congetture è che non sono attestate come iscrizioni delfiche, anche se entrambe potrebbero ben addirsi all'attività oracolare per la quale era celebre il santuario di Apollo, come esortazione ad attenersi ai responsi del dio, o come invito a consultarlo. A differenza di quella di Cèbe, la proposta di Buecheler ha il vantaggio di essere una massima ampiamente attestata, tanto da fonti greche che romane, anche se non come massima delfica.

Buecheler<sup>90</sup> segnala due paralleli nella letteratura latina: un passo di Porfirione e uno di Apuleio. Dalla testimonianza di Porfirione (*Hor. ars* 218) si può desumere come θεῶ ἔπου, pur non essendo propriamente uno dei *praeccepta* delfici, venisse comunque ritenuto una massima sapienziale vicina ad essi: *ante, inquit, sapientes loquebantur et illorum praecceptum pro responso*

<sup>86</sup> Cfr. *TbLL*, s.v. *praecanto*, 10.2, 394.

<sup>87</sup> Oehler 120 e 123. Accolgono questa ricostituzione del testo Vahlen 179; Ribbeck 1859, 110; Riese 130; Bolisani 82-83; Della Corte 26; Deschamps 1976, 2, 54-55 e Dahlmann 1979, 747, che cita come paralleli per l'espressione ἦρα φέρειν τινί *Hom. Il.* 14.132 e *Apoll. Rh.* 4.41.

<sup>88</sup> Buecheler 276, seguito da Astbury 28.

<sup>89</sup> Cèbe 4, 536 e 665. Questa congettura è accolta da Krenkel 1, 263.

<sup>90</sup> Buecheler 276.

erat, <ut> Τῷ θεῷ ἔπου, Θεῷ νοῦς et multa quae in templo Delphici Apollinis scripta sunt septem sapientium praecepta. Ancora più significativa è la testimonianza di Apuleio, perché, sebbene non faccia riferimento all'ambito delfico, Apuleio è un autore molto più affidabile, per notizie filosofico-religiose, rispetto al commento di Porfirione, in relazione al quale non possiamo valutare né l'antichità né l'effettiva attendibilità delle fonti utilizzate: *Plat.* 2.23 *sapientem quippe pedisequum et imitatorem dei dicimus et sequi arbitramur deum, id est enim ἔπου θεῷ*<sup>91</sup>.

Oltre ai due paralleli latini indicati da Buecheler, è possibile citare un'altra occorrenza di questa esortazione in Boezio, che la riferisce a Pitagora (*cons.* 1 pr. 4 *instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis Pythagoricum illud ἔπου θεῷ*), e numerose attestazioni nella letteratura greca. Tra queste ultime vale la pena di ricordare un frammento del geografo e filosofo peripatetico Dicearco, che citava questa sentenza insieme ad altri celebri ἀποφθέγματα, tra cui anche i due noti motti delfici<sup>92</sup>, e un passo di Ario Didimo, filosofo stoico più o meno contemporaneo di Varrone, che riferiva il detto a Pitagora<sup>93</sup>. Si tratta con piena evidenza di una massima che doveva avere una larga diffusione e notorietà, e che doveva essere usualmente attribuita all'ambito pitagorico<sup>94</sup> piuttosto che all'ambito delfico, a cui la riferiscono invece tanto la nota di Porfirione che il nostro frammento varroniano, se accettiamo la correzione di Buecheler.

Mi chiedo in effetti se Varrone non possa aver fatto deliberatamente sbagliare il fedele di Serapide cui dovrebbero essere attribuite queste parole. Questi, nell'intento forse di convertire il narratore-protagonista, potrebbe aver tentato di rendere più convincente il suo discorso facendo sfoggio di una cultura che di fatto non aveva, e citando una nota sentenza pitagorica maldestramente "spacciata" come massima delfica. Il riferimento a Delfi potrebbe essere stato determinato da una (pretesa) affinità di Serapide con Apollo per la loro comune funzione di divinità oracolari<sup>95</sup>.

Il quadro che emerge da questo passo sembrerebbe quindi ironico e caricaturale. Il fedele che pronunciarebbe queste parole, affermerebbe infatti di

<sup>91</sup> Anche se il monito greco è frutto di una congettura di Scaligero (il testo tradito è ΕΙΤΟΥΘΕΟΥ), possiamo ritenere tale correzione certa.

<sup>92</sup> Dicearch. fr. 31 Wehrlé περιττοῖς καὶ πιθανοῖς ἀποφθέγμασιν, οἷς ἐχρήσαντο Ἑλλήνων τινές, ἃ διαβεβόηται χρησμῶν εἶναι δοκοῦντα ἢ δὴ πιστότερα, μηδὲν ἄγαν καὶ ἔπου θεῷ καὶ χρόνων φείδου καὶ γνώθι σαυτὸν καὶ ἐγγύα πάρα δ' ἄτα καὶ ἄλλα τούτοις εὐκότα.

<sup>93</sup> Ar.Did. p. 59.1 Πυθαγόραν δὲ ἐπ' αὐτοῦ εἰπεῖν· Ἐπου θεῷ· δῆλον ὡς οὐχ ὀρατῷ καὶ προηγουμένῳ, νοητῷ δὲ καὶ τῆς κοσμικῆς εὐταξίας ἄρμονικῷ.

<sup>94</sup> Sul fascino esercitato in Varrone dalla dottrina pitagorica vedi Lehmann 1997, 299-314. Come apprendiamo da una testimonianza di Plinio il Vecchio (*nat.* 35.160), Varrone volle farsi seppellire *Pythagorico modo*.

<sup>95</sup> Per una più approfondita analisi del rapporto tra le figure di Apollo e Serapide, vedi infra pp. 165-176 e in particolare p. 166.

avvalersi di Serapide non in qualità di medico, come ci potremmo aspettare, ma in qualità di medicina (come se si trattasse di un minerale o di una pianta). Nel tentativo poi di accrescere la solennità e l'incisività delle sue parole, questi citerebbe anche una nota massima pitagorica, riferendola però erroneamente alla sapienza delfica.

\*

La ridicola pubblicità fatta a Serapide, e alle sue doti mediche, al fr. 152 B. poteva essere forse un'adeguata introduzione all'esperienza dell'*incubatio* vissuta dal nostro eroe presso il tempio del dio egizio, esperienza destinata a rivelarsi grottesca e controproducente.

Fr. 138 B.<sup>96</sup> (settenario trocaico)

in somnis venit, iubet me cepam esse et sisymbrium

sisymbrium v. d. ap. Roth fessimum codd. vesi cuminum Iunius et s. del. Roeper ut glossema (est femininum)

mi appare in sogno, mi ordina di mangiare cipolla e crescione.

*Sisymbrium* è congettura di un non identificato *vir doctus* citata in apparato da F.D. Gerlach e K.L. Roth nella loro edizione del testo di Nonio<sup>97</sup>. Il nome di questa pianta è da considerarsi un calco sul greco *σισύμβριον* che sembrerebbe corrispondere a due diversi tipi di piante: la *mentha aquatica* (un tipo di menta particolarmente adatta a crescere in ambienti umidi) e il *nasturtium officinale* (il crescione d'acqua)<sup>98</sup>. Questa correzione ha goduto di ampia fortuna presso gli studiosi<sup>99</sup> sia in quanto paleograficamente vicina al testo tradito, inaccettabile, *fessimum*, sia in quanto, come indica Buecheler<sup>100</sup>, il *sisymbrium* è ricordato insieme alla cipolla nell'*Edictum de pretiis rerum venalium* di Diocleziano (6.24), anche se i due prodotti non sono propriamente contigui nella lista. Il sisimbrio è citato anche da Varrone nel V libro del *De lingua Latina* tra le piante da giardino dal nome di origine greca: 5.103 *quae in <b>ortis nascuntur, alia peregrinis vocabulis (... ) haec Graecis vocabulis: (... ) sisymbrium a σισυμβρίω*. Oltre che in Varrone, viene poi nominato in un passaggio dei *Fasti* di Ovidio come pianta cara a Venere<sup>101</sup>, e appare a più riprese in Plinio il Vecchio<sup>102</sup> e in testi di carattere medico<sup>103</sup>.

<sup>96</sup> Non. p. 201.10: 'cepe' generis neutri. ... cepa feminini. ... Varro Eumenidibus.

<sup>97</sup> Gerlach, Roth 1842, 156.

<sup>98</sup> Cfr. OLD, s.v. *sisymbrium*, 1774; Liddell-Scott-Jones, s.v. *σισύμβριον*, 1601; André 1985, 241.

<sup>99</sup> La accolgono nel testo Riese 130; L. Mueller 1861, 87; Buecheler 1865, 428; Bolisani 79; Della Corte 29; Cèbe 4, 537; Krenkel 1, 240; Astbury 25.

<sup>100</sup> Buecheler 1865, 428.

<sup>101</sup> Ov. *fast.* 4.869 *cumque sua dominae date grata sisymbria myrto*.

<sup>102</sup> Cfr. Plin. *nat.* 1.1; 19.172, 176; 20.247; 21.59; 25.94.

<sup>103</sup> Cfr. Ps. Garg. *med.* p. 210; Cass. *Fel.* 62 p. 155.9; Marcell. *med.* 21.5, 23.52.

Diversamente Iunius correggeva il testo tradito in *vesci cuminum*<sup>104</sup>. Si avrebbe però in questo caso un pleonaso dovuto all'associazione di *esse* e *vesci*, e inoltre il nesso *vesci cuminum*, come nota Cèbe<sup>105</sup>, non sembrerebbe particolarmente appropriato, perché usualmente il cumino veniva diluito in liquidi o incorporato in piccole dosi a pane, miele o olio, ma non mangiato da solo<sup>106</sup>.

Roeper<sup>107</sup> ha ipotizzato invece che *et fessimum* possa essere la corruzione di una glossa, originariamente marginale ma poi entrata nel testo, *est femininum*, evidentemente riferita al termine *cepa*, di cui è attestata anche la forma neutra *cepe*, presente peraltro in due frammenti menippeï (i fr. 63 e 250 B.). Mi sembrerebbe però difficile che una glossa di tal genere possa essere penetrata nel testo di Nonio, poiché di fatto rappresenterebbe una parafrasi del lemma noniano stesso (separato da questo frammento solo da un verso di Lucilio): Non. p. 201.10: *'cepe' generis neutri. ... cepa feminini*.

Il riferimento a una prescrizione ricevuta durante il sonno è stato l'elemento che ha indotto la maggior parte degli studiosi a ritenere che in questo frammento vi fosse un'allusione alla pratica dell'*incubatio* e a indentificare come soggetto dei due verbi di modo finito il dio Serapide stesso che, apparso in sogno al parlante, gli avrebbe prescritto una dieta a base di cipolla e *sisymbrium*. L'utilizzo del verbo *iubeo* risulta coerente con il linguaggio attestatoci in ambito sia epigrafico che letterario in relazione alle epifanie (per lo più oniriche) delle divinità egizie, con frequente ricorrere di termini afferenti alla sfera del comando (oltre a *iubeo*, il verbo *moneo* o sostantivi come *imperium*, *iussus*, *monitus*)<sup>108</sup>: cfr. e.g. RICIS 508/0401 *Isi victrici sacr(um)*. / *C. Pontius C(aii) l(ibertus) / Fidelis, sev(ir) Aug(ustalis)*, / *ex imp(erio)*; RICIS 514/0401 *Isidi / sacrum*. / *Ex monit(u) / eius d(ono) d(edit) / L. Valerius / Memor / VIvir Aug(ustalis) / l(oco) d(ato) p(ublice)*; Iuv. 6.530-531 *credit enim ipsius dominae (sc. Isidis) se voce moneri. / En animum ac mentem cum qua di nocte loquantur!* e Apul. *met.* 11.5 (Iside parla in sogno a Lucio) *ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum* e 21 *nec non iussus festinare deberem (...)* *iubente domina*<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Questa lettura è adottata da Oehler 120; Vahlen 178; Ribbeck 1859, 111 e Deschamps 1976, 2, 39 (che congettura però *ciminum*).

<sup>105</sup> Cèbe 4, 675-676, che riprende una considerazione già presente in Roeper 1861, 24.

<sup>106</sup> Cfr. e.g. Plin. *nat.* 20.10, 108, 111, 117, 213.

<sup>107</sup> Roeper 2, 24.

<sup>108</sup> Vedi anche Bricault 2013, 416-418 per iscrizioni in greco. Si tratta in generale di un linguaggio comune alle *incubationes*: è ricorrente infatti ad esempio nei *Discorsi sacri* di Elio Aristide, in relazione alle apparizioni in sogno tanto di Esculapio che di Serapide: cfr. e.g. *Or.* 24.292 (in cui si può sottolineare l'uso del verbo ἐπιτάσσω e del sostantivo πρόσταγμα, derivanti entrambi dalla radice di τάσσω, "ordinare") ἐνταῦθα πρῶτον ὁ σωτήρ χρηματίζειν ἤρξατο. ἀνυπόδητόν τε γὰρ προελθεῖν ἐπέταξε καὶ ἐβόων δὴ ἐν τῷ ὄνειρατι ὡς ἂν ἔπαρ τε καὶ ἐπ' ὄνειρατι τετελεσμένῳ, μέγας ὁ Ἀσκληπιός, τετέλεσται τὸ πρόσταγμα.

<sup>109</sup> Nel libro XI delle *Metamorfosi* numerose sono le allusioni agli ordini ricevuti da Iside e Osiride

Il primo elemento che possiamo sottolineare è che la solennità della scena evocata, con l'epifania del dio che appare in sogno al fedele per ordinarli la cura più adatta ai suoi mali, risulta in comico contrasto con la banalità della terapia prescritta: cipolla e sisimbrio erano infatti cibi comuni, da poveri<sup>110</sup>, che costituivano (e non certo per scelta) la dieta quotidiana dei contadini e delle classi meno abbienti<sup>111</sup>.

Come nota Roeper<sup>112</sup>, il sintagma *iubet cepam esse* sembrerebbe una perfetta traduzione dell'espressione proverbiale greca κελεύω κρόμμυα ἐσθίειν, attestata in Diogene Laerzio (1.83) e equivalente sarcastico di κελεύω κλαίειν, "ordinare di piangere"<sup>113</sup>, sulla base della ben nota stimolazione della lacrimazione indotta dalla cipolla. Si tratta forse di una spia che potrebbe suggerire di leggere l'intero frammento in chiave ironica e paradossale: la sfortunata formulazione del primo ordine impartito dalla divinità, che potrebbe far pensare a un esito meritevole di pianto, sarebbe già infatti implicitamente comica.

Anche al di là del possibile riferimento a questo proverbio, credo che l'ordine di mangiare una cipolla potesse suonare in certa misura paradossale, per un Romano, in bocca a un dio egizio: a più riprese nella letteratura latina si fa infatti riferimento, in modo per lo più sarcastico, a una (pretesa) divinizzazione di questo ortaggio da parte degli Egiziani<sup>114</sup>. Questa falsa credenza poteva essersi forse sviluppata a causa di alcune particolari interdizioni relative al consumo di cipolle di cui si ha effettivamente conoscenza in Egitto. Plutarco ad esempio, nel *De Iside et Osiride*, afferma che i sacerdoti egizi non mangiano cipolle e, dopo aver respinto come priva di qualsiasi credito la spiegazione mitologica legata a questa astinenza, collega l'usanza piuttosto

e la frequenza dei termini esprimenti un comando appare martellante: cfr. 6 *meo iussu tibi conscripti comitatus decedent populi*; 7 *magnisque imperiis eius intentus monitionis ordinem recalebam*; 19 *nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque <i>eiuna, sed crebris imperiis sacris suis me, iam dudum destinatum, nunc saltem censebat initiari*; 22 *noctis obscurae non obscuris imperiis evidenter monuit (...) deae multinominis divinis imperiis*; 28 *iamque saepicula non sine magna turbatione stimulatus, postremo iussus*; 29 *inopinatis et usquequaque mirificis imperiis deum*. Per altre attestazioni, in ambito letterario, di ordini provenienti da Iside e da Serapide, vedi e.g. *Ov. met.* 9.778; *Iuv.* 6.526-530.

<sup>110</sup> Così sottolinea Krenkel 1, 242.

<sup>111</sup> Da Varrone stesso, in un altro frammento menippeo, apprendiamo come la semplice alimentazione degli antenati fosse basata sul consumo di aglio e cipolla, e come dovesse apparire di fatto rozza agli occhi dei raffinati Romani del I sec. a.C.: fr. 63 B. *avi et atavi nostri, cum alium ac cepe eorum verba olerent, tamen optume animati erant*.

<sup>112</sup> Roeper 2, 23, ripreso da Cèbe 4, 679.

<sup>113</sup> D.L. 1.83 (a parlare è Biante, il primo dei sette sapienti) "Ἐγὼ δέ," φησίν, "Ἀλούαττη κελεύω κρόμμυα ἐσθίειν". Cfr. anche Liddell-Scott-Jones, s.v. κρόμμυον, 998. La spiegazione dell'espressione è già presente, verisimilmente come glossa da espungere, nel testo tradito di Diogene Laerzio: [ἴσον τῷ κλαίειν].

<sup>114</sup> Cfr. *Iuv.* 15.9-11 (citato di seguito nel testo); *Plin. nat.* 19.101 *alium cepasque inter deos in iureiurando habet Aegyptus* e *Min. Fel.* 28.9 *idem Aegyptii cum plerisque vobis non magis Isidem quam cepearum acrimonias metuunt, nec Serapidem magis quam strepitum per pudenda corporis expressos contremescunt*.

sto al fatto che la cipolla avrebbe un ciclo di crescita inverso rispetto alla luna<sup>115</sup>. Gellio (20.8.7) cita anche un'altra opera di Plutarco, un commento (perduto) a Esiodo, nella quale lo scrittore avrebbe addotto lo stesso motivo per l'usanza di non mangiare cipolle, riferita, questa volta, agli abitanti di Pelusio (roccaforte egiziana alle porte del Sinai)<sup>116</sup>. Interdizioni di questo tipo, relative di fatto a singole realtà culturali e territoriali e che non dovevano certo essere di carattere generale<sup>117</sup>, potrebbero essere alla base della provocatoria e sarcastica affermazione di Giovenale (relativa appunto agli Egiziani): 15.9-11 *porrum et caepe nefas violare et frangere morsu / (o sanctas gentes quibus haec nascuntur in hortis / numina!)*.

Proprio basandomi su questo passaggio di Giovenale, mi chiedo se una simile superstizione connessa alla pretesa inedibilità della cipolla per gli Egiziani non sia da tenere presente anche in relazione al nostro frammento: in questo caso l'ordine impartito da Serapide sarebbe non solo implicitamente ridicolo per la vicinanza con un'espressione proverbiale greca che sarebbe da interpretare come un invito a piangere, ma sarebbe anche esplicitamente assurdo, al limite dell'empietà, provenendo da un dio egizio che ordinerebbe a un suo fedele di infrangere un tabù cibandosi di una divinità sua consorella, la sacra cipolla.

Il *sisymbrium* al contrario non sembra particolarmente associato alle divinità egizie e la sua prescrizione in questo frammento può forse darci delle indicazioni più precise sulla malattia che doveva affliggere il parlante che racconta la propria *incubatio*. Tra le varie testimonianze relative alle proprietà medicali di questa pianta, Cassio Felice parla del sisimbrio, da identificare in questo caso con il crescione d'acqua, come calmante per i *frenetici*<sup>118</sup>. E da Dioscoride (3.41) viene identificato con l'ἔρπυλλος ἄγριος (corrispondente al latino *serpyllum*), pianta che Plinio raccomanda come rimedio ancora una volta per i *frenetici*<sup>119</sup>. Come nota Cèbe<sup>120</sup>, questa proprietà terapeutica

<sup>115</sup> Plu. *Isis* 8 *Mor.* 353e-f οὐδὲν γὰρ ἄλογον (...) ἐγκατεστοιχειοῦτο ταῖς ἱερουργίαις ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἔστιν, οἷον τὸ περὶ κρομμύου. (...) οἱ δ' ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι καὶ τὸ κρόμμυον παραφυλάττοντες, ὅτι τῆς σελήνης φθινοῦσης μόνον εὐτροφεῖν τοῦτο καὶ τεθλέναι πέφυκεν.

<sup>116</sup> 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"*.

<sup>117</sup> Sull'importanza della cipolla nel mondo egizio rimando all'approfondito studio condotto a questo riguardo da Graindorge 1999, che ne sottolinea la frequenza d'impiego in ambito tanto alimentare quanto magico e rituale.

<sup>118</sup> Cass. Fel. 62 p. 155.9 *aliud. hederæ folia, chamaemeli flores, spondylion, herpyllon, herbam papaveris hortini, sisymbrium, omnia sex simul in aqua et oleo decocta et capitis fotui adhibita dormire faciunt freneticos*.

<sup>119</sup> Plin. *nat.* 20.245-246 *serpyllum (...) capitis doloribus decoctum in aceto inlinitur temporibus ac fronti cum rosaceo, item pbreneticis, lethargicis*.

<sup>120</sup> Cèbe 4, 678-679.

di calmante in caso di frenesia che sembrerebbe attribuibile al *sisymbrium* potrebbe rendere plausibile un'identificazione della *persona loquens* con il narratore-protagonista della satira che nel suo racconto si rappresenterebbe affetto, come abbiamo più volte ricordato, da pazzia e che potrebbe essersi rivolto a Serapide, e potrebbe essersi sottoposto a un'*incubatio*, appunto per essere guarito dalla sua *insania*. Da Eliano apprendiamo del resto come le cure di Serapide riguardassero anche i casi di pazzia<sup>121</sup>.

L'uso del settenario trocaico, un metro da commedia, potrebbe essere un'ulteriore spia del carattere parodistico del discorso dell'eroe satirico che avrebbe narrato l'avventura da lui vissuta nel santuario di Serapide per illustrare la follia della *religio* da cui invano avrebbe cercato (paradossalmente) un rimedio alla propria pazzia.

\*

Un altro frammento riferito da Nonio alle *Eumenides* può essere collegato al fr. 138 B. come continuazione dello stesso racconto di *incubatio*<sup>122</sup>.

Fr. 139 B.<sup>123</sup> (settenari trocaici<sup>124</sup>)

simul ac languido  
 corpori solis calidior visa est aura  
 corpori Oehler corpore codd.  
 appena al debole  
 corpo la vampa del sole sembrò troppo calda.

La brevità del frammento ne rende molto dubbia l'interpretazione. Il nesso *simul ac* sembrerebbe indicare l'inizio di una condizione nuova, di calore, per l'ignoto individuo cui il passo si riferisce, mentre da *videor* si può dedurre che la sensazione descritta concerne la sfera della soggettività. La disposizione dei termini è ricercata: l'enjambement *languido / corpori* sottolinea lo stato di languore e debolezza del personaggio descritto, men-

<sup>121</sup> Eliano, nel *De natura animalium*, narra infatti della guarigione operata da Serapide nei confronti di un contadino divenuto folle a seguito dell'uccisione di un serpente sacro: 11.32 ἔκφρων γενόμενος ἔς τε ὀρθὴν μανίαν καὶ ὡς τὰ μάλιστα ἰσχυρὰν ἐκφοιτᾷ. (...) οἱ προσήκοντές οἱ τὸν ἄνδρα ἐς τοῦ Σαράπιδος ἄγουσιν ἰκέτην, καὶ ἐδέοντο ἀναστεῖλαι καὶ ἀφανίσαι τῆς προειρημένης τὸ φάσμα. οἰκτεῖρει μὲν οὖν τὸν ἄνδρα ὁ θεὸς καὶ ἰᾶται.

<sup>122</sup> Mettono in relazione tra loro i fr. 138 e 139 B., riferendoli entrambi a una pratica di *incubatio*, Buecheler 1865, 428, che sottolinea l'identità della loro struttura metrica, e Krenkel 1, 244 che, tra le varie ipotesi formulate per spiegare la debolezza del parlante nel fr. 139 B., propone anche che essa sia dovuta all'*incubatio* cui questo personaggio si sarebbe sottoposto. Krenkel stabilisce anche un confronto col v. 391 M. di Lucilio, *languor, obrepsitque pigror torporque quietis* (usualmente interpretato però in riferimento all'ambito militare o a quello della polemica letteraria).

<sup>123</sup> Non. p. 245.27: 'aura' tactus. Varro in *Eumenidibus*.

<sup>124</sup> Questa struttura metrica è generalmente accolta dagli studiosi. Fa eccezione Oehler 120 che considera il passo in prosa.

tre l'iperbato *solis* ... *aura* mette in rilievo l'originalità dell'immagine usata per descrivere la vampa luminosa del sole (suggestivamente evocata anche dall'accostamento di *solis* e *calidior*) che investe il corpo debilitato. Data la condizione gravemente frammentaria del passo non possiamo sapere se sia corretto considerare *calidior* un comparativo assoluto, come sembrerebbe opportuno in base al testo tradito, o se non si debba invece postulare la caduta di un secondo termine di paragone.

L'identità del metro, la possibile allusione all'uscita da un luogo chiuso, e più fresco, verso la calda luce solare, e il riferimento a un corpo flebile, forse malato, inducono a collegare questo passo al fr. 138 B. e ad attribuirlo quindi al medesimo parlante. Si tratta, io credo, del satirico stesso che racconterebbe la sua (prima e unica?) esperienza di *incubatio*: la notte trascorsa nel tempio del dio, la visita in sogno di Serapide con l'indicazione della dieta da questo prescrittagli (fr. 138 B.) e, successivamente, il risveglio e l'uscita dal tempio, con l'immersione nella vampa solare.

La sottolineatura della potenza della luce solare in questo passo potrebbe essere da mettere in relazione anche con la comune identificazione di Serapide con il dio Sole<sup>125</sup>. In questo senso, l'immersione nella vampa solare del fedele uscito da un' *incubatio* poteva essere interpretata come una garanzia della protezione del dio nei suoi confronti.

A conferma dell'appartenenza di questo frammento all'"episodio di Serapide", proporrei un confronto anche con un passaggio tratto dal secondo dei *Discorsi sacri* di Elio Aristide in cui il retore parla di una visita ricevuta in sogno dal dio Esculapio e degli ordini da questo ricevuti. Il corpo del devoto, a seguito dell'apparizione del dio durante l'*incubatio*, appare infatti caratterizzato da una sensazione di calore che viene assimilata a un irraggiamento solare continuo (*ἀλέα διηνεκής*): *Or.* 48.22 ἅπαν γὰρ τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸ εἰς εὐνήν διεσωσάμην τὴν ἐπὶ τῷ λουτρῷ σχέσιν, (...) οὐδ' αὖ τοιοῦτον ἢ θέρμη ἦν, οἷον ἂν τῷ καὶ ἀπ' ἀνθρωπίνης μηχανῆς ὑπάρξειεν, ἀλλὰ τις ἦν ἀλέα διηνεκής, δύνάμιν φέρουσα ἴσην διὰ παντὸς τοῦ σώματός τε καὶ τοῦ χρόνου. Così nelle *Metamorfosi* di Apuleio, dopo aver narrato la prima apparizione di Iside in sogno, Lucio si sofferma a descrivere il nascere del giorno che accompagna il suo risveglio sottolineando che si tratta di una chiara giornata di sole: 11.7 *cum noctis atrae fugato nubilo sol exsurgit aureus. (...) et pruinae pridianam dies apricus ac placidus repente fuerat insecutus (...) caelum autem*

<sup>125</sup> Cfr. Roeder, in *RE*, s.v. *Sarapis*, 2.1 (1920), 2421 e Hani 1970. Vedi anche Clerc, Leclant, in *LIMC*, s.v. *Sarapis*, 7.1 (1994), 687-689 e 7.2 (1994), 516-518 figg. 211-231 e Macr. *Sat.* 1.20.16-18 *nam Sarapis, quem Aegyptii deum maximum prodiderunt, oratus a Nicocreonte Cyprorum rege quis deorum haberetur, his versibus sollicitam religionem regis instruxit: εἰμί θεός τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἶπω: / οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστήρ δὲ θάλασσα, / γαῖα δὲ μοι πόδες εἰσὶ, τὰ δ' οὔρα' ἐν αἰθέρι κέεται, / ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἡελίου. Ex his apparet Sarapis et solis unam et individuum esse naturam.*

*nubilosa caligine disiecta nudo sudoque luminis proprii splendore candebat*. Lo splendore del giorno nascente appare come un'implicita conferma del potere e della benevolenza della divinità e prepara l'imminente miracolo del recupero delle sembianze umane da parte del protagonista<sup>126</sup>.

Tanto in Elio Aristide quanto in Apuleio l'immagine del fedele che si sveglia dopo aver ricevuto l'apparizione della divinità in sogno appare però come piena di forza a seguito dell'epifania divina<sup>127</sup>. Nel nostro frammento invece si parla di un *corpus languidum* e dunque privo di forza e/o malato (cfr. e.g. Sen. *epist.* 66.24 *non, puto, magis amares virum (...) robustum et lacertosum quam gracile et languidi corporis* o Mart. 9.85.1-2 *languidior noster si quando est Paulus, Atili, / non se, convivas abstinet ille suos*)<sup>128</sup>. Questo contrasto tra l'immagine tradizionale del fedele inebriato e rinvigorito dall'apparizione divina e l'immagine del satirico, se di lui si tratta, debole e come spossato a seguito della visione in sogno di Serapide, poteva avere una finalità ironica: poteva essere destinata infatti a sottolineare in modo comico, attraverso un ribaltamento dei clichés tradizionali, non solo l'inutilità, ma la nocività dell'esperienza dell'*incubatio* per l'eroe. Così la vampa solare, usualmente emblema della benevolenza divina, sarebbe risultata un tormento per il protagonista, minato nel fisico, e non rinvigorito, dalla visita del dio-guaritore Serapide. Ma naturalmente si tratta di ipotesi.

\*

L'«episodio di Serapide» comprendeva forse anche la scena di un battibecco con un sacerdote in relazione all'onorario richiesto dal dio egizio per la pratica dell'*incubatio*.

Fr. 128 B.<sup>129</sup> (distico elegiaco<sup>130</sup>)

hospes, quid miras auro curare Serapim?  
Quid? Quasi non curet tanti item Aristoteles.

auro *Lindsay* animo *codd.* nummo *Turnebus* nimio *Madvig* animo hoc *vel*  
magno *Mueller* animos *Titius* | qui *L'PE del. Havet* | curet *Victorius* curat  
*codd.* | tanti item *Ribbeck* tantidem *codd.* tanti idem *Duebner ap. Quicherat*  
| tantidem quasi non curet *A. Havet*

straniero, perché ti meravigli che Serapide curi in cambio d'oro?  
E che? Come se Aristotele non curasse parimenti a sì gran prezzo.

La ripetizione, con poliptoto, del verbo *curare* suggerisce il riferimento

<sup>126</sup> Vedi il commento a questo passo in *GCA* 2015, 194-204.

<sup>127</sup> Cfr. *Aristid. Or.* 48.21-23 e *Apul. met.* 11.7.

<sup>128</sup> Molti altri esempi analoghi in *TbLL*, s.v. *languidus*, 7.2, 924.

<sup>129</sup> Non. p. 480.22: '*miras pro miraris. Varro Eumenidibus.*

<sup>130</sup> Solo *Madvig* 1871-1873, 666 considera il passo in prosa.

all'ambito medico, e in particolare a due metodi di "cura" diversi tra loro, ma accomunati dalla marca della venalità. In realtà al primo verso il testo tradito è *animo curare*. Poiché però *tanti*, al secondo verso, è da interpretare come un *genitivus pretii*, "a sì gran prezzo", è necessario postulare anche al verso precedente un riferimento al costo della cura evocata<sup>131</sup>. Di conseguenza, la maggior parte degli studiosi corregge *animo* in *auro*, congettura di Lindsay<sup>132</sup>, o in *nummo*, proposto da Turnèbe<sup>133</sup>. Entrambi questi interventi sono economici e perfettamente adeguati al contesto, ma il primo risulta più convincente in ragione del parallelo istituito da Lindsay con un altro passo noniano (p. 504.2-3) dove quasi certamente ricorre lo stesso tipo di errore: un originario *auri* corrotto in *animi*<sup>134</sup>.

Al secondo verso i codici presentano la lezione *tantidem* che non può essere accettata *metri causa*<sup>135</sup>. In genere quindi gli studiosi o mutano la posizione di *tantidem* all'interno del verso oppure correggono in *tanti item*<sup>136</sup> o in *tanti idem*<sup>137</sup> (acc. neutro, da intendere come oggetto "interno" di *curet*).

Havet, per esempio, propone di scrivere *tantidem quasi non curet Aristoteles!*<sup>138</sup>, ipotizzando una doppia correzione male eseguita. Secondo lo studioso infatti a un certo stadio della tradizione *tantidem* sarebbe caduto e sarebbe stato erroneamente re-inserito prima di *Aristoteles*, mentre il tradito *quid* sarebbe derivato da un *qui* introdotto come correzione di *quid* del primo verso, collocato per errore all'inizio del secondo<sup>139</sup>. Havet considera da rifiutare come "mediocri cavilli" i due economici interventi di correzione di *tantidem* proposti da Otto Ribbeck (*tanti item*) e da Friedrich Duebner (*tanti idem*), e da espungere come "oiseuse syllabe" l'interrogativa *quid* che introduce il secondo verso. A mio avviso però questa espunzione comporterebbe la perdita di un'efficace movenza mimetica destinata a riprodurre l'andamento spontaneo e animato del parlato. Più in generale, l'ipotesi avan-

<sup>131</sup> Non ritengo molto convincente la difesa della lezione dei codici operata da Oehler 123, perché questi non spiega come sia opportuno interpretare l'ablativo (o dativo) *animo*, limitandosi a far riferimento all'importanza del tema della pazzia nella satira. Lo considera forse un dativo di vantaggio, che non mi sembrerebbe però accordarsi bene col *genitivus pretii* successivo.

<sup>132</sup> La congettura di Lindsay 1903, 771 è adottata da Cèbe 4, 536; Krenkel 1, 225 e Astbury 24.

<sup>133</sup> Turnèbe 1604<sup>2</sup>, 65, seguito da Ribbeck 1859, 110; Riese 130; Buecheler 273; Bolisani 85; Della Corte 28 e Deschamps 1976, 2, 37.

<sup>134</sup> Non. p. 504.2-3 'lavere' inde tractum est. Naevius Danae "... auri (Delrius, Grotius; animi codd.) rubeo fonte lavere <me> meminì manum".

<sup>135</sup> Madvig 1871-1873, 666 la mantiene, perché considera in prosa l'intero frammento che, nella forma da lui proposta, si presenta: *hospes, quid miras nimio curare Serapim? Quid, quaeso, non curat tantidem Aristoteles?*

<sup>136</sup> Si tratta di una correzione proposta da Ribbeck 1859, 110 e accolta da Riese 130; Buecheler 273; Bolisani 85; Della Corte 28 e Deschamps 1976, 2, 37.

<sup>137</sup> Correzione avanzata da Duebner 1854 e accettata da Krenkel 1, 225 e Astbury 24.

<sup>138</sup> Vedi Havet 1882, 58-60, seguito da L. Mueller 1894<sup>2</sup>, 73 e Cèbe 4, 536.

<sup>139</sup> *Qui* è la lezione dei testimoni indipendenti L<sup>1</sup> e P che lo studioso ritiene corretta per pseudodioriosi poligenetica in *quid* negli altri testimoni.

zata da Havet mi sembra alquanto macchinosa e considero troppo oneroso mantenere a tal prezzo la lezione *tantidem*.

Tra i due interventi proposti per sanare la lezione dei codici, *tanti item* di Ribbeck e *tanti idem* di Duebner, la scelta è difficile. Le poche considerazioni stilistiche che la brevità del passo permette di avanzare mi sembrerebbero però indurre a privilegiare piuttosto il primo. La presenza dell'accusativo *idem* comporterebbe una *variatio* nella costruzione del verbo *curare* che sarebbe usato in modo assoluto al primo verso e in modo transitivo al secondo, mentre in questo particolare contesto crederei raccomandabile mantenere un certo parallelismo. La corrispondenza tra le cure offerte da Serapide e da Aristotele, entrambe erogate a caro prezzo, è sottolineata infatti, oltre che dalla ripetizione del medesimo verbo *curo*, dalla ripresa di *auro* da parte del genitivo *tanti* e dalla collocazione parallela dei due soggetti in chiusura di verso<sup>140</sup>.

A livello esegetico ha posto vari problemi la menzione del nome di Aristotele, che è stata interpretata o come un riferimento per antonomasia inversa ai filosofi in generale attraverso il più rappresentativo di essi<sup>141</sup>, o come un'allusione a un medico omonimo del filosofo e di cui non avremmo altre notizie. Il parlante avrebbe potuto infatti paragonare la *medicina Serapidis* tanto alla medicina tradizionale quanto alla filosofia intesa come *medicina animi*<sup>142</sup>, trattandosi in entrambi i casi di sistemi di cura alternativi rispetto a quello religioso dei quali può essere detto, polemicamente, che sono caratterizzati da un costo.

Roeper<sup>143</sup> ritiene che l'Aristotele qui citato non sia il filosofo, ma un medico greco non altrimenti noto, dal momento che non considera probabile in questo passo un uso antonomastico del nome di Aristotele per indicare la figura del filosofo in generale. Cèbe<sup>144</sup> poi, che segue Roeper, sostiene che difficilmente il parlante, per legittimare la richiesta di denaro da parte di Serapide, avrebbe fatto riferimento a una pratica comunemente oggetto di diletto e biasimo nel mondo antico come le rette richieste dai maestri di filosofia.

A prescindere però dalla riprovazione morale che poteva suscitare, e che effettivamente spesso suscitava, un filosofo che insegnasse dietro compenso<sup>145</sup>, una nota pungente nei confronti delle venalità dell'insegnamento filosofico sarebbe a mio avviso coerente con il tono ironico e polemico che sembrerebbe

<sup>140</sup> Non a caso L. Mueller, nella prima edizione del *De re metrica poetarum Latinorum* (1861, 87), accogliendo *tanti idem*, sceglie di inserire al primo verso *boc* e di leggere *bospes, quid miras animo boc curare Serapim?*, probabilmente allo scopo di ottenere due espressioni parallele anche nella costruzione del verbo *curare*.

<sup>141</sup> Così interpretano Oehler 123 (che nota lapidario "per Aristotelis nomen hic studia philosophica significata esse, nemo est, quin videat"); Vahlen 180 e Bolisani 92-93.

<sup>142</sup> Cfr. Cic. *Tusc.* 3.6 *est profecto animi medicina, philosophia*.

<sup>143</sup> Vedi Roeper 2, 22.

<sup>144</sup> Vedi Cèbe 4, 672-673

<sup>145</sup> Cfr. Luc. *Pisc.* 34 τὸ μὲν γὰρ βιβλίον χρημάτων φησὶ δεῖν καταφρονεῖν (...) οἱ δὲ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἐπὶ μισθῷ διδάσκουσι καὶ τοὺς πλουσίους τεθήρασαν καὶ πρὸς τὸ ἀργύριον κεχρήασιν.

caratterizzare il fr. 128 B. Se infatti concretamente anche i filosofi si facevano pagare per le loro cure dell'anima, l'esempio del loro comportamento poteva ben essere addotto per conferire una legittimazione, che al di là delle intenzioni del personaggio parlante il lettore deve intendere come sarcastica e paradossale, all'amore per il guadagno di Serapide (cioè dei suoi sacerdoti).

Mi sembrerebbe inoltre difficile che un nome così evocativo e illustre come quello di Aristotele potesse designare un personaggio diverso dal celebre filosofo. Si dovrebbe ipotizzare che nel contesto vi fossero riferimenti a questo medico da un nome tanto impegnativo sufficienti a far sì che il lettore potesse comprendere che non si trattava del filosofo. Il frammento al contrario suggerisce un riferimento, rapido e emblematico, a una figura alta e esemplare da porre in parallelo a quella del dio. Krenkel<sup>146</sup> ipotizza che venga qui menzionato effettivamente lo Stagirita, ma in qualità di medico e non di filosofo, dal momento che Aristotele avrebbe potuto apprendere l'arte medica dal padre<sup>147</sup>. Resta però il fatto che Aristotele non era figura nota, e tanto meno alta e esemplare, in qualità di medico.

Del resto Aristotele (e i peripatetici in generale) erano anch'essi talora coinvolti nel rimprovero di venalità rivolto ai filosofi nella letteratura satirica e moralistica: cfr. Sen. *vita b.* 27.5 *obicite Platoni quod petterit pecuniam, Aristoteli quod acceperit*. Oltre a questo passo di Seneca, già proposto come confronto da Buecheler<sup>148</sup>, si possono citare anche due passi di Luciano in cui si fa esplicita allusione all'amore per il denaro da parte di Aristotele, come della scuola peripatetica: Luc. *DMort.* 13.5 (Alessandro sta parlando del maestro Aristotele) καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο (sc. αἱ πράξεις καὶ ὁ πλοῦτος) ἀγαθὸν ἠγεῖτο εἶναι, ὡς μὴ αἰσχύνοιτο καὶ αὐτὸς λαμβάνων e *Pisc.* 43 οὐ μὲν οὖν, ἀλλ' ἐν γε τοῖς χρήμασι πρότοι ἂν ἡμεῖς εἴημεν οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου.

Più in generale, si può considerare la menzione di Aristotele in questo passo come allusione a un Aristotele mediato attraverso i filosofi "professionisti", i maestri di filosofia, certamente della sua scuola, ma più in generale di tutte le scuole filosofiche, che si facevano pagare per insegnare le loro dottrine: cfr. Petr. 14.2 *ipsi qui Cynica traducunt tempora pera, / non numquam nummis vendere verba*<sup>149</sup> *solent*.

Per quanto riguarda poi il culto di Serapide, varie testimonianze epigrafiche ci offrono una conferma del fatto che le prescrizioni mediche impartite dal dio durante le *incubationes* avevano effettivamente un costo: l'onorario

<sup>146</sup> Krenkel 1, 226.

<sup>147</sup> Vedi Gercke, in *RE*, s.v. *Aristoteles*, 2.1 (1895), 1012: "Seine Vorfahren waren Asklepiaden, auch sein Vater Arzt, und A. selbst gewiss bestimmt, die Kunst und Praxis seines Vaters zu erben".

<sup>148</sup> Buecheler 1865, 428.

<sup>149</sup> *Verba* è la lezione meglio attestata nella tradizione. Contro la variante *vera* conservata dal codice Leid. Voss. Lat. F vedi le convincenti argomentazioni avanzate da Setaioli 2011, 53.

consacrato alla divinità è indicato nelle fonti greche con il termine tecnico con cui venivano designati gli onorari pagati ai medici: *ιατρῆα*. Nei santuari pubblici, questo onorario veniva convertito in offerte<sup>150</sup>.

Il parlante che in questo passo difende baldanzosamente il dio egizio è verisimilmente da identificare con un suo sacerdote, probabilmente uno degli onirocriti, i sacerdoti addetti all'interpretazione dei sogni<sup>151</sup>. Questi appare redarguire il proprio interlocutore per lo stupore mostrato in relazione al costo della prescrizione medica ricevuta (o che si appresterebbe a ricevere). A giustificazione dell'onorario richiesto dal suo dio-guaritore, la scaltrita oratoria del prete adduce un argomento di conformità rispetto a un altro sistema di cura parimenti dispensato a pagamento: l'insegnamento filosofico, considerato come cura dell'anima ed evocato facendo riferimento a uno degli "dei" in materia, Aristotele.

Il personaggio cui sono rivolte queste parole si potrebbe verisimilmente identificare con il satirico stesso, mostratosi sorpreso per il costo dell'*incubatio* da lui praticata (o che si proponeva di praticare). Il termine con cui è apostrofato l'interlocutore, *hospes*, potrebbe essere considerato come un elemento a favore di questa identificazione, perché il suo impiego indica che non si tratta di un iniziato al culto di Serapide, di un fedele noto al sacerdote, ma di un nuovo ospite, uno straniero verisimilmente alla sua prima visita nel tempio. Un utilizzo in certa misura simile di questo termine, e che potrebbe confermare questa lettura, si ha nel nono inno del *Peristephanon* di Prudenzio, dove il poeta viene interpellato appunto come *hospes* dal sagrestano di una chiesa di Imola in cui è appena entrato: 9.17-18 *aedituus ait: "quod prospicis, hospes, / non est inanis aut anilis fabula"*.

Secondo Roeper<sup>152</sup>, l'anomalia dell'utilizzo del verbo *miror* con diatesi attiva, ripetuto nel successivo fr. 129 B, sarebbe stata determinata da una volontà mimetica da parte di Varrone: questi avrebbe voluto così riprodurre, con finalità ironica, il latino scorretto di un sacerdote di Serapide di origine greca, che avrebbe declinato *miror* sul modello del greco *θαυμάζω*. Secondo Roeper, anche l'uso del verso risponderebbe allo stesso proposito mimetico: da Plutarco<sup>153</sup> apprendiamo infatti come i templi di Serapide fossero frequentati da ciarlatani che davano i propri responsi oracolari in versi per impressionare il popolo.

<sup>150</sup> Vedi e.g. Bricault 2005, 1, 229 (*RICIS* 202/0197) e 255 (*RICIS* 202/0245). Cfr. anche Bricault 2008, 58 e 2013, 424-427.

<sup>151</sup> A proposito degli onirocriti legati al culto di Iside e Serapide, cfr. Bricault 2013, 266-272.

<sup>152</sup> Roeper 2, 21.

<sup>153</sup> Plu. *Pyth. orac.* 25 *Mor.* 407c πλείστης μέντοι ποιητικὴν ἐνέπλησεν ἀδοξίας τὸ ἀγυρτικὸν καὶ ἀγοραῖον καὶ περὶ τὰ μητῶα καὶ Σεραπεία βωμολοχοῦν καὶ πλανώμενον γένος, οἱ μὲν αὐτόθεν οἱ δὲ κατὰ κληρὸν ἕκ τινων γραμματείων χρησιμοῦντεσ περαίνοντεσ οἰκέταισ καὶ γυναιείοσ ὑπὸ τῶν μέτρων ἀγομένοσ μάλιστα καὶ τοῦ ποιητικοῦ τῶν ὀνομάτων.

Rileverei inoltre come il tema della venalità dovesse essere un argomento ricorrente nella critica alle divinità egizie. Anche nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio viene infatti sottolineato a più riprese l'aspetto oneroso dell'iniziazione ai misteri di Iside (e di Osiride): 11.18 *quorum desperata ipse etiam facie recreatus oblationes honestas aequi bonique facio, quippe cum mihi familiares, quod ad cultum sumptumque largiter succederet, deferre prospicue curassent*; 22 (*Isis*) *noctis obscurae non obscuris imperiis evidenter monuit advenisse diem mihi semper optabilem (...) quantoque sumptu deberem procurare supplicamentis*; 23 *ea protinus naviter et aliquanto liberalius partim ipse, partim per meos socios coemenda procuro*; 28 *ad istum modum desponsus sacris, sumptuum tenuitate contra votum meum retardabar*; 30 *instructum teletae comparo largitus, ex studio pietatis magis quam mensura <re>rum collatis. Nec Hercule laborum me sumptuumque quidquam tamen paenituit; quidni? Liberali deum providentia iam stipendiis forensibus bellule fotum*<sup>154</sup>. La sottolineatura del costo delle iniziazioni religiose cui si sottomette il protagonista-narratore Lucio è del resto uno degli elementi che sono stati utilizzati dagli interpreti per sostenere l'opportunità di una lettura in chiave ironica dell'intero libro XI<sup>155</sup>.

Anche in Giovenale vi è un'allusione polemica alla cupidigia degli dei egizi. Nella satira 6 il dio Osiride è infatti presentato come facilmente corruttibile dalla ricca offerta di un'oca grassa (e di una piccola focaccia sacrificale): vv. 539-541 *illius (sc. mulieris religiosae) lacrimae meditataque murmura praestant / ut veniam culpae non abnuat ansere magno / scilicet et tenui popano corruptus Osiris*.

In conclusione, nel fr. 128 B. vedrei una dissacrante condanna, consona allo spirito cinico dell'opera, tanto delle venali pretese mediche di Serapide, divinità barbara e ciarlatana agli occhi del satirico, quanto delle sedicenti cure dell'animo offerte, sempre a peso d'oro, dalle varie scuole filosofiche. Confronterei infine il nostro frammento con un altro frammento menippeo conservato, il 36 B. (appartenente alla satira Ἀνθρώπολις): *non fit thensauris, non auro pectus solutum; / non [auris del. Stephanus] demunt animis curas ac religiones / Persarum montes, non atria divitis Crassi*. Se il luogo comune contro l'*avaritia* vuole che gli affanni dell'animo non possano essere curati con l'oro, un dio che pretende di curare la follia in cambio d'oro è inevitabilmente destinato ad apparire ben poco degno di fiducia.

\*

<sup>154</sup> Per un commento a questi passi, nei quali ricorre la parola-chiave *sumptus*, vedi GCA 2015, 328-329, 356-357, 371, 386, 470, 472, 501-505.

<sup>155</sup> Vedi Harrison 2000, 245 "these constant mentions of the high costs of Lucius' various initiations, and of difficulties in meeting them, suggest to the reader less naïve than Lucius that he is being duped by the cults of Isis and Osiris, and systematically deprived of his money."

Strettamente connesso al fr. 128 B., forse senza soluzione di continuità<sup>156</sup>, è il passo successivo nell'ordine dei frammenti stabilito da Buecheler.

Fr. 129 B.<sup>157</sup> (esametro<sup>158</sup>)

aut ambos mira aut noli mirare deum meum [de eodem]

deum meum Cèbe de me *codd. del. Iunius* deum me Riese | de eodem *del. Riccobonus* | de me de eodem *codd. del. Roeper* idem eodem *Saenger* deo me *vel* medendo *Buecheler* medentes *Krenkel* de deo *Madvig* de eo me *Havet* de me eodem *Della Corte*

o meravigliati di entrambi o non ti meravigliare del mio dio.

I frammenti 128 e 129 B. sono citati uno di seguito all'altro nel testo noniano sotto il medesimo lemma 'Miras'. La formula di raccordo usata, *idem eiusdem* nei codici, generalmente corretta in *idem eisdem* (= Varro *Eumenidibus*), sembrerebbe paragonabile alla formula *idem eodem* utilizzata da Nonio per collegare citazioni successive desunte dalla medesima opera di uno stesso autore, come è possibile osservare, per quanto riguarda le *Menippeae*, in Non. p. 79.17 per i fr. 271-275 B. del *Marcipor* o in Non. p. 248.14 per i fr. 517-519 B. del *Ταφῆ Μενίππου*. Nel *De compendiosa doctrina* troviamo però il nesso *idem (in) eodem* (o *eadem*) e formule affini come *item in eodem*; *et in sequenti* (o *sequentibus*); *et postea in eo libro*; *et inde infra* utilizzati nei casi di citazioni susseguenti desunte dalla stessa opera di un singolo autore, ma non abbiamo alcun parallelo che confermi la correzione, che pure tutti gli editori accettano, del tradito *idem eiusdem* (non attestato altrove) in *idem eisdem*. Anzi, analizzando il testo di Nonio è possibile rilevare come, anche in riferimento a opere che hanno, come le *Eumenides*, il titolo al plurale, ricorrono sempre formule di collegamento al singolare: cfr. Non. p. 150.13 'perperos' ... *Accius Pragmaticis* (*carm.* fr. 1 M.) ... *idem eodem* (*carm.* fr. 2 M.); Non. p. 174.35 'speratum' ... *Afranius Fratriis* (175 R.<sup>3</sup>) ... *idem in eadem* (174 R.<sup>3</sup>); Non. p. 468.13 'meret' ... *Plautus Menaechmis* (359) ... *idem in eadem* (707). Non solo, altrove anche per collegare due frammenti delle *Eumenides* viene usato il singolare *eodem* (interpretabile in senso avverbiale): Non. p. 119.4 'gallare' ... *Varro Eumenidibus* (fr. 150 B.) ... *eodem* (fr. 119 B.). Nonostante la sua eccezionalità, la correzione *eisdem* appare però senza dubbio economica e tutto sommato verisimile, anche se qualche dubbio resta appunto per il suo carattere eccezionale.

Trattandosi di due citazioni successive afferenti a uno stesso lemma, in

<sup>156</sup> Il primo a proporre di unire i due passi è stato Ribbeck 1859, 110, seguito da Buecheler 1865, 428; Riese 130; Brunetti 679; Havet 1882, 58-60; Cèbe 4, 667-675 e Krenkel 1, 227.

<sup>157</sup> Non. p. 480.24: 'miras' pro miraris. *Varro Eumenidibus* ... *idem eisdem*.

<sup>158</sup> Questa scansione, che richiede di intervenire sul testo tradito, è accolta dalla maggior parte degli editori. Astbury 24 invece conserva il testo dei codici e considera il passo in prosa.

base alla "lex Lindsay"<sup>159</sup> possiamo stabilire che il fr. 129 B. dovesse seguire, nella trama delle *Eumenides*, il 128 B. e poiché in entrambi i passi vengono menzionati due personaggi (Serapide e Aristotele al fr. 128 B. e degli ignoti *ambo* al fr. 129 B.) e in entrambi ricorre l'idea dello stupore, parimenti espressa dal verbo *mirare*, usato sempre eccezionalmente alla forma attiva, spesso è stato ipotizzato, come abbiamo detto, che i frr. 128 e 129 B. si susseguissero senza soluzione di continuità nel testo varroniano.

Dal momento che il fr. 128 B. è un distico elegiaco, se si ritiene opportuno unirlo al 129 B. si è obbligati a intervenire su quest'ultimo che, nella forma in cui è tradito, non è scandibile metricamente. Gli interventi dei diversi studiosi, volti alla restituzione di una struttura esametrica, si sono per lo più concentrati sull'eliminazione della costruzione di doppio *de* + ablativo nella parte finale del frammento (*noli mirare de me de eodem*), costruzione che non risulta altrimenti attestata<sup>160</sup>.

Anche se il verbo *miro(r)* può costruirsi sia con l'accusativo che con *de* + ablativo, per ragioni di *concinntitas* con la prima parte del frammento (*aut ambos mira*) mi sembrerebbe maggiormente opportuno ricostruire anche in chiusura del fr. 129 B, un costrutto con l'accusativo: in tal modo infatti le due alternative prospettate dal parlante, parallele e antitetiche, sarebbero disposte in un perfetto chiasmo, sottolineato dalla ripetizione del verbo *miro*<sup>161</sup>. L'attribuzione di questo passo al sacerdote che pronuncerebbe la difesa di Serapide al fr. 128 B. potrebbe confermare l'opportunità di ricostruire un accusativo in dipendenza da *noli mirare*, poiché, come abbiamo visto, la ricerca di costrutti paralleli e la ripetizione degli stessi verbi sembrerebbero caratteristiche dell'oratoria del personaggio.

Per sanare la parte finale del frammento Buecheler<sup>162</sup> ha ipotizzato *deo me*, ottenendo così un testo che non avrebbe senso compiuto e ha proposto poi *exempli gratia* come ricostruzione della frase nella sua interezza: *aut ambos mira aut noli mirare deo me* / [*malle viae duce quam fidere Aristotele*]. In tal modo avremmo però in dipendenza dal secondo imperativo un'intera subordinata e non un semplice accusativo: questo mi sembrerebbe sminuire l'incisività di quella che si può supporre fosse la conclusione della replica del sacerdote. Non solo, per il poco che possiamo osservare dai frr. 128 e 129 B., si può notare una tendenza alla costruzione di periodi brevi, che non

<sup>159</sup> Vedi supra p. 57 n. 109.

<sup>160</sup> Conservano la *lectio tradita* Oehler 120; Astbury 24 e Deschamps 1976, 1, 371 che traduce "Ou bien que ton étonnement porte sur les deux ou bien ne t'étonne pas de moi en partant des mêmes faits!". Mi sembra però difficile da sostenere che da *mirari* possano dipendere due strutture di *de* + ablativo; cfr. *ThLL*, s.v. *miror*, 8.2, 1063-1066.

<sup>161</sup> Per questo non considero convincenti né la correzione *de deo* avanzata da Madvig 1871-1873, 666 né la proposta di espunzione di *de me* avanzata da Iunius, che mantiene *de eodem*.

<sup>162</sup> Buecheler 1865, 428; la correzione *deo me* è presente in apparato in Buecheler 195.

superano la lunghezza di un verso. Introdurre per congettura una tendenza opposta non mi sembrerebbe opportuno.

Partendo da un'altra correzione proposta da Buecheler (in apparato), *medendo*, Krenkel<sup>163</sup> congettura *medentes* che, pur avendo il merito di ricostruire l'accusativo che sembrerebbe qui richiesto, come abbiamo detto, per motivi di *concinntitas*, ha il limite di non essere un intervento particolarmente economico da un punto di vista paleografico. La genesi della corruzione risulta più evidente con la proposta avanzata da Cèbe<sup>164</sup>, che corregge *de me* in *deum meum*. Partendo da una congettura di Riese che vedeva in *de* la corruzione di un originario *deum* scritto in forma abbreviata<sup>165</sup>, Cèbe ipotizza anche per *me* un simile errore di trascrizione, proponendo quindi un originario *deum meum* che concluderebbe il verso con una sinizesi. Lo studioso considera poi *de eodem* come l'inizio del pentametro successivo, ma questa ricostruzione comporterebbe la presenza di due sinizesi pressoché contigue, una nella parte finale dell'esametro e una in quella iniziale del pentametro: ciò rende a mio avviso l'ipotesi di Cèbe estremamente improbabile nel suo complesso.

Se si accoglie la verisimile attribuzione del passo allo stesso parlante del fr. 128 B., difficilmente queste parole potrebbero essere riferite al dio Serapide, che si dovrebbe immaginare altrimenti alludere a se stesso alla terza persona al fr. 128 B., motivo per cui non ritengo accettabile la correzione *deum me* avanzata da Riese<sup>166</sup>. Scaligero e Roeper consideravano invece *de me de eodem* corruzione di una delle usuali formule di raccordo dell'opera noniana, *idem eodem*, che avrebbe originariamente introdotto una terza citazione delle *Eumenides* oggi perduta<sup>167</sup>. Le oggettive difficoltà nella ricostruzione del testo non giustificano però, io credo, un'espunzione a tal punto radicale, né mi sembrerebbe proprio dell'*usus scribendi* noniano troncare la citazione in modo così brusco, lasciando *noli mirare* in sospenso.

La ricostruzione *deum meum* proposta da Cèbe mi sembrerebbe in definitiva l'intervento più economico tra quelli avanzati, ben appropriato inoltre al contesto, fornendo l'accusativo di cui la *concinntitas* del verso sembrerebbe necessitare. A differenza dello studioso francese, espungerei però *de eodem* che ritengo possa essere una glossa penetrata indebitamente nel testo<sup>168</sup>. Poteva trattarsi infatti di un commento volto a illustrare il legame presente tra le due citazioni in successione nel testo noniano, segnalando come il motivo

<sup>163</sup> Krenkel 1, 227.

<sup>164</sup> Cèbe 4, 671.

<sup>165</sup> Riese 130, seguito da Bolisani 84-85 che non lega però tra loro i fr. 128 e 129 B., riferendo il primo a un sacerdote e il secondo al dio egizio.

<sup>166</sup> Riese 130.

<sup>167</sup> Roeper 2, 22.

<sup>168</sup> L'espunzione di *de eodem* era già stata proposta da Riccoboni 1579<sup>2</sup>, 319 che manteneva però *de me*.

dello stupore del fr. 129 B. fosse lo stesso del 128 B., e cioè il costo delle cure mediche impartite da Serapide.

\*

Ricapitolando, si possono attribuire all'“episodio di Serapide”, che doveva costituire uno dei vari quadri narrativi delle *Eumenides*, cinque frammenti tutti accomunati da riferimenti, più o meno espliciti, all'ambito della medicina (e a quello, ad esso strettamente connesso, della magia): il fr. 152 B. informa circa un utilizzo di Serapide a fini medici; i frr. 128 e 129 B. alludono al costo delle cure offerte dal dio egizio e i frr. 138 e 139 B. descriverebbero un'*incubatio*.

Nella trama delle *Eumenides*, una satira che, lo abbiamo più volte sottolineato, ha come *Leitmotiv* il tema della pazzia, il protagonista, novello Oreste menippeo, avrebbe potuto recarsi presso il tempio di Serapide nella speranza di guarire dalla propria *insania*<sup>169</sup>: ciò spiegherebbe la ricorrenza del tema della medicina nei frammenti superstiti. Una volta entrato all'interno di un santuario romano di Serapide, identificabile forse con l'*Iseum Metellinum*, il protagonista potrebbe esser stato avvicinato da un fedele, che avrebbe pubblicizzato le doti mediche del dio affermando di usarlo a mo' di medicina e di sottoporsi ogni giorno a degli incantamenti. Al fine di dare più peso alle sue parole, questi avrebbe anche tentato di richiamarsi all'augusta sapienza delfica, citando però di fatto maldestramente una massima pitagorica: “seguì il dio” (fr. 152 B.).

Il protagonista-narratore potrebbe aver poi descritto ai propri ospiti la sua personale esperienza di “terapia serapica”, narrando l'*incubatio* cui si sarebbe sottoposto per curare l'*insania* da cui era affetto. Durante una notte trascorsa verisimilmente all'interno del tempio del dio gli sarebbe apparso in sogno Serapide che gli avrebbe prescritto una dieta a base di cipolla e crescione, sorprendente per la sua semplicità (fr. 138 B.). Nello stesso metro da commedia, il settenario trocaico, il satirico avrebbe raccontato anche le sensazioni da lui provate all'uscita dal tempio, con il calore del sole (simbolo forse di Serapide) da lui avvertito in modo particolarmente intenso a causa della debolezza del suo corpo, tutt'altro che fortificato dall'epifania divina (fr. 139 B.).

La narrazione dell'“episodio di Serapide” sarebbe stata vivacizzata anche da un colorito diverbio scoppiato verisimilmente tra il protagonista e un sacerdote del dio egizio in relazione al costo dell'*incubatio*. Dinanzi alla sorpresa e al disappunto del nostro eroe, il sacerdote lo avrebbe redarguito chiedendogli il motivo del suo stupore per il fatto che Serapide si facesse pagare per le sue cure dal momento che anche i filosofi, a loro volta medici

<sup>169</sup> Così interpretano Ribbeck 1859, 110; Buecheler 1865, 428; Bolisani 92-93 e Weinreich 1949, 48.

dell'anima, erogavano il proprio sapere salvifico a caro prezzo (fr. 128 B.). L'animata replica del sacerdote poteva concludersi con un'esortazione, per così dire, alla coerenza, e quindi a meravigliarsi della venalità dei filosofi di mestiere come di quella del dio egizio, o a non mostrare meraviglia in nessuno dei due casi (fr. 129 B.).

Nelle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone indica esplicitamente in Apollo e in Esculapio le divinità cui è opportuno che i malati si rivolgano per essere guariti: *div.* 14 fr. 157 C.<sup>170</sup> (*invocandus*) *propter aegros medicus vel Apollo vel Aesculapius*. Si tratta di un'ulteriore conferma di come il tentativo del protagonista di ottenere da Serapide una cura per la propria pazzia non potesse certo essere preso sul serio dall'autore, e come fosse inevitabilmente votato al fallimento.

A favore di questa proposta di ricostruzione dell'"episodio di Serapide" si può notare che essa rispetterebbe la sequenza fr. 152 *ante* 128 *ante* 129 B. indicata dalla *lex Lindsay*.

### 1.3 Serapide o lo Pseudulus Apollo?

Riprendendo un'ipotesi avanzata da Buecheler<sup>171</sup>, ritengo che Serapide possa essere stato anche il bersaglio polemico di un'intera menippea: lo *Pseudulus Apollo*, "l'Apollo bugiardo". L'eloquente sottotitolo di questa satira sarebbe stato *περὶ θεῶν διαγνώσεως*, "sulla capacità di distinguere gli dei", se si accetta la correzione proposta da Buecheler<sup>172</sup> (e accolta dalla maggior parte degli studiosi) della sequenza tradita, e corrotta, *αἰγνώσεως*. Come ora vedremo, ci sono elementi che possono far supporre che la satira, o almeno una parte di essa, si strutturasse come un confronto tra Apollo e il suo indegno presunto "doppio" egiziano: un confronto volto a fornire i criteri per distinguere le due divinità e che poteva scendere fino alle specifiche pratiche concrete del culto.

Si tratta di una satira che è andata quasi completamente perduta: dobbiamo a Nonio la citazione degli unici due frammenti superstiti, di ridotte dimensioni: i fr. 438 e 439 B. In essi sono presenti elementi concreti, che si vedranno più avanti nel corso dell'analisi, per ritenere che in questa menippea si parlasse, in termini polemici, di un culto non romano-ufficiale, e quindi verisimilmente di un culto straniero-orientale.

Serapide non risulta mai assimilato ad Apollo nelle fonti letterarie e epi-

<sup>170</sup> Varro *div.* 14 fr. 157 C. = Aug. *civ.* 4.21.

<sup>171</sup> Buecheler 1859, 430. Condividono la sua interpretazione Riese 203-204; Norden 1891, 337; Birt 1914, 387; Cèbe 11, 1800-1801 e Krenkel 3, 807-809.

<sup>172</sup> Buecheler 1859, 430.

grafiche a noi note. Nel mondo greco-romano il dio egizio è infatti tradizionalmente associato ad altre divinità: Zeus/Giove, Hades/Plutone, Esculapio o Helios/Sole; mentre Apollo è usualmente assimilato a un altro dio egizio, Horus. Questo non è però a mio avviso un argomento decisivo per escludere che Varrone, in una menippea, possa aver attaccato Serapide come “falso Apollo”. Se questi dei non potevano essere considerati figura l'uno dell'altro, si tratta comunque, con ogni evidenza, di divinità che avevano due chiari elementi caratterizzanti in comune, come viene sottolineato da Buecheler stesso: la capacità oracolare e le doti mediche. Inoltre Serapide, come abbiamo visto in precedenza, era divinità solare, e dunque a Roma era associato a *Sol*, con il quale anche Apollo era tradizionalmente identificato: di questa notissima identificazione abbiamo un'attestazione anche nello stesso Varrone: *div.* 16 fr. 251 C. *Apollinem (...) solem esse (...) et ideo (...) sagittas habere, quod (...) de caelo radios terras usque pertendat.*

A supporto di una certa affinità tra Apollo e Serapide, fonte peraltro di una possibile rivalità tra i loro culti nel mondo greco-romano, citeremmo anche una delle più antiche testimonianze epigrafiche relative alla presenza degli dei egizi “fuori d'Egitto”: un'iscrizione in greco ritrovata a Delo e databile alla fine del III sec. a.C. Da essa apprendiamo di un processo intentato a un certo Apollonios, sacerdote di un Serapeo fondato a titolo privato a Delo agli inizi del III sec. a.C.<sup>173</sup>: uno dei moventi degli accusatori di Apollonios (uscito vincitore dal processo) sembrerebbe esser stata l'ostilità nei confronti della fortuna incontrata dal culto di Serapide, un dio straniero impiantatosi a titolo privato in uno dei quartieri più importanti dell'isola e che poteva far concorrenza all'oracolo ufficiale apollineo<sup>174</sup>. Del resto, come abbiamo visto, al fr. 152 B. un fedele di Serapide, nell'affermare l'opportunità della cura da lui seguita, tenta di far riferimento (ma sbagliandosi) a un motto sapienziale delfico, associando così implicitamente il proprio dio ad Apollo, al fine forse di nobilitarlo.

In Varrone quindi la presentazione di Serapide come una brutta copia di Apollo, dio medico, profetico e solare e uno degli dei *praecipui atque selecti*<sup>175</sup>, poteva essere determinata dalla volontà di rendere particolarmente tagliente la polemica nei suoi confronti e poteva essere legittimata, io credo, dai vari punti di contatto tra queste due divinità, anche senza l'avvallo di una precisa identificazione culturale. Il discorso satirico condotto in questa menippea non doveva mirare ad avere il rigore di un trattato di teologia, ma la corrosività di un'invettiva religiosa.

<sup>173</sup> RICIS 202/0101. Per il testo di questa epigrafe, corredato di traduzione e di utili note di commento, rimando a Bricault 2005, 1, 195-198 e 2013, 134-135 e 172-174.

<sup>174</sup> Vedi a questo proposito Bricault 2013, 173-174 con la relativa bibliografia.

<sup>175</sup> Cfr. Varro *div.* 16 fr. 229 C. (cit. p. 93 n. 1).

Il titolo *Pseudulus Apollo* ha però suggerito anche linee interpretative diverse di questa satira. Turnèbe<sup>176</sup> e Popma<sup>177</sup>, ad esempio, hanno pensato al racconto di uno dei tradizionali miti di travestimento di Apollo in schiavo di un mortale, Laomedonte o Admeto: per questo motivo Turnèbe ha proposto di correggere la forma tramandata dal sottotitolo in *περὶ θεῶν ἀναγνωρίσεως*, “sulla capacità di riconoscere gli dei”, e Popma in *περὶ θεῶν ἀπαντήσεως*, “sull’incontro (o l’accoglienza) degli dei”. Diversamente Karl Mras, Ettore Bolisani, Bruno Mosca, Francesco Della Corte e Luigi Dal Santo<sup>178</sup> hanno visto nel titolo *Pseudulus Apollo* un riferimento sarcastico alla capacità oracolare di Apollo che sarebbe stata oggetto degli strali del Varrone menippeo, come in generale qualsiasi forma di divinazione<sup>179</sup>.

Queste due proposte interpretative mi sembrano però meno convincenti di quella avanzata da Buecheler. Con la prima ricostruzione appare infatti difficilmente integrabile in particolare uno dei due frammenti superstiti, che sembra far riferimento alle modalità di ingresso nei templi di Apollo (fr. 439 B.), e dunque a un Apollo riconosciuto, e venerato, nelle sue qualità divine. Per quanto riguarda invece la seconda ipotesi, ritengo poco probabile che Varrone avesse condotto in una sua menippea un attacco sarcastico nei confronti di un dio che nelle *Antiquitates rerum divinarum* è incluso nel novero delle divinità principali. È vero che anche in relazione alla *Mater Magna* si ha nelle *Menippeae* la ridicolizzazione del culto, e dei cultori, di una dea che nelle *Antiquitates* (in associazione con *Tellus*) figura nel novero degli dei *praecipui atque selecti*, ma in quel caso si tratta, come abbiamo visto, di una divinità verso la quale il potere romano in epoca tardo-repubblicana manteneva ancora un approccio ambiguo e ambivalente. Nei confronti di Apollo non è invece testimoniata alcuna ostilità né ambiguità di rapporti da parte dell’élite romana, che dedicò ufficialmente il primo tempio a questo dio nel 431 a.C.<sup>180</sup> Al contrario il culto di Serapide, penetrato a Roma senza un riconoscimento ufficiale, in epoca tardo repubblicana fu oggetto di una serie di attacchi da parte del senato, come abbiamo visto in precedenza<sup>181</sup>.

Ci possiamo infine interrogare sul valore della probabile allusione intertestuale presente nel titolo: l’aggettivo *pseudulus* rimanda infatti verosimilmente al nome parlante dello schiavo protagonista dell’omonima commedia di Plauto, che era considerata nell’Antichità una delle sue opere più brillanti<sup>182</sup>.

<sup>176</sup> Turnèbe 1604<sup>2</sup>, 65.

<sup>177</sup> Popma 210.

<sup>178</sup> Cfr. Mras 1914, 394; Bolisani 238-239; Mosca 1937, 68; Della Corte 232 e Dal Santo 1976, 449.

<sup>179</sup> Vedi Oltramare 1926, 65: tema 94: “toute croyance aux oracles et aux devins est ridicule”.

<sup>180</sup> Cfr. Latte 1960, 222.

<sup>181</sup> Vedi supra pp. 125-128, ma anche più oltre alle pp. 177-185 l’analisi del fr. 46a-b C. delle *Antiquitates divinae*.

<sup>182</sup> Cfr. Cic. *Cato* 50 *quam gaudebat bello suo Punico Naevius! quam Truculento Plautus, quam Pseu-*

Anche se l'esiguità dei frammenti superstiti non permette alcuna verifica al riguardo, mi chiedo se questa allusione plautina non potesse derivare da una presentazione dello *Pseudulus Apollo* come un dio esperto di ogni inganno, e forse anche avido, al pari appunto dell'eroe plautino. Non solo, anche una caratteristica fisica del personaggio plautino potrebbe aver forse costituito, per così dire, un *trait d'union* con un'iconografia tipica del dio Serapide: il riferimento cioè alle eccezionali dimensioni dei suoi piedi. Nel ritratto di *Pseudulus* che viene offerto ai vv. 1218-1220 questi è infatti definito *rufus quidam, ventriosus, crassis suris, subniger, / magno capite, acutis oculis, ore rubicondo, admodum / magnis pedibus* e un tipo di raffigurazione di Serapide frequente in statuette, monete e gemme presenta appunto il busto del dio poggiato su un piede di grandi dimensioni<sup>183</sup>. Si potrebbe quindi supporre, anche se si tratta di una pura ipotesi del tutto indimostrabile, che in una parte perduta della satira potesse esservi un ironico parallelo tra il dio bugiardo dotato di piedi enormi e il servo Bugiardo "dai piedi assai grandi".

\*

Il primo dei due frammenti conservati tratta di due cori, uno di fanciulli e l'altro di fanciulle.

Fr. 438 B.<sup>184</sup> (prosa<sup>185</sup>)

cum sex pueri et puellae pariter item sex aut septem † sinvero quae cum † coro pari vagarunt

puellae *codd.* puellulae *Lachmann* | pariter *del. Quicherat* | item *om. Aldina* | sinvero quae cum *codd.* numero quae cum *Bentinus* in utroque cum *Mercerus* sint numero cum *Bentley* si numero cum *Krenkel*

quando sei fanciulli e allo stesso modo parimenti sei fanciulle, o sette, ... sono andati qua e là in eguale coro.

Il passo presenta una sequenza corrotta nella parte centrale, *sinvero quae cum*, che non ritengo sanabile: concordo quindi con Astbury sull'opportu-

*dolo!* Il titolo di questa satira è l'unica occorrenza a noi nota di utilizzo di questo termine con valore propriamente aggettivale e non come nome proprio. Vedi Spoth in *TbLL*, s.v. *pseudulus*, 10.2, 2416.

<sup>183</sup> Vedi Clerc, Leclant, in *LIMC*, s.v. *Sarapis*, 7.1 (1994), 691 che notano come questo tipo di raffigurazioni facesse probabilmente riferimento all'epifania del dio e soprattutto "au pouvoir guérisseur et magique du pied divin" (per un esempio di raffigurazione vedi vol. 7.2, 514 fig. 167). Questi due studiosi sottolineano come all'importanza iconografica dei piedi di Serapide sia probabilmente da collegare anche uno dei prodigi operati da Vespasiano che, in visita al Serapeo di Alessandria, avrebbe curato un invalido mettendo il proprio piede sulla mano malata di questo (cfr. Tac. *hist.* 4.81.1 e Suet. *Vesp.* 7.2-3), così anche Bricault 2008, 66.

<sup>184</sup> Non. p. 467.23: '*vagas*' pro *vagaris*. ... Varro *Pseudulo Apolline*, περί θεῶν διαγνώσεως.

<sup>185</sup> Così interpretano Cèbe 11, 1798; Krenkel 3 e 806; Astbury 74. Al contrario Lachmann 1849-1850, 5 interviene sul testo per adattarlo a una struttura di sotadei e la sua ricostruzione è adottata da Buecheler 1865, 430; Roeper 1862, 459; Riese 203; Bolisani 237; Del Santo 1976, 449 e Deschamps 1976, 2, 111.

nità di racchiuderla entro *cruces*<sup>186</sup>. *Sinvero quae* è stato corretto in *numero quae* da Bentinus e in *si numero* da Krenkel (che espunge *quae*). Entrambi introducono così una subordinata il cui verbo sarebbe *vagarunt*, lasciando però in sospeso il *cum* iniziale e questo non è a mio avviso coerente con l'*usus* di Nonio che, pur nella brevità delle citazioni, per lo più garantisce una certa coerenza sintattica degli estratti riportati. La congettura di Bentley, *sint numero*, economica ed elegante, comporta però un'espunzione di *quae* che mi sembrerebbe difficile da giustificare. Non ritengo infine da accogliere neppure la ricostruzione che ha goduto di maggiore fortuna, *in utroque*, di Mercier<sup>187</sup>, perché credo renda troppo ripetitiva la formulazione, già di per sé ridondante, della parità numerica dei due cori.

Tutti gli studiosi concordano nel riferire questo frammento a una cerimonia in onore di Apollo, citando a conforto il carne 34 di Catullo e il *Carmen saeculare* di Orazio nei quali compaiono cori di *pueri* e *puellae* in cerimonie in onore di Apollo e Diana. Poiché il verbo *vago(r)*, usato qui eccezionalmente all'attivo, indica che i due cori sono in movimento, Krenkel<sup>188</sup> riporta nel suo commento anche due passaggi di Livio nei quali si fa riferimento a inni intonati da cori di giovani donne in processione (anche se si tratta di cori in onore di Giove e di Giunone, e non di Apollo): Liv. 27.37.7 *decrevere item pontifices ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent* e 13 *tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant*.

Il verbo *vago(r)* è stato variamente interpretato dagli studiosi: mentre Krenkel lo considera come un semplice verbo di moto, traducendolo "einherschreiten"<sup>189</sup>, Brunetti, Bolisani, Della Corte, Dal Santo e Cèbe pensano invece che si riferisca ai movimenti di danza e alle evoluzioni dei due cori presso l'altare di Apollo e traducono rispettivamente "sen van girando"<sup>190</sup>, "compirono il giro"<sup>191</sup>, "volteggiano"<sup>192</sup>, "effettuarono il girotondo (opp. passarono volteggiando)"<sup>193</sup>, "ont évolué"<sup>194</sup>.

*Vago(r)* però usualmente indica piuttosto un movimento casuale e disordinato<sup>195</sup>, non particolarmente appropriato alla descrizione della solenne danza di un coro sacro. In generale, l'uso di questo verbo in riferimento a

<sup>186</sup> Astbury 74, seguito da Cèbe 11, 1798.

<sup>187</sup> Mercier 1614, 769, ripreso da Lachmann 1849-1850, 5; Buecheler 1865, 430; Roeper 1862, 459; Riese 203; Bolisani 237; Del Santo 1976, 449; Deschamps 1976, 2, 111.

<sup>188</sup> Krenkel 3, 810-811.

<sup>189</sup> Krenkel 3, 807.

<sup>190</sup> Brunetti 734.

<sup>191</sup> Bolisani 236.

<sup>192</sup> Della Corte 232.

<sup>193</sup> Dal Santo 1976, 449.

<sup>194</sup> Cèbe 11, 1798.

<sup>195</sup> Cfr. *OLD*, s.v. *vagor*, 2004.

contesti religiosi appare piuttosto limitato e sembra caratteristico di scene di invasamento e di delirio, adatte a un errare scomposto e disordinato: si veda un frammento della *Baccheis* di Accio (406 D. = 235 R.<sup>3</sup>), in cui viene descritta una scena di furore bacchico, *deinde omni stirpe cum incluta Cadmeide / vagant matronae, percitatae insania*, e la descrizione della Pizia invasata da Apollo in Lucano 5.169-173 *bacchatur demens aliena per antrum / colla ferens (...)* / (...) *spargitque vaganti / obstantis tripodas*. Gli unici due casi in cui *vago(r)* è usato in relazione a una processione sacra (accompagnata peraltro da canti) sono un passo di Livio e uno di Varrone: cfr. Liv. 9.30.10 *datum ut triduum quotannis ornati cum cantu atque hac quae nunc sollemnis est licentia per urbem vagarentur* e Varro *ling. 6.3 quinquatrus minusculae dictae Iuniae Idus ab similitudine maiorum, quod tibicines tum feriati vagantur per urbem et conveniunt ad aedem Minervae*. Entrambi fanno riferimento alla festa delle *Quinquatrus minores*, che veniva celebrata dal 13 al 15 giugno ed era inaugurata da una processione di *tibicines*. Si dovrebbe trattare di una processione non molto solenne né codificata, tanto che in riferimento ad essa Livio parla di una *sollemnis licentia*. Il verbo *vago(r)* in Livio come in Varrone viene usato verisimilmente per evocare proprio la mancanza d'ordine e d'armonia di queste processioni e tenderei a vedere nella sua scelta una sfumatura polemica; Livio del resto descrive in termini molto critici l'introduzione a Roma di questa festività nel 443 a.C.<sup>196</sup> A questi due confronti si può aggiungere anche un passo dei *Fasti* di Ovidio che utilizza, in riferimento a questa stessa processione *sui generis*, l'aggettivo *vagus*: 6.653 *cur vagus incedit tota tibicen in Urbe?*

Sulla base di questi confronti, nel nostro frammento la scelta del verbo *vago(r)* mi sembrerebbe poco coerente con la descrizione di una cerimonia in onore di Apollo. Se però riteniamo che in questa satira Serapide fosse deriso come “falso Apollo” per le sue pretese doti mediche e profetiche, si potrebbe vedere qui la descrizione di una cerimonia in onore appunto del dio egizio piuttosto che di Apollo, come è stato invece sempre ritenuto. Purtroppo la maggior parte delle feste celebrate a Roma in onore di Iside e Serapide ci sono note solo perché menzionate nel calendario filocaliano della metà del IV sec. d.C. e ne conosciamo solamente il nome (il 25 aprile ad esempio venivano celebrati i *Serapia*, una festa in onore specificatamente di Serapide). Sembra però lecito supporre che la maggior parte di queste festività fossero caratterizzate da processioni in cui venivano esibite le immagini sacre e gli oggetti di culto<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Cfr. Oakley 2005, 398 che nota come il resoconto liviano “is rude about the auletes (...), and ends almost on a note of sarcasm”.

<sup>197</sup> Vedi a questo proposito Dunand 2000, 116-119. Cfr. anche Bricault 2013, 329-333. Più in generale sull'importanza dell'elemento musicale nei rituali egizi cfr. Sauneron 1988, 78-83 e Naguib 1990, 232-239.

e la presenza di cori di giovani in questo tipo di cerimonie ci è confermata da una delle scarsissime testimonianze letterarie a riguardo, un passo del libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio relativo alla descrizione di un *Navigium Isidis*: 11.9 *amoenus lectissimae iuven<tu>tis veste nivea et cataclista praenitens sequebatur chorus, carmen venustum iterantes*<sup>198</sup>.

L'attribuzione di questo frammento a una cerimonia in onore di Serapide permetterebbe di risolvere, io credo, due aporie che il passo presenta se riferito invece a una processione in onore di Apollo. La prima è quella che abbiamo già considerata relativamente al verbo *vago(r)*, che sembrerebbe sottolineare il carattere disarmonico dei due cori di giovani descritti nell'atto di vagare senza una precisa direzione. Come abbiamo visto, quando questo verbo è usato per descrivere delle cerimonie, si riferisce piuttosto a espressioni religiose alternative (riti bacchici o processioni di flautisti). Sarebbe quindi difficile da giustificare in relazione a una regolare processione in onore di Apollo, mentre non desterebbe meraviglia nella descrizione di un coro di fedeli invasati dal "falso Apollo".

Il secondo elemento che rende a mio avviso probabile l'identificazione di questa processione con un rituale legato a Serapide piuttosto che ad Apollo è la strana oscillazione relativa al numero dei membri di ciascun coro, sei o sette. L'incertezza del parlante potrebbe essere infatti ammissibile in relazione a un rituale straniero e di recente introduzione, come poteva essere una cerimonia in onore di Serapide, ma non a un rituale legato a un dio come Apollo che era venerato a Roma almeno a partire dal V sec. a.C. e al quale dal 212 a.C. erano consacrati ogni anno in luglio degli specifici *ludi*<sup>199</sup>. Il dubbio espresso dal parlante sul numero dei celebranti va inevitabilmente a smorzare la solennità dell'immagine evocata, rivelando una sostanziale ignoranza, e forse del disinteresse, in relazione alla cerimonia descritta, in riferimento alla quale non sembrerebbe importante neppure ricordare l'esatta composizione del coro<sup>200</sup>. Com'è stato notato<sup>201</sup>, l'effetto di accumulo pleonastico *pariter item* è un tratto proprio della lingua parlata e in questo contesto potrebbe avere, credo, una funzione ironica: il perfetto parallelismo tra i due cori di ragazzi e ragazze ostentato in modo ridondante dal chiasmo iniziale, *sex pueri et puellae pariter item sex*, appare infatti subito comicamente ridimensionato dalla rettifica *aut septem* che segue.

\*

<sup>198</sup> Per un commento a questo passo vedi GCA 2015, 223.

<sup>199</sup> Per l'introduzione a Roma dei *ludi Apollinares* vedi Liv. 25.12.12-15.

<sup>200</sup> Interpreto questo *aut* come una semplice disgiunzione (così Della Corte 232; Deschamps 1976, 2, 111; Cèbe 11, 1798 e 1802-1803; Krenkel 3, 807), e non come un'autocorrezione del parlante, "o piuttosto / o più esattamente" (così Bolisani 239 e Dal Santo 1976, 449).

<sup>201</sup> Cfr. Woytek 1970, 116.

Il secondo frammento inizia *ex abrupto* con una causale che si riferisce a una principale perduta.

Fr. 439 B.<sup>202</sup> (prosa)

quod in eius dei templa calceati introeunt; nam in oppido quae est aedes Apollinis et quae ibi ad Herculis, ut introeat, nemo se excalceatur

1 calceati *codd.* excalceati *Vahlen* | 2 excalceatur *Stephanus* excalcietur *codd.*  
excalcietur *Krenkel*

poiché nei templi di questo dio entrano con i calzari; infatti nel tempio di Apollo che è in città e in quello che è là presso quello di Ercole, per entrarvi, nessuno si toglie i calzari.

La seconda parte del frammento che, introdotta da *nam*, riprende e chiosa la prima, è caratterizzata da una struttura chiasmica: le due indicazioni di luogo, *in oppido* e *ibi ad Herculis*, sono ciascuna rispettivamente seguita e preceduta dalle due ricorrenze del pronome relativo *quae*, che a loro volta incorniciano, sottolineandolo, il termine cui si riferiscono, *aedes Apollinis*, attratto all'interno della prima delle due relative coordinate. In dipendenza da *introeat* si dovrà infatti intendere un accusativo *aedem* non espresso, in quanto attratto all'interno della relativa. Proprio della lingua parlata è il nesso ridondante *se excalceatur* che, unendo costruzione riflessiva e forma passiva, dà maggiore forza e composità all'espressione<sup>203</sup>. Si può infine notare la ripresa del verbo *intreo* usato prima in modo intransitivo (*in eius dei templa ... introeunt*) e poi con valenza implicitamente transitiva nei confronti dell'accusativo sottinteso *aedem*.

L'interpretazione del passo è stata oggetto di varie discussioni, soprattutto in riferimento all'identità del dio menzionato nella parte iniziale di esso. *Vahlen*<sup>204</sup>, ritenendo che nel frammento sia contrapposto l'uso in vigore nei templi di Apollo e in quelli di un dio diverso menzionato in precedenza (*eius dei*), corregge il tradito *calceati* in *excalceati*. La funzione più naturale di *nam* sembra però quella di presentare la seconda parte del frammento come una spiegazione della prima. Naturalmente *nam* poteva spiegare un senso generale del periodo precedente rispetto al quale la frase che ce ne rimane costituirebbe un caso opposto, un'eccezione, ma non mi pare metodico introdurre per congettura questa più improbabile relazione logica. Riterrei quindi opportuno mantenere piuttosto, con *Buecheler*, il testo tradito, individuando anche nella prima parte del passo un riferimento ad Apollo<sup>205</sup>. Secondo lo studioso, in questo frammento l'affermazione che nei templi di

<sup>202</sup> Non. p. 478.9: '*excalceatur*' pro *excalceat*. *Varro Pseudulo Apolline*, περί θεῶν διαγνώσεως.

<sup>203</sup> Vedi a questo proposito *Woytek* 1970, 81.

<sup>204</sup> *Vahlen* 98.

<sup>205</sup> Vedi *Buecheler* 231, seguito da tutti gli studiosi successivi e anche da *Astbury* 74.

Apollo si entra con i calzari sarebbe seguita da una doppia esemplificazione: prima in riferimento al tempio romano del dio (*in oppido*) e poi a un santuario situato in una località diversa (forse Tivoli), e in questo caso sarebbe sottolineata la sua vicinanza con il santuario di Ercole<sup>206</sup>. Il tempio situato a Roma sarebbe indicato come *in oppido* e non *in urbe* perché l'unico santuario di Apollo presente in città prima di quello palatino fatto costruire da Ottaviano nel 28 a.C. si ergeva vicino al circo Flaminio ed era quindi al di fuori del pomerio<sup>207</sup>.

La lettura proposta da Buecheler ha riscosso largo consenso, ma mi chiedo se in questo contesto la definizione *in oppido* possa davvero indicare la città di Roma: il tempio di Apollo infatti non solo era al di fuori del pomerio, ma era al di fuori anche delle cosiddette "mura serviane". Tecnicamente quindi non si trovava *in oppido*<sup>208</sup>.

Credo effettivamente, con Buecheler, che nel frammento sia da rilevare un'opposizione spaziale tra *in oppido* e *ibi*, ma non vi vedrei l'opposizione tra un tempio romano e uno non-romano, quanto la contrapposizione tra un santuario propriamente urbano (*in oppido*) e uno invece periferico, posto al di fuori del giro delle mura cittadine. Si tratterebbe però comunque in entrambi i casi di santuari che non collocherei a Roma, dal momento che in età repubblicana l'unico tempio di Apollo presente in città non era all'interno delle mura. Doveva comunque trattarsi di templi noti ai lettori, e che probabilmente erano menzionati in precedenza nella satira, come sembrerebbe indicare la rapidità del riferimento *ibi ad Herculis*. Ipotizzerei quindi che lo *Pseudulus Apollo* si ambientasse in una città probabilmente laziale o comunque italica<sup>209</sup>, ma in ogni caso non identificabile con Roma.

Pur proponendo una diversa interpretazione relativa ai due spazi evocati nel frammento, condivido l'esegesi complessiva del passo proposta da Buecheler, che vi vede non una contrapposizione tra due diverse usanze culturali da riferire rispettivamente a Serapide e ad Apollo, ma piuttosto l'affermazione, rafforzata da una doppia esemplificazione, che per accedere ai templi

<sup>206</sup> Vedi Buecheler 1859, 450, ripreso da Bolisani 237; Della Corte 232; Cèbe 11, 1805 e Krenkel 3, 813 che sottolinea l'importanza del tempio di Ercole a Tivoli (dove Varrone potrebbe aver posseduto una villa). Il culto di Ercole sarebbe stato introdotto a Roma proprio da Tivoli, cfr. Wissowa 1912<sup>2</sup>, 272-273. Diverse sono la traduzione e l'interpretazione del passo proposte da Della Corte 232, che considera *in oppido* come un riferimento a Delo: "perché nei templi di quel dio entrano con i calzari; infatti nessuno, per entrare nella città, sia quella che è un tempio di Apollo, sia questa che è presso il tempio di Ercole, si leva i calzari". Non appare però possibile considerare *in oppido* come un moto a luogo.

<sup>207</sup> Cfr. Ascon. *tog. cand.* p. 81.3 *ea enim sola tum demum Romae <erat> Apollinis aedes*; Liv. 3.63.7 *in prata Flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est* e 34.43.2 *iis extra urbem in aede Apollinis senatus datus est*.

<sup>208</sup> È inoltre opportuno sottolineare come il termine *oppidum* sia molto raro in riferimento a Roma, vedi Kuhlmann in *TbLL*, s.v. *oppidum*, 9.2, 754 *rarissime urbem Romanam significat* e i pochi esempi raccolti a p. 757 con la specificazione che si tratta di riferimenti *de urbe antiquissima vel de spatio muris designato*.

<sup>209</sup> La polemica nei confronti di Serapide perderebbe infatti forza e valore con un'ambientazione greca della satira.

di Apollo nessuno si toglie i calzari. Questa pratica, in una parte perduta del testo, sarebbe stata messa polemicamente a confronto con l'uso di entrare senza sandali invalso invece nei templi di Serapide.

Usualmente nei santuari greco-romani l'attività culturale dei fedeli si svolgeva al di fuori del tempio, anche se l'accesso vi era comunque consentito per particolari atti rituali di carattere pubblico o privato. Diversamente sembra che, in ambito sia greco che romano, i fedeli entrassero nei santuari degli dei egizi, ad esempio per praticare l'*incubatio*, dormendo all'interno del tempio, se nell'area sacra non erano previste apposite strutture. In ambito romano possiamo citare anche un passo del libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio in cui gli iniziati ai misteri isiaci appaiono accedere insieme al sacerdote all'interno del tempio della loro dea, arrivando addirittura alla zona più sacra di esso, l'*adyton*, dove venivano riposti gli oggetti di culto portati in processione: 11.17 *at cum ad ipsum iam templum pervenimus, sacerdos maximus quique divinas effigies progerebant et qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati intra cubiculum deae recepti disponunt rite simulacra spirantia*<sup>210</sup>.

Per quanto riguarda invece la più specifica condizione di accesso ai santuari di cui è questione nel nostro frammento, Buecheler non cita alcuna testimonianza letteraria né iconografica a conforto dell'usanza di entrare con sandali all'interno dei templi degli dei greco-romani (e in particolare di Apollo), né della pratica opposta che sarebbe stata invece in uso nei santuari delle divinità egizie, o almeno di Serapide. Come è stato già notato da Cèbe<sup>211</sup>, a conforto di quest'ultima ipotesi è tuttavia possibile addurre varie testimonianze epigrafiche connesse a Iside e a Serapide e provenienti da loro santuari del mondo greco e romano, ornate da piante di piedi nudi da interpretarsi verisimilmente come testimonianza, da parte dei fedeli, della loro visita al tempio e talvolta anche del loro incontro con la divinità, le cui impronte presentano un piede per lo più di maggiori dimensioni e calzato da sandali<sup>212</sup>. Sulla base di questi paralleli sembra quindi possibile affermare con una certa sicurezza che nel mondo greco-romano i fedeli dovevano effettivamente accedere all'interno dei templi di Iside e Serapide a piedi nudi<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> Per un commento a questo passo vedi GCA 2015, 315 e Griffiths 1975, 264.

<sup>211</sup> Cèbe 11, 1804.

<sup>212</sup> A questo proposito vedi Malaise 1986, 78 "la présence de pieds nus et chaussés sur une même plaque (...) pourrait s'expliquer par l'enlèvement rituel des sandales à l'entrée du sanctuaire, par respect mais aussi pour des raisons magiques", cfr. Dunbanbin 1990, 86-96; Puccio 2010, 143-147 e Bricault 2013, 405-409.

<sup>213</sup> Si può peraltro ipotizzare che tale pratica fosse invalsa anche in Egitto, cfr. Wilkinson 1854, 331 "in religious ceremonies, the priests frequently took them (sc. their sandals) off, while performing their duties in the temple" e Preys 2015, 150-154 che nota come i re siano rappresentati senza sandali all'interno dei templi e durante i rituali poiché "les sandales créent une différence par rapport au statut divin" (p. 151). Per immagini di sacerdoti scalzi all'interno dei templi della loro divinità (e dotati invece di sandali durante le processioni) vedi e.g. Chassinat 1960.

In riferimento alla pratica adottata nei templi degli dei greco-romani, si può invece addurre senz'altro l'*argumentum ex silentio*: possiamo infatti interpretare l'effettiva assenza di testimonianze relative all'uso di entrare calzati in questi templi come determinata dal fatto che questa era la pratica normale, che non poteva far notizia né essere meritevole di menzione, se non eventualmente in opposizione all'uso di altre religioni, di cui si parla appunto perché "strano", come nel nostro frammento. A conferma di ciò si possono citare due passi che attestano la pratica opposta, quella cioè del togliersi i calzari, soprattutto se di cuoio, per non contaminare un rituale o un'area sacra con oggetti ricavati da pelli di animali non uccisi secondo un rito sacrificale: Varro *ling.* 7.84 *etiam nunc dicimus scortea ea quae e corio ac pellibus sunt facta; in aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus: "Ne quod scorteam adhibeatur", ideo ne morticinum quid adsit* e Ov. *fast.* 1.629-630 (fa riferimento al *sacellum* della dea Carmenta) *scortea non illi fas est inferre sacello / ne violent puros exanimata focos*. Il fatto che Varrone specificasse che la proibizione era limitata ad alcuni riti e ad alcuni *sacella*, in cui vi era a tal fine apposta prescrizione scritta, dimostra, mi pare, che ordinariamente a Roma nei templi si entrava calzati. Anche in Ovidio l'indicazione sembrerebbe riguardare una prescrizione particolare, riservata allo specifico *sacellum* di Carmenta<sup>214</sup>, e se ne potrebbe dedurre che in condizioni normali la proibizione non si applicava.

Anche il fatto che in questi due testi non siano menzionati né *templa* né *aedes* potrebbe essere rilevante per la nostra indagine. È infatti opportuno tenere conto del fatto che il termine *sacellum* indicava tanto le cappelle di piccole dimensioni quanto le celle sacre destinate a custodire le statue di culto all'interno degli edifici templari più grandi<sup>215</sup>: cfr. Gell. 7.12.5 che attribuisce al giurista Trebazio Testa (fr. 4 Huschke) due proposte di etimologia del termine *sacellum* relative appunto a queste due possibili accezioni: *C. quoque Trebatio (...) in libro de religionibus secundo: "Sacellum est" inquit "locus parvus deo sacratus cum ara." Deinde addit verba haec: "Sacellum ex duobus verbis arbitror compositum 'sacri' et 'cellae', quasi sacra cella"*. Varrone nelle *Antiquitates divinae* sembra propendere per il secondo valore: *div.* 5 fr. 62 *C. sacellum (...) sacra cella est*.

Si può dunque pensare che a Roma l'interdizione dei sandali (e forse solo dei sandali di cuoio) fosse in vigore esclusivamente durante alcuni specifici riti (che comunque solitamente non si svolgevano all'interno dei santuari) e per entrare in alcuni particolari tempietti, o in alcune celle sacre di templi di più grandi dimensioni, ma non in generale per entrare nel corpo principale

<sup>214</sup> In questo caso si tratta probabilmente di una prescrizione da mettere in relazione col fatto che Carmenta era una divinità preposta ai parti, vedi in particolare Frazer 1929, 2, 237.

<sup>215</sup> Cfr. *OLD*, s.v. *sacellum*, 1674.

dei templi, cui i sacerdoti e eventualmente i fedeli dovevano accedere di regola *calceati*.

\*

Riassumendo quindi, a conforto della proposta, avanzata da Buecheler, di un'identificazione dello *Pseudulus Apollo* del titolo con il dio Serapide possono essere addotte sia delle considerazioni di carattere generale che alcuni elementi concreti ricavabili dall'analisi dei due frammenti conservati. Oltre infatti a una certa analogia di funzioni tra Apollo e Serapide, entrambi dei solari, profetici e medici, e al fatto che la polemica nei confronti di una divinità è più facilmente rivolta a una divinità non romana, i frammenti traditi sembrerebbero far riferimento a due specifiche pratiche rituali che sarebbero state addotte come esempio della sostanziale differenza tra il culto di questi due dei. In particolare sarebbe stato messo in rilievo il diverso carattere delle loro processioni, con la sottolineatura del procedere quasi randagio dei cori in onore di Serapide, composti da gruppi di fanciulli e fanciulle dei quali non è ritenuto necessario ricordarsi neppure l'esatto numero dei componenti (fr. 438 B.). Anche poi l'uso di togliersi i sandali sarebbe stato addotto come marca distintiva dei templi di Serapide in opposizione a quelli di Apollo, ai quali si accedeva invece *calceati*, come d'uso nei templi delle divinità greco-romane (fr. 439 B.).

In base al confronto con i frammenti relativi all'"episodio di Serapide" delle *Eumenides*, possiamo supporre che anche le (pretese) virtù medico-profetiche di Serapide fossero oggetto dei pungenti strali del satirico, che poteva forse metterne in rilievo l'inefficacia in un confronto con celebri oracoli e guarigioni di Apollo. Si tratta però inevitabilmente di un'ipotesi inverificabile allo stato della nostra conoscenza del testo.

## Capitolo 2

### Iside e Serapide nelle *Antiquitates rerum divinarum* Cronaca di una cacciata dal Campidoglio

Nel I libro dell'*Ad nationes* di Tertulliano vi è un'esplicita citazione varroniana tratta verisimilmente dal I libro delle *Antiquitates rerum divinarum*<sup>1</sup>, dove gli dei egizi sembrano esser stati menzionati in relazione a uno specifico episodio di repressione del loro culto da collocare all'interno di una più ampia trattazione relativa alla politica religiosa romana in materia di accettazione di culti stranieri<sup>2</sup>. Questo stesso passo appare ripreso da Tertulliano (senza menzione della fonte) anche nell'*Apologeticum*.

Fr. 46a C.<sup>3</sup>

Serapem et Isidem et Arpocratem et Anubem prohibitos Capitolio [Varro commemorat] eorumque <aras> a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum vix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potioem habuit senatus censuram quam impetum vulgi et aras institui prohibuit.

2 aras suppl. Gotbofredus

[Varrone ricorda che] Serapide, Iside, Arpocrate e Anubis sono stati respinti dal Campidoglio e che i loro altari, abbattuti dal senato, son stati ricostruiti soltanto dalla violenza dei *populares*. Ma tuttavia il console Gabinio, alle calende di Gennaio, mentre esaminava a mala pena le vittime sacrificali a causa del tumulto dei *populares*, dal momento che non aveva preso alcuna decisione riguardo a Serapide e a Iside, tenne in maggior conto il giudizio del senato che l'impeto della folla e vietò l'erezione degli altari.

Fr. 46b C.<sup>4</sup>

Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos[, id est curia deorum pulsos,] Piso et Gabinius consules[, non utique Christiani,] eversis etiam aris eorum abdicaverunt.

i consoli Pisone e Gabinio[, certo non Cristiani], respinsero e cacciarono dal Campidoglio[, e cioè dalla curia degli dei,] dopo aver anche rovesciato i loro altari, Serapide, Iside e Arpocrate con il loro Cinocefalo.

<sup>1</sup> Vedi Agahd 1898, 161 e Cardauns 1, 33-34 e 2, 136.

<sup>2</sup> Vedi in particolare Cardauns 2, 136.

<sup>3</sup> Tert. *nat.* 1.10.17.

<sup>4</sup> Tert. *apol.* 6.8.

Da un punto di vista testuale, possiamo rilevare come al fr. 46a C. la prima menzione del termine *aras* non sia trädita, ma sia frutto di una proposta congetturale di Godefroy: il confronto con il fr. 46b in cui si dice *eversis etiam aris eorum* rende quest'integrazione altamente probabile<sup>5</sup>.

Nell'*Apologeticum* Tertulliano sembra riprendere quanto detto nell'*Ad nationes*, ma in forma più sintetica<sup>6</sup>: egli si limita qui a riferire soltanto quanto è contenuto nella prima parte del brano varroniano citato nell'*Ad nationes*, e non si preoccupa di indicare il nome dell'autore che utilizza come sua fonte. Ritengo il passo dell'*Ad nationes* più vicino all'originale varroniano. In esso ricorre infatti l'accusativo *Serapem*, conforme all'*usus* varroniano di declinare il nome *Serapis* come un tema in vocale e non in dentale<sup>7</sup>, mentre l'*Apologeticum* presenta la forma normalizzata di accusativo *Serapidem*. Inoltre nell'*Ad nationes* viene fatta esplicita menzione del dio Anubis, che è invece designato nell'*Apologeticum* con l'appellativo sarcastico di *Cynocephalus*, ben attestato in riferimento a questo dio negli scrittori cristiani, ma non in precedenza<sup>8</sup>. La principale differenza tra i due passi consiste nella presenza, nell'*Apologeticum*, del nome del secondo console, Pisone, assente nell'*Ad nationes*. Nell'*Apologeticum* Tertulliano potrebbe aver sostituito il riferimento al senato presente nel passo varroniano, e mantenuto nell'*Ad nationes*, con la menzione dei due consoli eponimi per fornire un riferimento cronologico preciso dei fatti evocati, una volta eliminata l'allusione all'episodio di Gabinio che doveva trovare in Varrone, e che include nell'*Ad nationes*.

È dalla seconda parte del fr. 46a (che non ha corrispondenza in 46b) che apprendiamo di uno scontro tra il console Gabinio e dei *populares* adepti del culto degli dei egizi. Si tratta di un evento che è riferito al 1° gennaio del 58 a.C., anno del consolato di A. Gabinio e L. Calpurnio Pisone, durante la cerimonia ufficiale di investitura dei nuovi consoli che corrispondeva all'inizio del nuovo anno, e che aveva luogo davanti al tempio di Giove Ottimo Massimo. In quest'occasione sul Campidoglio si teneva anche la prima seduta

<sup>5</sup> Si tratta di una congettura generalmente accolta, vedi Agahd 1898, 161; Condemi 22 e Cardauns 1, 33.

<sup>6</sup> Agahd 1898, 161 e Cardauns 1, 33 attribuiscono le due citazioni allo stesso passaggio varroniano. Codemi 49 include solo il primo passo tra i frammenti relativi al I libro delle *Antiquitates*. Contra Malaise 1972b, 365-366, che attribuisce i due passaggi citati da Tertulliano a due distinti episodi della lotta tra senato e *Isiaci/populares*.

<sup>7</sup> Cfr. Varro *vita* fr. 1 Peter (cit. infra p. 209); *Men. fr.* 152 e 128 B. (cit. supra pp. 141 e 155). Già Cichorius 1922, 198 aveva notato come la forma *Serapem* al fr. 46a fosse verisimilmente attribuibile a Varrone stesso nel tentativo (a mio avviso però non convincente) di dimostrare una dipendenza di questo frammento dal *De vita sua* piuttosto che dalle *Antiquitates divinae* (vedi infra p. 211 n. 12).

<sup>8</sup> Cfr. Tertull. *scorp.* 22 p. 146.10; *Min. Fel.* 22.1; *Lact. inst. epit.* 18.6; *Aug. civ.* 3.12; vedi anche Herter, in *RAC*, s.v. *Anubis*, 1 (1950), 484. Diversamente, in Cicerone (*Att.* 6.1.25) e in Plinio il Vecchio (*nat.* 6.184 e 190, 7.31, 8.216, 30.18, 37.124) con questo termine viene indicata una particolare razza di scimmie (vedi *TbLL*, s.v. *cynocephalus*, 4, 1590). In Verg. *Aen.* 8.698 e *Ov. met.* 9.690 Anubis è invece connotato dall'epiteto dispregiativo di *latrator*.

annuale del senato, preceduta dai *vota pro salute rei publicae* rivolti dai neo-consoli alla triade capitolina e a *Salus publica*, e accompagnati dal sacrificio di un bue bianco in onore di Giove e di tre vacche bianche in onore delle altre tre dee. Proprio mentre esaminava le vittime sacrificali, il neo-console Gabinio sarebbe stato disturbato, e forse interrotto, da un assembramento di *populares* intenzionati, a quanto sembra, a levare degli altari in onore di Iside e Serapide.

Il fr. 46a C. è molto celebre, ed è frequentemente citato, perché costituisce per noi la più antica testimonianza di misure repressive adottate ufficialmente a Roma contro gli dei egizi<sup>9</sup>. Non si tratta però di un testo di univoca interpretazione. L'elemento che è stato maggiormente discusso, e su cui si divide l'opinione degli studiosi, è il rapporto temporale tra la prima e la seconda parte del frammento. L'opinione più diffusa è che la citazione varroniana riportata da Tertulliano vada letta come una sequenza di due fasi cronologiche successive. Inizialmente si avrebbe l'allusione a un episodio di distruzione di altari dedicati alle divinità egizie da datare anteriormente al 58 a.C., e quindi presumibilmente al 59; seguirebbe la notizia che queste stesse *arae* erano poi state ripristinate *per vim popularium* subito dopo la loro demolizione (nello stesso 59 quindi, o comunque anteriormente al 58 a.C.)<sup>10</sup>. Da parte mia ritengo però che, se gli altari distrutti fossero stati ripristinati con un atto di forza da parte dei *populares* già prima del 58 a.C., Varrone (o, basandosi sul suo testo, Tertulliano) non avrebbe detto che Gabinio *aras institui prohibuit*, perché l'unica azione possibile allora, per ottemperare al volere del senato, sarebbe stata di distruggere (nuovamente) gli altari illeciti.

Diversamente, Coarelli ha proposto di non riferire alcuna delle vicende menzionate in questi due passi al 59 a.C.<sup>11</sup>: lo studioso considera infatti, da un punto di vista cronologico, la seconda parte del fr. 46a C. anteriore alla prima. I fatti narrati a suo avviso avrebbero avuto inizio proprio il 1° gennaio del 58 a.C., quando alcuni *populares* adepti dei culti egizi avrebbero innalzato degli altari in onore dei loro dei all'interno dell'area sacra della triade capitolina, contravvenendo così a un esplicito divieto del senato, e avrebbero inoltre chiesto ai neo-consoli di sacrificare su di essi durante i loro *vota pro salute rei publicae*, in epoca repubblicana destinati esclusivamente, come abbiamo detto, alla triade capitolina e a *Salus publica*<sup>12</sup>. In questo

<sup>9</sup> A meno che non si accetti la datazione alta, al 182 o al 168 a.C., dell'episodio riportato da Val. Max. 1.3.4, vedi supra p. 127 n. 11.

<sup>10</sup> Così sembra interpretare il passo Malaise 1972a, 184 e 1972b, 365-366. Questa lettura è condivisa da Mora 1990, 76; Takács 1995, 62-63 e Versluys 2004, 427-428.

<sup>11</sup> Coarelli 1982, 61-63, seguito da Scheid 2013, 107-108.

<sup>12</sup> Vedi Coarelli 1984, 463-474. Anche Scheid 2006, 173-174 (e Scheid, de Montremy 2008, 134-137) riprende l'ipotesi di Coarelli, ma ritiene che nell'area sacra della triade capitolina fosse già presente un sacello, o almeno un altare, destinato a un culto di tipo privato degli dei egizi. Questa ipotesi mi

modo le divinità egizie avrebbero di fatto ottenuto un riconoscimento ufficiale a Roma. Gabinio si sarebbe però opposto alla richiesta dei *populares*, rispettando la *senatus censura*, e le are degli dei egizi, innalzate illecitamente, sarebbero state distrutte, anche se per essere poi subito dopo elevate nuovamente per *vim popularium*. L'espressione *aras institui prohibuit* del fr. 46a C. mi pare però inficiare anche l'ipotesi ricostruttiva di Coarelli: il divieto del neo-consule sembrerebbe aver riguardato infatti l'erezione stessa di altari alle divinità egizie, e non la celebrazione di sacrifici su altari già elevati. Inoltre questa vicenda doveva essere menzionata da Varrone per il suo carattere esemplare e si deve immaginare che il divieto espresso da Gabinio avesse avuto effetto, almeno per un certo periodo. Non mi sembrerebbe quindi opportuno ipotizzare che l'eventuale distruzione degli altari da lui ordinata fosse stata subito vanificata dall'impeto popolare che li avrebbe ripristinati "immediatamente", come ritiene Coarelli<sup>13</sup>.

Proporrei piuttosto di considerare la prima parte del fr. 46a C. come un riassunto dei fatti avvenuti prima e dopo il 58 a.C.: le are degli dei egizi, innalzate sul Campidoglio in precedenza, non possiamo sapere quando, sarebbero state distrutte per decisione del senato prima del 58, forse nel 59 a.C., e solo la violenza popolare avrebbe determinato una loro nuova erezione dopo il 58. L'episodio del console Gabinio sarebbe da collocare a mio avviso tra questi due avvenimenti, come esempio di opposizione e resistenza, per un certo lasso di tempo coronata da successo, alla violenza dei *populares*. Questa ricostruzione permetterebbe da una parte di spiegare il *popularium coetus* alle calende di gennaio del 58, determinato dalla volontà di ricostruzione delle are distrutte dal senato, e dall'altra di rispettare il dettato del frammento varroniano che parla di un divieto, da parte di Gabinio, di erezione di altari dedicati agli dei egizi, altari che, distrutti in precedenza, all'epoca dei fatti non dovevano essere stati quindi ancora ripristinati.

Come ha rilevato *in primis* Malaise<sup>14</sup>, l'episodio narrato in questi frammenti deve essere collegato alle turbolente vicende politiche dei primi anni 50, e in particolare alla lotta condotta contro il senato dai *populares* capeggiati da P. Clodio Pulcro che, tribuno delle plebe dal dicembre del 59, "sfruttava a fini rivoluzionari le organizzazioni culturali dei ceti subalterni"<sup>15</sup>. In particolare, secondo un'ipotesi avanzata da Coarelli, negli avvenimenti del 1° gennaio del 58 potrebbe aver giocato un ruolo determinante il *collegium Capitolinorum*, legato al commercio degli schiavi e che sembrerebbe

sembrerebbe però in conflitto con la parte finale del fr. 46a C. in cui viene detto che Gabinio vieta ai *populares* di erigere le are degli dei egizi: queste evidentemente non dovevano ancora trovarsi *in situ*.

<sup>13</sup> Coarelli 1982, 62.

<sup>14</sup> Vedi Malaise 1972b, 365-373.

<sup>15</sup> Coarelli 1984, 474.

aver avuto vari Isiaci tra le sue fila<sup>16</sup>. Sappiamo del resto che nella prima metà del I sec. a.C. l'area capitolina doveva ospitare verisimilmente un *sacellum* presso cui le divinità egizie – in particolare Iside e probabilmente anche Serapide – erano oggetto di un culto di tipo privato: come abbiamo visto in precedenza, a quest'epoca risale infatti una testimonianza epigrafica relativa a un *sacerdos Isidis Capitolinae*<sup>17</sup>.

Coarelli collega in particolare all'episodio narrato nel fr. 46a C. un passo dell'*In Pisonem* di Cicerone in cui Calpurnio Pisone, collega di Gabinio nel consolato del 58, viene attaccato per aver consentito che il 1° gennaio, solenne giorno di inizio del suo consolato, fossero celebrati i *Compitalia*, che pure erano stati formalmente aboliti dal senato sei anni prima, insieme a una serie di *collegia* ritenuti pericolosi per il mantenimento dell'ordine pubblico<sup>18</sup>. Si tratta di un parallelo che credo importante per illustrare il quadro delle turbolenze causate da Clodio e dai *populares* nel periodo a cui risale l'episodio di Gabinio narrato nel fr. 46a C.<sup>19</sup> Non vi sono però elementi, mi sembra, che possano corroborare l'ipotesi di uno stretto legame tra questi due eventi, né ritengo probabile che ad essi avessero preso parte gli stessi attori. Del resto, ben diverso risulta l'esito di queste due iniziative promosse dai *populares*: mentre infatti i *Compitalia*, pur proibiti dal senato, furono effettivamente celebrati, grazie forse all'appoggio del console Pisone, al contrario gli altari degli dei egizi, distrutti dal senato, non furono ricostruiti, grazie alla resistenza del console Gabinio.

Si può forse ipotizzare che gli altari capitolini in onore degli dei egizi innalzati anteriormente al 58 a.C. (e distrutti dal senato prima di questa data) fossero stati eretti all'interno del recinto sacro della triade capitolina, dove i *populares*, alle calende di gennaio, avrebbero tentato di forzare Gabinio ad accettarne il ripristino. Quest'azione violenta sarebbe stata allora particolarmente grave e provocatoria per le specifiche circostanze in cui si sarebbe svolta: il 1° gennaio, davanti al senato e al popolo tutto solennemente riuniti per la cerimonia di investitura dei nuovi consoli<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Vedi Coarelli 1984, 473.

<sup>17</sup> Vedi supra p. 125 e n. 3 con la relativa bibliografia.

<sup>18</sup> Cic. *Pis.* 8 *cuius fuit initium ludi compitalicii tum primum facti post L. Iulium et C. Marcium consules contra auctoritatem huius ordinis (...). Tu, cum in Kalendas Ianuarias compitaliorum dies incidisset, Sex. Clodium, qui numquam antea praetextatus fuisset, ludos facere et praetextatum volitare passus es, hominem impurum ac non modo facie sed etiam oculo tuo dignissimum.* I *Compitalia* erano feste mobili del calendario romano, legate ai *Lares Compitales*, i "Lari dei crocicchi". Si trattava di feste non ufficiali, a carattere popolare, che erano celebrate dai *collegia* dei diversi quartieri e che erano state abolite nel 64 a.C. I *ludi compitalicii* furono ripristinati ufficialmente dalla *Lex Clodia de collegiis* fatta approvare da Clodio il 4 gennaio del 58 a.C., cfr. Tatum 1999, 117-118.

<sup>19</sup> Per un'analisi della portata politica della celebrazione dei *Compitalia* nel 58 a.C. vedi Frascchetti 1990, 210-242.

<sup>20</sup> Per l'ampia partecipazione di pubblico a questa cerimonia vedi, certo con qualche esagerazione encomiastica, Ov. *Pont.* 4.4.27-28 *cernere iam videor rumpi paene atria turba / et populum laedi deficiente loco.*

Sebbene fosse usuale che altari legati a culti privati fossero ospitati all'interno di aree sacrali pubbliche<sup>21</sup>, il confronto con un passaggio di Livio mi sembrerebbe indicare come l'installazione sulla rocca capitolina di culti stranieri privi di riconoscimento ufficiale potesse generare, in momenti di particolare crisi, una dura repressione da parte del senato. Livio narra infatti come nel 213 a.C., in una Roma angosciata per le incerte sorti della seconda guerra punica, avessero preso campo credenze di origine straniera considerate come minacce per la religione tradizionale: 25.1.6 *quo diutius trabebatur bellum et variabant secundae adversaeque res non fortunam magis quam animos hominum, tanta religio, et ea magna ex parte externa, civitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii viderentur facti*. Questi culti stranieri, sui quali non ci vengono forniti ulteriori dettagli, appaiono aver invaso il Foro e il Campidoglio al punto da aver indotto il senato a intervenire e a decretarne l'espulsione dai luoghi pubblici (provocando così violente reazioni da parte della folla): 25.1.7-12 *in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more. (...) aediles triumvirique capitales (...), cum emovere eam multitudinem e foro ac disicere apparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit quin violarentur (...). Is (sc. M. Aemilius) (...) edixit ut (...) (nemo) in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret*. Dall'affermazione iniziale (*in publico etiam ac foro Capitolioque*), ripresa e sottolineata a conclusione dell'episodio (*in publico sacrove loco*), mi sembra che si possa dedurre come a Roma fosse (o potesse talora essere) oggetto di misure repressive l'installazione, in luoghi nevralgici da un punto di vista politico e/o religioso, di culti di origine straniera sostanzialmente tollerati invece se praticati in una dimensione di tipo privato. Questo almeno in situazioni di particolare instabilità politica, certo quindi nel 213 a.C., con il pericolo annibalico alle porte, ma anche, per motivi diversi, nel 59-58 a.C., con il turbolento tribunato di Clodio e le aspre lotte intestine tra senato e *populares*.

Come ho detto, non daterei invece al 58 a.C. l'impeto di violenza che avrebbe determinato il ripristino, da parte dei *populares*, degli altari capitolini in onore degli dei egizi distrutti dal senato, e la cui reinstallazione era stata impedita da Gabinio all'inizio del suo consolato. Attribuirei quest'azione piuttosto all'anno successivo sulla base di un passo di Arnobio che, facendo riferimento a queste vicende, denuncia come le divinità egizie fossero state incluse nel novero degli dei nazionali romani dopo il consolato di Gabinio e Pisone: *nat. 2.73 quid vos, Aegyptiaca numina, quibus Serapis atque Isis est nomen, non post Pisonem et Gabinium consules in numerum vestrorum*

<sup>21</sup> Cfr. Scheid 2013, 107 "il ne faut pas oublier que nous sommes dans un contexte polythéiste et que des relations étaient établies couramment par les individus entre une divinité qui, pour une raison ou une autre, leur était proche ou chère et la divinité titulaire du temple".

*rettulistis deorum*?<sup>22</sup> La centralità dei fatti del 59-57 a.C. sarebbe legata al loro essere il primo episodio di uno scontro tra senato e Isiaci/*populares* destinato a continuare poi per un decennio e, se i primi segnali di una volontà di riconoscimento ufficiale degli dei egizi da parte del potere romano sembrano datare solo al 43 a.C.<sup>23</sup>, Arnobio potrebbe aver visto nella tenacia dei sostenitori di Iside e Serapide, platealmente dimostrata già dopo la prima sconfitta subita, la premessa del loro trionfo finale. Il senato non sembrerebbe peraltro aver reagito (almeno sul momento) all'offensiva sferrata dai *populares* nel 57, poiché la successiva azione contro i culti egizi di cui abbiamo notizia data solo al 53 a.C.<sup>24</sup>. Se l'ipotesi di lettura che propongo è giusta, la restaurazione degli altari operata dai *populares* nel 57 sarebbe quindi stata tollerata (o subita) dal senato almeno per alcuni anni. Forse proprio la mancata reazione repressiva del senato a questo ripristino degli altari potrebbe aver indotto Arnobio a parlare di un'inclusione di fatto degli dei egizi nel pantheon romano dopo il consolato di Gabinio e Pisone; a sua volta, il commento che Tertulliano nell'*Apologeticum* (6.8) fa seguire al riferimento varroniano, *his vos restitutis summam maiestatem contulistis*, sembrerebbe confermare che la repressione del 58 a.C. doveva essere celebre anche (in definitiva) per la sua inefficacia.

È impossibile dire se Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum* facesse poi riferimento ai successivi scontri tra senato e Isiaci. Certo è che quest'opera, pubblicata probabilmente nel 46 a.C.<sup>25</sup>, era di poco posteriore all'ultima repressione di epoca repubblicana a noi nota contro i culti egizi, quella del 48 a.C., alla quale Cesare, dedicatario dell'opera, non fu forse estraneo<sup>26</sup>.

L'episodio del 58 a.C. potrebbe esser stato scelto da Varrone come esempio destinato a illustrare l'unità e la saldezza del ceto aristocratico in materia di politica religiosa contro la violenta demagogia dei *populares*. In particolare, nel I libro delle *Antiquitates divinae* questa vicenda poteva essere inserita in una più ampia argomentazione sulla centralità del ruolo del senato nell'introduzione di nuovi culti pubblici a Roma, al fine di evitare tanto l'azione in-

<sup>22</sup> Ci si potrebbe forse chiedere se l'organizzazione di nuovi *collegia* (e la riorganizzazione dei *collegia* aboliti nel 64 a.C.) resa possibile dalla *Lex Clodia de collegiis* del gennaio del 58 non possa aver avuto un peso nella (più felice) offensiva eventualmente condotta dai *populares* nel 57 a.C. Cfr. Coarelli 1984, 473, che mette opportunamente in evidenza la corrispondenza tra i provvedimenti relativi ai *collegia* e l'attività di repressione senatoriale nei confronti dei culti isiaci.

<sup>23</sup> Con il progetto di dedica di un tempio a Iside e a Serapide da parte dei triumviri, vedi supra p. 127 n. 12.

<sup>24</sup> Vedi D.C. 40.47.3-4, cit. supra p. 126.

<sup>25</sup> Vedi supra p. 22 n. 48. Com'è noto, *terminus ante quem* per la pubblicazione delle *Antiquitates* è il 45 a.C., data in cui Cicerone ne celebra in termini entusiastici l'apparizione negli *Academica* (1.3).

<sup>26</sup> Vedi a questo proposito Coarelli 1984, 473-474. Sul rapporto tra Cesare e gli Isiaci cfr. anche l'analisi di Malaise 1972b, 375-377.

dividualistica di singoli personaggi carismatici<sup>27</sup>, quanto una reale assunzione di potere da parte del *populus* (e dei *populares*) in materia di deliberazioni religiose. Ad esemplificazione di questa seconda linea di condotta sarebbero stati citati da una parte il celeberrimo *senatus consultum de Bacchanalibus* del 186 a.C., che aveva coinvolto tutta quanta l'Italia<sup>28</sup>, e dall'altra il caso che ci interessa, più recente e su scala più ridotta, volto all'eliminazione del culto degli dei egizi dal Campidoglio<sup>29</sup>.

Nel fr. 46a C. l'insistito riferimento alle violente pressioni esercitate dai *populares* (si parla di *vis popularium*, *popularium coetus*, *impetus vulgi*) ha evidentemente lo scopo di sottolineare il coraggio del console Gabinio che aveva avuto il coraggio di opporsi alle loro intimidazioni, rispettando l'autorità del senato, anche se il suo atto di eroismo era stato in seguito vanificato dalla furia dei suoi avversari<sup>30</sup>. Il dato che Varrone doveva ritenere importante sottolineare nella redazione del I libro della sua grande opera di teologia era la centralità del ruolo del senato in ambito religioso, elemento che è alla base anche dell'interesse di Tertulliano, che nell'*Ad nationes* cita numerosi frammenti tratti da questa sezione. Ma se Varrone contrappone l'atteggiamento di Gabinio a quello dei *populares* per esaltare la fedeltà del console nei confronti del senato, e il suo profondo senso civico, Tertulliano cita Varrone per illustrare invece quella che ritiene un'inaccettabile ingerenza in ambito cultuale da parte del potere costituito, incurante della volontà del popolo: Tert. nat. 1.10.15 *utique enim impiissimum, immo con<tumelio>sissimum admissum est, in arbitrio et libidine sententiae humanae <... >re honorem divinitatis, ut deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus.*

Solitamente viene messo in relazione con il fr. 46a-b C. delle *Antiquitates divinae* anche un passo del commento all'*Eneide* del Servio Danielino in cui si dice (8.698) *Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli*<sup>31</sup>. Non sono

<sup>27</sup> Cfr. Varro *div.* 1 fr. 44 C. *consuerant, ne qui imperator fanum, quod in <bell>o vovisset, prius dedicasset quam senatus probasset, ut contigit <M. Aem>ilio, qui voverat Alburno deo.* Il riferimento è qui probabilmente a M. Emilio Scauro, console nel 115 a.C., cfr. Cardauns 2, 158.

<sup>28</sup> Cfr. Varro *div.* 1 fr. 45 C. *saepe censores inconsulto populo <aedes> adsolaverunt; certe Liberum <Patre>m cum sacro suo consules senatus auctoritate non urbe sol<u>mmo, verum tota Italia eliminaverunt.*

<sup>29</sup> Come notato da Orlin 2010, 207, le azioni di repressione operate dal senato nei confronti dei Baccanali nel II sec. a.C. e nei confronti dei culti isiaci nel I sec. a.C. si presentano, sotto vari aspetti, come molto simili, anche se la prima fu condotta su scala più ampia e fu coronata da un successo maggiore della seconda, limitata a un'espulsione (mai di fatto però ottenuta definitivamente) delle divinità egizie dal Campidoglio.

<sup>30</sup> Molto diverso è il ritratto di Gabinio che emerge dalle orazioni di Cicerone di ritorno dall'esilio comminatogli proprio nel 58 a.C.: Cicerone attacca infatti con durezza Gabinio e Pisone per aver accettato di sacrificarlo in cambio dell'ottenimento di ricche province proconsolari da parte di Clodio. L'atteggiamento di Gabinio nei confronti di Clodio (e dei suoi *populares*?) sembrerebbe quindi aver subito un importante mutamento nel corso del 58 a.C. per ragioni di interesse.

<sup>31</sup> Cfr. Agahd 1898, 161; Condemi 18; Cardauns 1, 34; Coarelli 1982, 63 e 1984, 472. *Contra Mora* 1990, 77, che sottolinea come nessun indizio permetta di riferire la notazione del Servio Danielino specificatamente ai fatti del 58 a.C., né più in generale alle *Antiquitates rerum divinarum*.

però convinta dell'effettiva correttezza di questa attribuzione. La notazione del Servio Danielino riguarda il lemma *'deum monstra'*: nella descrizione della battaglia di Azio del libro VIII Virgilio immagina uno scontro tra gli dei romani e gli dei egizi, che vengono enfaticamente definiti "divinità mostruose di ogni genere", *omnigenum deum monstra*. Il Servio Danielino, scrivendo il suo commento tra il IV e il V sec. d.C., e quindi in un'epoca in cui le divinità egizie erano ormai da tempo integrate nel pantheon romano, nel glossare l'espressione avverte la necessità di specificare come al momento dello scontro tra Ottaviano e Antonio il culto degli dei egizi non fosse ancora riconosciuto ufficialmente a Roma. Per questo Virgilio, nel desiderio di esaltare Ottaviano, avrebbe potuto permettersi di essere poco rispettoso nei loro confronti: *ideo 'monstra' dixit, quia sub Augusto necdum Romani Aegyptia sacra susceperant. Et admittebat locus pro laude Augusti aliquid etiam in deos inclementius dici.*

A queste parole segue il summenzionato riferimento a Varrone che chiude la glossa e che deve essere analizzato, io credo, in rapporto a quanto precede. Il Servio Danielino infatti, nel giustificare quella che agli occhi di un lettore suo contemporaneo doveva apparire come un'espressione irriverente, se non empia, cita a conforto di Virgilio l'indignazione espressa anche da Varrone nei confronti degli stessi dei. Quanto emerge dal fr. 46a-b C. delle *Antiquitates* non sembra autorizzare però l'enfasi dell'espressione del Servio Danielino, che penso si riferisca piuttosto ad altro passo varroniano<sup>32</sup>. Nei frammenti che abbiamo analizzato il discorso di Varrone appare infatti eminentemente politico: non viene, o non sembra mai venir, messa in discussione la libertà del culto privato degli dei egizi a Roma. L'affermazione "Varrone è indignato che le divinità alessandrine siano venerate a Roma" mi sembrerebbe, per così dire, sproporzionata in relazione ai frammenti residui delle *Antiquitates divinae*. In essi il problema, come abbiamo visto, non risulta essere infatti che Iside e Serapide siano venerati a Roma, ma che, pur essendo dei stranieri privi di riconoscimento ufficiale, si pretenda che vengano venerati a fianco di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio.

<sup>32</sup> Si tratta di una notazione che ritengo più opportuno riferire al *De vita sua*, vedi infra pp. 211-212.



### Capitolo 3

## Iside e Serapide nel *De lingua Latina* I *principes dei* d'Egitto

Nel libro V del *De lingua Latina*, dopo aver trattato dello spazio e delle sue suddivisioni, Varrone passa ad analizzare l'etimologia di quanto, mortale e immortale, si colloca in esso iniziando dalle entità divine.

5.57

Quod ad loca quaeque his coniuncta fuerunt, dixi; nunc de his quae in locis esse solent immortalia et mortalia expediam, ita ut prius quod ad deos pertinet dicam. Principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis, etsi Arpocrates digito significat, ut taceam. Idem principes in Latio Saturnus et Ops.

qui Aegypti *edd.* quia egypti *F* | ut taceam *Turnebus* tatas eam *F* | Ops  
*edd.* obs *F*

Ho esposto quanto riguarda i luoghi e le nozioni che a questi sono associate; ora tratterò di ciò che d'immortale e di mortale è solito esservi nei luoghi, dando la precedenza a quanto concerne gli dei. Le prime divinità sono il Cielo e la Terra. Questi dei corrispondono in Egitto a Serapide e a Iside, anche se Arpocrate con il dito indica che devo tacere. Gli stessi primi dei sono Saturno e Ops nel Lazio.

La trattazione delle etimologie divine inizia con Cielo e Terra. Questa coppia primordiale viene associata ad altre due coppie divine: l'una egizia, Iside e Serapide, e l'altra latina, Saturno e Ops. Le indicazioni locative *Aegypti*<sup>1</sup> e *in Latio* delimitano appunto all'Egitto e al Lazio la sfera di influenza di questi dei identificati con Cielo e Terra. Si tratterebbe, per così dire, di manifestazioni particolari delle entità cosmiche universali *Caelum* e *Terra*, corrispondenti ai greci Urano e Gea, coppia incipitaria anche della *Teogonia* di Esiodo: vv. 43-45 αἰ (sc. αἰ Μοῦσαι) δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι / θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν αἰοιδῆ / ἐξ ἀρχῆς, οὗς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἐτικτεν.

Nella tradizione greca Urano e Gea erano considerati solitamente come i genitori di Crono<sup>2</sup>, e lo stesso Varrone nelle *Antiquitates divinae* indica

<sup>1</sup> Questa forma di locativo, piuttosto rara, ricorre anche in un altro passo del V libro del *De lingua Latina*, (§ 79) *ut <A>egypti in flumine quadrupes sic in Latio*, e in un passo di Valerio Massimo (4.1.15) *duos egregiae indolis filios suos* (sc. *M. Bibuli*) *a Gabinianis militibus Aegypti occisos cognovit*. Molto più frequente è il sintagma *in Aegypto*, cfr. Diehl in *TbLL*, s.v. *Aegyptus*, 1, 956.

<sup>2</sup> Cfr. Hes. *Tb.* 132-138 (ἡ Γαῖα) αὐτὰρ ἔπειτα / Οὐρανῶ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην, / Κοῖον τε Κρείον θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε / Θεῖαν τε Ρεῖαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε / Φοῖβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τε ἑρατεινήν. / τοὺς δὲ μέθ' ὀπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, / δεινότατος παίδων.

Saturno, che è tradizionalmente il corrispondente latino di Crono (e infatti egli in quel passo identifica Saturno con *tempus*, χρόνος, secondo la nota pseudo-etimologia del nome del dio greco Κρόνος), come figlio di Cielo e Terra<sup>3</sup>, mentre qui Saturno è egli stesso identificato con il Cielo. D'altra parte lo stesso Crono, scalzato il potere del padre, prese il suo posto come dio del cielo.

L'associazione di Saturno a Ops presente nel nostro passaggio ricorre anche in un frammento delle *Antiquitates divinae*, dove viene parimenti sottolineato il particolare legame di questa coppia di divinità con la terra latina: 16 fr. 240 C. *Latini vocabuli* (sc. *nominis Saturni*) *a sationibus rationem <deducu>nt, qui eum procreatorem coniectant, per eum seminalia caeli <in terra>m deferri. Opem adiungunt, quod opem vivendi semina confe<rant, tum et> quod opere semina evadant*<sup>4</sup>. Da questo frammento risulta inoltre che nelle *Antiquitates divinae*, come nel nostro passo, Ops era considerata quale figura di *Tellus* (insieme alla *Mater Magna*)<sup>5</sup>.

Ritroviamo l'identificazione di Saturno e Ops con Cielo e Terra in un passo dei *Saturnalia* di Macrobio che sembrerebbe dipendere da Varrone per l'etimologia dei nomi delle due divinità: 1.10.20 *quos* (sc. *Saturnum et Opem*) *etiam nonnullis caelum ac terram esse persuasum est, Saturnumque a satu dictum, cuius causa de caelo est, et terram Opem, cuius ope humanae vitae alimenta quaeruntur, vel ab opere per quod fructus frugesque nascuntur*.

Nel mondo romano non abbiamo invece altre esplicite assimilazioni di Iside e Serapide agli dei primordiali *Terra* e *Caelum*, se si eccettua una breve notazione di Servio. Questi, nel commento al v. 696 del libro VIII dell'*Eneide*, nota come l'identificazione tra Terra e Iside derivi dal fatto che in egiziano Iside significa "terra": *Isis autem lingua Aegyptiorum est terra, quam Isin volunt esse*. Nella tradizione egizia Iside (così come suo fratello Osiride) è però tradizionalmente considerata piuttosto come figlia del dio della Terra, Geb, e della dea del Cielo, Nut<sup>6</sup>.

In ambito greco, nel trattato *De Iside et Osiride* di Plutarco viene propo-

<sup>3</sup> Cfr. Varro *div.* 16 fr. 247 C. (*Saturnum*) *tempus esse, et ideo Caelum <et Ter>ram parentes, ut et ipsos origini nullos*.

<sup>4</sup> Le etimologie dei nomi di Saturno e Ops ricorrono molto simili, anche se non identiche, anche nel *De lingua Latina*, alcuni paragrafi dopo il passo che ci interessa: 5.64 *quare quod caelum principium, ab satu est dictus Saturnus, et quod ignis, Saturnalibus cerei superioribus mittuntur. Terra Ops, quod hic omne opus et hac opus ad vivendum, et ideo dicitur Ops mater, quod terra mater*.

<sup>5</sup> Cfr. Varro *div.* 16 fr. 268 C., cit. supra pp. 99-100.

<sup>6</sup> Vedi e.g. [Dunand,] Zivie-Coche 2006, 51-53. Anche nell'aretologia di Maronea, un testo epigrafico ritrovato in Tracia e databile alla fine del II sec. a.C., Iside è detta appunto figlia della Terra, ed è identificata con la Luna, mentre il suo sposo, Serapide, col Sole: *RICIS 114/0202* (ll. 15-19) *γῆν φασὶ πάντων μη- | τέρα γενεθῆναι- ταύτη δὲ σὺ θυγάτηρ ἑσπάρης πρώτης | σύννοικον δ' ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὕμῶν θεμιένον γάμον, | τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεῖς | Ἥλιωι καὶ Σελήνῃ*, cfr. Mora 1990, 59-66; Bricault 2005, 1, 176-178 e 2013, 77-80.

sta un'identificazione di Iside con la terra, γῆ, e di Osiride con il Nilo: 32 *Mor.* 363ε οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ λέγοντες (...) παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὅσιριν Ἴσιδι συνόντα τῇ γῆ. Questo passaggio può essere confrontato con un'iscrizione in geroglifici ritrovata sulla porta di Adriano a File nella quale Osiride viene appunto assimilato al Nilo e Iside ai campi da esso inondati e resi fertili<sup>7</sup>. Si può supporre che, nel passaggio al mondo greco dell'associazione, già egizia, di Iside con la terra come campagna, il geroglifico indicante i campi sia stato tradotto con il termine γῆ. Questo potrebbe essere alla base anche della notizia riportata da Servio relativa a una (presunta) equivalenza, in lingua egizia, del nome di Iside con il termine indicante la terra. Il confronto con l'iscrizione di File sembrerebbe suggerire l'opportunità di non interpretare, nel testo di Plutarco, l'assimilazione di Iside alla terra (e di Osiride al Nilo) in chiave cosmogonica, come nel nostro passo varroniano, ma piuttosto come una rappresentazione divinizzata dei processi di generazione vegetali. Si tratta però ovviamente, nei due casi, di discorsi che hanno una loro unità sostanziale: anche in Varrone infatti risulta evidente (ed è cosa nota) che il cielo è concepito come elemento fecondante e la terra come sede che ospita i semi, e quindi genera e nutre (cfr. *div.* 16 fr. 240 e 247 C.); è del resto dall'esperienza della campagna che deriva la concezione cosmogonica della Terra e del Cielo come principi creatori universali. La differenza, nel passo di Plutarco, concerne essenzialmente il ruolo di Osiride, che è acqua (del Nilo) e non cielo, ma perché in Egitto l'elemento liquido fecondante è appunto la piena del Nilo, e non la pioggia. I punti di contatto con il testo tramandatoci nell'iscrizione di File indicano che in Plutarco si può vedere presumibilmente il riflesso di uno dei "discorsi sacri" egizi su Iside e Osiride: palese è infatti in esso il richiamo alla realtà concreta dell'Egitto.

Il nostro passaggio del *De lingua Latina* mi sembrerebbe riflettere un'evoluzione in chiave cosmogonica di questa identificazione egizia di Iside con la terra (intesa come campagna) e di Osiride con il Nilo (in quanto suo elemento fecondatore). Si potrebbe trattare di una re-interpretazione avvenuta in ambito ellenistico, come sembrerebbero suggerire la "sostituzione" della figura di Osiride con quella di Serapide e la sua identificazione con il Cielo, e non con il Nilo, come principio fecondatore della terra<sup>8</sup>. Non è del resto sorprendente che nel mondo ellenistico, e poi romano, Urano e Gea / Cielo e Terra siano stati identificati con Serapide e Iside, piuttosto che con Geb e

<sup>7</sup> Cfr. Junker 1913, 38. Si tratta di un parallelo già suggerito da Griffiths 1970, 421.

<sup>8</sup> *Contra* Lehmann 1997, 252-254, che vede in questa notazione un'interpretazione filosofica (legata al neo-pitagorismo) della coppia divina Iside-Serapide che mostrerebbe a suo avviso (n. 33 p. 253) "tout l'intérêt du Réatin pour le dynamisme complémentaire et créatif de ces dieux – véritables initiateurs de l'univers". Limite di questa proposta di lettura neo-pitagorica del passo è però a mio avviso il fatto che a supporto di essa lo studioso non cita alcun parallelo.

Nut, dal momento che fuori d'Egitto Iside e Serapide rappresentano di fatto i *principes dei* egiziani.

Confronterei ancora questo passaggio del *De lingua Latina* con un frammento appartenente al I libro delle *Antiquitates divinae* nel quale, trattando del *physicon theologiae genus*, Varrone afferma che la maggioranza degli Egiziani venera come divinità Sole, Luna, Cielo e Terra, senza però proporre, in questo contesto, un'esplicita identificazione di Iside e Serapide con i due dei (anche) nazionali *Caelum* e *Terra*: 1 fr. 23 C. *Aegyptiorum plerique quattuor deos credunt, Solem et Lunam, Caelum ac Terram*. L'omissione di un'esplicita menzione di Iside e Serapide in questo frammento delle *Antiquitates divinae* è dovuta, io credo, al loro statuto di divinità straniere prive di riconoscimento ufficiale a Roma. A differenza di Saturno e Ops, divinità nazionali, o della Grande Madre, divinità frigia, ma accolta ufficialmente nel pantheon romano, Iside e Serapide erano infatti, come Attis, divinità che, per quanto fatte oggetto di culto a Roma, restavano escluse dalla religione di Stato e quindi "non esistevano" ai fini della grande opera di sistematizzazione del divino rappresentata dalle *Antiquitates rerum divinarum*.

Il breve riferimento agli dei egizi presente nel *De lingua Latina* si conclude con la menzione di una terza divinità spesso associata nel mondo greco-romano a Iside e a Serapide: il loro figlio Arpocrate<sup>9</sup>, rappresentato nell'iconografia tradizionale come un bambino nell'atto di portarsi l'indice della mano destra alla bocca<sup>10</sup>. Questa posa, che doveva mimare un gesto tipicamente infantile, è invece comunemente interpretata, in ambito greco e romano, come un invito al silenzio e Arpocrate è considerato come figura del segreto mistico<sup>11</sup>. Il passaggio oggetto della nostra analisi rappresenta la prima menzione esplicita della posa di questo dio-infante considerata come un'esortazione a tacere. Una simile interpretazione doveva però essere all'origine anche dell'ironico uso antonomastico del nome del dio come emblema della riservatezza presente in due carmi di Catullo<sup>12</sup>. L'associazione proverbiale di questa divinità al silenzio ricorre parimenti in una lettera di Ausonio a Paoli-

<sup>9</sup> Come nota Dunand[; Zivie-Coche] 2006, 292, Iside, Serapide e Arpocrate a partire dal III sec. a.C. costituiscono "la triade alexandrine par excellence, dont l'image se répandra hors d'Égypte".

<sup>10</sup> Arpocrate, letteralmente "Horus bambino", era la versione infantile del dio Horus, comunemente considerato figlio di Iside e Serapide dopo la sovrapposizione della figura di quest'ultimo con quella di Osiride. A proposito di Arpocrate e della sua iconografia, cfr. Tran Tam Tinh, Jaeger, Paulin, in *LIMC*, s.v. *Harpokrates*, 4.1 (1988), 415-416 e 4.2 (1988), 242 figg. 5, 6c; 244 fig. 78; 252 fig. 225c; 263 fig. 373; Sandri 2006, 97-101.

<sup>11</sup> In Egitto, Arpocrate non appare invece particolarmente connesso a "pratiche misteriche": si tratta di una divinità legata piuttosto al potere regale, al rinnovarsi della stagioni e al sole, cfr. Matthey 2011, che ha dedicato uno studio dettagliato alla fortuna del (fraintendimento del) gesto arpocratico.

<sup>12</sup> Catull. 74.3-4 *patrui perdepsuit ipsam / uxorem, et patrum reddidit Harpocratem* e 102.3-4 *meque esse invenies illorum iure sacratum, / Corneli, et factum me esse puta Harpocratem*.

no<sup>13</sup>. Nel mondo romano, altri riferimenti letterari a quello che è noto come *signum Harpocraticum* ricorrono nel *De gente populi Romani* di Varrone<sup>14</sup>, come vedremo tra breve, e nelle *Metamorfosi* di Ovidio, dove Arpocrate è definito *qui premit vocem digitoque silentia suadet*<sup>15</sup>.

In ambito greco ritroviamo la stessa interpretazione del gesto del giovane dio nel trattato *De Iside et Osiride* di Plutarco, in cui viene detto espressamente che Arpocrate non deve essere considerato come un dio-bambino né come un dio associato alla vegetazione, ma come dio-simbolo del segreto che deve proteggere i discorsi sacri da ogni pericolosa volgarizzazione, motivo per cui sarebbe rappresentato appunto con il dito posto davanti alla bocca: 68 *Mor.* 378c τὸν δ' Ἀρποκράτην οὔτε θεὸν ἀτελῆ καὶ νήπιον οὔτε χεδρόπων τινὰ νομιστέον, ἀλλὰ τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ ἀδιαρθρώτου προστάτην καὶ σωφρονιστὴν · διὸ τῷ στόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκειμένον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον.

Mi chiedo in effetti se questo fraintendimento del gesto di Arpocrate, e quindi l'interpretazione della sua figura come dio del silenzio e del segreto mistico, non possano esser stati inizialmente favoriti dall'*interpretatio Graeca* del culto di Osiride (e probabilmente anche di Iside) come di un culto di tipo misterico, concetto estraneo alla religione egizia dove non esiste la figura dell'"iniziato"<sup>16</sup>. L'*interpretatio Graeca* dei culti isiaci come culti misterici potrebbe esser stata suggerita dalla presenza, in Egitto, di una serie di tabù connessi al mito della morte di Osiride, tra i quali doveva esservi anche il divieto di pronunciare il suo nome. Erodoto infatti, nel II libro delle sue *Storie*, dedicato all'Egitto, fa riferimento espressamente a un obbligo di silenzio nei confronti dei rituali legati a Osiride<sup>17</sup> e asserisce inoltre a più riprese appunto di non aver diritto di pronunciare il suo nome<sup>18</sup>. Il potere legato alla parola e l'importanza del silenzio nei culti isiaci sono sottolineati anche da Plutarco che, a conferma del (presunto) ruolo di Arpocrate quale dio della discrezione mistica, cita l'esaltazione del potere della γλῶσσα in occasione delle feste in suo onore nel mese di Mesore: *Isis* 68 *Mor.* 378c ἐν δὲ

<sup>13</sup> Nell'epistola 21 Ausonio allude infatti ad Arpocrate denominandolo *Sigalion*, dal greco σιγή, "silenzio": vv. 27-28 *aut tua Sigalion Aegyptius oscula signet / obnixum, Pauline, taces.*

<sup>14</sup> Varro *gen. p. R.* 1 fr. 14 Fr., vedi infra p. 198.

<sup>15</sup> Ov. *met.* 9.692.

<sup>16</sup> Sull'origine greca dei rituali di tipo misterico legati al culto di Iside e di Osiride vedi in particolare Dunand 1975, 11-32 e Assmann, Bommas 2002.

<sup>17</sup> Cfr. Hdt. 2.170 εἰς δὲ καὶ αἱ ταφαὶ τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῖν ἐπὶ τοιοῦτῳ πράγματι ἐξαγορεύειν τούνομα ἐν Σαῖ.

<sup>18</sup> Cfr. e.g. Hdt. 2.171 ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δεικνῆλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῖν, τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Περὶ μὲν νῦν τούτων εἰδότε μοι ἐπὶ πλέον ὡς ἕκαστα αὐτῶν ἔχει, εὐστομα κείσθω. Vedi Coulon 2013, 171-177, che interpreta la reticenza di Erodoto come legata a precise prescrizioni di silenzio e discrezione connesse ai rituali in onore di Osiride e a un particolare tabù legato al suo nome in relazione all'evocazione della sua morte e della sua tomba.

τῷ Μεσορῇ μηνὶ τῶν χεδρόπων ἐπιφέροντες λέγουσιν ἑγλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων<sup>19</sup>. Riprenderò queste considerazioni in seguito, nell'analisi del fr. 14 Fr. del *De gente populi Romani*<sup>20</sup>. Per il momento mi limiterò a notare come sia a mio avviso più probabile ipotizzare una dipendenza degli scrittori romani da un'interpretazione greca, da cui anche Plutarco avrebbe derivato la propria lettura relativa al divieto, caratteristico della religione egizia, di nominare gli dei, e alla figura di Arpocrate come dio garante di questo silenzio, piuttosto che postulare un'influenza della tradizione romana sul trattato *De Iside et Osiride* plutarco, come è stato talora fatto<sup>21</sup>.

Nel nostro passaggio Varrone, alludendo alla figura di Arpocrate e al suo gesto, vuol sottolineare, in tono, credo, semi-serio, che sa di dover aver cautela nel fare rivelazioni sugli dei egizi, trattandosi di divinità fatte oggetto di un culto di tipo misterico. Il gesto di Arpocrate sarebbe citato come simbolo del silenzio mistico ad esso connesso, come strumento destinato a ricordarne a tutti l'esistenza.

In conclusione, in questa breve notazione del *De lingua Latina*, proporrei di vedere le tracce di un'*interpretatio Graeco-Romana* degli dei egizi che si rivelerebbe tanto nell'identificazione di Iside e Serapide con la coppia cosmogonica *Terra* e *Caelum*, quanto nell'interpretazione di Arpocrate come figura del segreto mistico. Inoltre, anche se possiamo senz'altro rilevare in questo passaggio un riconoscimento di Iside e Serapide come divinità principali del pantheon egizio, non arriverei per questo a sostenere, con Kent<sup>22</sup>, che qui Varrone polemizzerebbe con l'opposizione fatta da alcuni ortodossi Romani a un'identificazione degli dei egizi con divinità patrie. A mio avviso infatti le notazioni di luogo *Aegypti* e *in Latio* sono fondamentali per l'esegesi complessiva del passo: il prestigio di Iside e Serapide appare ristretto all'Egitto, mentre nel Lazio i *principes dei* risultano Saturno e Ops. L'importanza di Iside e Serapide, se viene quindi riconosciuta e affermata, è però anche riferita a una sfera d'azione e d'influenza diversa, e lontana, da Roma.

<sup>19</sup> Esortazioni a evitare un uso eccessivo e imprudente della parola sono comuni nei testi sapienziali egizi, vedi Barguet 1967, 161; Vernus 2001, 242 e 311. Cfr. a questo proposito anche Griffiths 1970, 536.

<sup>20</sup> Vedi infra pp. 201-202.

<sup>21</sup> Così in particolare Mora 1990, 80 e 118, che parla (p. 80) di "interpretazione romana (sc. del gesto arpocratico), testimoniata da due carmi di Catullo e da due passi di Varrone, e più tardi dal noto passo di Plutarco, che vede in Arpocrate non un dio-figlio, ma il simbolo del silenzio (probabilmente mistico) da osservare circa la storia di Iside e Serapide". *Contra* citerei però Froidefond 1988, 45-66, che sottolinea in generale l'importanza di Erodoto e dell'*interpretatio Graeca* nel trattato plutarco (anche se senza uno specifico riferimento alla figura di Arpocrate).

<sup>22</sup> Kent 1, 54-55 n. 57<sup>a</sup> "the passage seems to indicate that some orthodox Romans scorned the Egyptian deities and objected to their identification with the Roman gods, a prejudice which the scholar Varro did not share".

## Capitolo 4

### Iside e Serapide nel *De gente populi Romani* Un'interpretazione evemeristica

Iside e a Serapide sono presenti anche in una serie di cinque frammenti generalmente attribuiti al *De gente populi Romani* di Varrone, sebbene Agostino, che li cita nel XVIII libro del *De civitate Dei*, non indichi espressamente l'opera, e talvolta neppure l'autore, da cui li deriva. L'attribuzione di questi passi al *De gente populi Romani* si deve a Carl Frick<sup>1</sup>, il quale è seguito da Plinio Fraccaro, che ritiene che quest'opera varroniana sia la fonte principale degli *excursus* sulla storia mitica greca e romana del XVIII libro del *De civitate Dei*, in cui Agostino traccia una breve storia universale<sup>2</sup>. Si tratta dei fr. 12a-d e 14 Fr. che presentano un'interpretazione evemeristica delle figure di Iside e Serapide e che Fraccaro attribuisce al I libro del *De gente populi Romani*<sup>3</sup>, in quanto una serie di frammenti riferibili, con certezza o con buona probabilità, a questo libro mostrano che in esso venivano trattate le notizie relative alle più antiche vicende mitiche del mondo greco (dal diluvio avvenuto sotto Ogige fino alla genealogia dei re argivi)<sup>4</sup> alle quali, nei libri successivi, venivano connesse anche le origini dei Romani. Gli *excursus* su Iside e Serapide sarebbero stati inseriti all'interno della genealogia (mitica) dei re argivi.

Nonostante Tacito, in un celebre passo delle *Historiae*, affermi di essere il primo degli scrittori romani a raccontare l'origine del culto di Serapide<sup>5</sup>, Varrone appare averlo di fatto anticipato nel *De gente populi Romani*. Il silenzio di Tacito sulla testimonianza varroniana potrebbe essere legato al suo carattere leggendario, e non storicamente attendibile<sup>6</sup>.

\*

<sup>1</sup> Frick 1886, 14. A questo studioso si deve un accurato studio sulle fonti del XVIII libro del *De civitate Dei*. Alle sue conclusioni è ampiamente debitrice la ricostruzione del testo del *De gente populi Romani* curata da Fraccaro nel 1907, che resta ancora oggi l'edizione di riferimento per quest'opera.

<sup>2</sup> Cfr. Fraccaro 23-28. Nel XVIII libro del *De civitate dei* quattro sono i riferimenti espliciti al *De gente populi Romani*, mentre in altri dieci casi Varrone è citato senza l'indicazione dell'opera usata come fonte.

<sup>3</sup> Fraccaro 265-267.

<sup>4</sup> Vedi Fraccaro 72-73.

<sup>5</sup> Tac. *hist.* 4.83.1 *origo dei* (sc. *Serapidis*) *nondum nostris auctoribus celebrata*.

<sup>6</sup> Nei commenti alle *Historiae* questo precedente varroniano non viene usualmente rilevato, cfr. Heubner 1976, 184 e Chilver, Townend 1985, 85.

Analizzerò in primo luogo i quattro passi relativi a Iside, presentata come un'antica benefattrice del popolo egizio divinizzata per i suoi meriti.

Fr. 12a Fr.<sup>7</sup>

Nam et Io filia Inachi fuisse perhibetur, quae postea Isis appellata ut magna dea culta est in Aegypto, quamvis alii scribant eam ex Aethiopia in Aegyptum venisse reginam, et quod late iusteque imperaverit eisque multa commoda et litteras instituerit, hunc honorem illi habitum esse divinum, postea quam ibi mortua est, et tantum honorem, ut capitali crimine reus fieret, si quis eam fuisse hominem diceret.

1-2 nam – quamvis *Varroni attribuit Peter* ut – dea *Varroni attribuit Frick*

Infatti si dice che sia stata figlia di Inaco anche Io che poi, con il nome di Iside, fu venerata in Egitto come grande dea, sebbene altri scrivano che era giunta come regina in Egitto dall'Etiopia e che, poiché aveva governato con giustizia su un vasto dominio e aveva introdotto presso di loro molte istituzioni utili, tra cui la scrittura, una volta morta in quella terra, le fu tributato questo onore divino, e fu un onore a tal punto grande che, se qualcuno affermava che era stata un essere mortale, era destinato alla pena capitale.

Fr. 12b Fr.<sup>8</sup>

(Aegyptii) litteras magistra Iside didicerunt[? Non enim parvus auctor est in historia Varro, qui hoc prodidit].

(Gli Egizi) appresero sotto l'insegnamento di Iside la scrittura[? Varrone infatti, che lo ha tramandato, non è una fonte storica di scarso valore].

Fr. 12c Fr.<sup>9</sup>

[Quid autem sapientiae potuit esse in Aegypto, antequam] eis Isis, quam mortuam tamquam magnam deam colendam putarunt, litteras traderet?

[E che sapienza dunque poté esservi in Egitto, prima che] Iside, che ritennero da venerare dopo la morte come una grande dea, insegnasse loro la scrittura?

Fr. 12d Fr.<sup>10</sup>

[Neque enim quisquam dicere audebit mirabilium disciplinarum eos (sc. Aegyptios) peritissimos fuisse, antequam litteras nossent, id est, antequam] Isis eo venisset easque ibi docuisset.

[E difatti nessuno oserà dire che questi (sc. gli Egizi) furono grandissimi esperti di discipline straordinarie, prima di conoscere la scrittura, prima cioè che] Iside fosse giunta là e ve l'avesse insegnata.

<sup>7</sup> Aug. *civ.* 18.3.

<sup>8</sup> Aug. *civ.* 18.40.

<sup>9</sup> Aug. *civ.* 18.37.

<sup>10</sup> Aug. *civ.* 18.39.

Di questi quattro frammenti, l'unico che presenta un'esplicita menzione della fonte utilizzata è il 12b: sulla base di esso possiamo ricavare che Agostino derivava da Varrone la notizia che Iside aveva insegnato la scrittura al popolo egizio. Questo permette di riferire a Varrone anche gli altri tre passi nei quali ricorre parimenti questa notizia.

Il fr. 12a costuisce senz'altro la testimonianza per noi più interessante e completa e su di esso concentrerò quindi la mia analisi. Il riferimento iniziale all'identificazione, molto comune, di Iside con Io, figlia del re argivo Inaco amata da Zeus<sup>11</sup>, non è considerato varroniano né da Frick né da Fraccaro, che ritengono che qui fonte di Agostino sia piuttosto il *Chronicon* di Gerolamo, che attesta questa versione del mito: *chron. a. Abr.* 161 *Inachi filia Io quam Aegypti mutato nomine Isidem colunt*<sup>12</sup>. È certo possibile che Agostino abbia riassunto il testo del *De gente populi Romani* relativo a Io tenendo presente Gerolamo, ma, come nota Fraccaro<sup>13</sup>, si può supporre che anche Varrone, trattando di Inaco, primo re di Argo secondo la cronologia di Castore di Rodi<sup>14</sup>, facesse riferimento alla leggenda dell'identificazione di Io con Iside per smentirla. Secondo Fraccaro, in Varrone questo rifiuto sarebbe stato determinato dal desiderio di non legare le auguste figure di Giove e di Giunone a una storia oltraggiosa, secondo una tendenza all'esegesi razionalista delle vicende divine ostile alle *fabulae* dei poeti che ricorre anche altrove in quest'opera<sup>15</sup>. Data la mancanza di corrispondenze verbali significative tra il passo di Gerolamo e quello di Agostino, non riterrei però affatto esclusa la possibilità che Agostino qui ricavasse la scarna notizia sull'identificazione di Iside con Io proprio dalla sua presunta confutazione nel passo di Varrone che aveva di fronte.

Secondo Fraccaro, l'adozione di un'interpretazione di tipo evemeristico circa l'origine del culto della dea egizia, quale risulta con chiarezza dai frr. 12a e 12c Fr., sarebbe stata appunto contrapposta nel *De gente* al mito che identificava Iside con Io, mito che Varrone respingeva. Per Varrone, Iside sarebbe

<sup>11</sup> Un paragone tra queste due figure dall'iconografia simile si trova già in Erodoto: 2.41 τὸ γὰρ τῆς Ἰσιδος ἄγαλμα ἐὼν γυναικίον βούκερῶν ἐστὶ κατὰ περ Ἑλληνας τὴν Ἰὸν γράφουσι.

<sup>12</sup> Vedi Frick 1886, 14 e Fraccaro 33. Entrambi, sulla base del confronto col fr. 12c Fr., attribuiscono però a Varrone l'espressione *ut magna dea*, assente nel testo di Gerolamo.

<sup>13</sup> Fraccaro 33-34 e 132-135.

<sup>14</sup> Cfr. Castor *FGrH* 250 fr. 4. Sull'opera di Castore di Rodi come fonte della cronologia dei re argivi nel *De gente populi Romani* vedi Fraccaro 129-132.

<sup>15</sup> Cfr. Varro *gente* p. R. 1 frr. 18 Fr. *et tamen Marcus Varro non vult fabulosis adversus deos fidem adhibere figmentis, ne de maiestatis eorum dignitate indignum aliquid sentiat* e 23 Fr. (...) *sed talium deorum cultores illud, quod de rege Cretensium diximus, historicae veritati, hoc autem, quod de Iove poetae cantant, theatra concrepant, populi celebrant, vanitati deputant fabularum, ut esset unde ludi fierent placandis numinibus etiam falsis eorum criminibus*. Su questo approccio di Varrone vedi Fraccaro 242-245. Cfr. anche alcuni celebri passi delle *Antiquitates rerum divinarum* relativi al *mythicon theologiae genus*: cfr. e.g. 1 frr. 7 (...) *in eo* (sc. *mythico theologiae genere*) *sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta* e 11 C. *ea, quae scribunt poetae, minus esse quam populi sequi debeant*.

stata una regina etiope divinizzata dopo la morte per l'attività civilizzatrice svolta nei confronti del popolo egizio. La provenienza etiope della dea (*ex Aethiopia in Aegyptum venisse reginam*), che ci è attestata solo da Varrone, si può spiegare, come nota ancora Fraccaro, con il fatto che in ambito greco era diffusa l'(erronea) tradizione di una derivazione della civiltà egizia da quella etiope<sup>16</sup>. Un riferimento all'Etiopia come terra-madre del culto isiaco ricorre anche in un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio in cui Iside, manifestandosi al protagonista Lucio, afferma che l'Etiopia, appunto, e l'Egitto sono i luoghi in cui essa è venerata con il suo vero nome di "Iside regina"<sup>17</sup>.

Al contrario, risultano ben attestati in fonti diverse i meriti ascritti alla dea ai fr. 12a-d Fr. A questo proposito può essere utile stabilire un parallelo con le cosiddette aretalogie di Iside: si tratta di testi epigrafici di ambito greco e di epoca ellenistica nei quali la dea, esprimendosi alla prima persona, enumera i propri meriti. Conserviamo diverse versioni di questo tipo di iscrizioni di carattere propagandistico, tutte molto simili tra loro, tanto che è stata supposta l'esistenza di un modello di aretalogia isiaca in circolazione nel mondo greco tra il III sec. a.C. e il III sec. d.C.<sup>18</sup> Nella versione più completa a noi nota, risalente al I sec. a.C. e rinvenuta a Cuma in Eolide, ma che si pretende copia di un originale memfitico del III sec. a.C.<sup>19</sup>, la prima ἀρητή rivendicata da Iside concerne proprio la scrittura, di cui essa si proclama l'inventrice insieme a Hermes (l. 3c γράμματα εὔρον μετὰ Ἑρμοῦ)<sup>20</sup>. Segue una lunga e variegata lista di benemerienze che Iside riferisce alla propria azione e che spaziano dal campo della legislazione (l. 4 ἐγὼ νόμος ἀνθρώποις ἐθέμην; l. 52 ἐγὼ εἰμι ἡ Θεσμοφόρος καλουμένη) a quello religioso (l. 22 ἐγὼ μῆσεις ἀνθρώποις ἐπέδε[ι]ξα; l. 23 ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα; l. 24 ἐγὼ τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην), politico (l. 25. ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα) e sociale (l. 15 ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὔρον; l. 17 ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγον; l. 21 ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα).

Da diverse allusioni presenti nel I libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, dove viene anche riportata in forma condensata un'aretalogia che presenta forti elementi di somiglianza con le versioni epigrafiche note<sup>21</sup>, vediamo come questo tipo di testi abbia influenzato anche opere di carattere

<sup>16</sup> Cfr. Fraccaro 134 che cita a questo proposito D.S. 1.50.1-2.

<sup>17</sup> Cfr. Apul. *met.* 11.5. Per un commento a questo passo rimando a Griffiths 1975, 155-157 e GCA 2015, 165-166.

<sup>18</sup> Derivo queste considerazioni di carattere generale sulle aretalogie di Iside da Bricault 2013, 75-80, al quale rimando per eventuali approfondimenti bibliografici.

<sup>19</sup> RICIS 302/0204, vedi Dunand 1973, 116-117; Bricault 2005, 2, 422-425 e 2013, 72-77.

<sup>20</sup> Come ben lo sottolinea Bricault 2013, 76, le aretalogie erano testi chiaramente concepiti per avere una diffusione nel mondo greco e combinavano a un forte substrato egiziano elementi propri del mondo ellenistico: in questo senso si può interpretare l'associazione di Iside a Hermes in riferimento all'invenzione della scrittura.

<sup>21</sup> Cfr. D.S. 1.27.4.

storico<sup>22</sup>. Riterrei quindi possibile che il materiale aretalogico greco su Iside, filtrato probabilmente attraverso fonti storico-etnografiche, sia alla base del riferimento varroniano ai *commoda* e alle *litterae* che Iside, come regina benefattrice, avrebbe introdotto in Egitto.

La tradizione che vedeva in Iside una regina, in quanto sposa di Osiride, primo re d'Egitto, è di origine egiziana: pur essendo già attestata in età faraonica, sembra aver avuto una particolare diffusione in epoca tolemaica<sup>23</sup>. Gli appellativi egizi tipici di Iside sono “sovrana” e “signora”. Nel mondo greco la sua regalità è sottolineata in particolar modo nelle aretalogie, dove essa è definita con formule quali *τύραννος πάσης χώρας*<sup>24</sup>, *Αιγύπτου βασιλεία*<sup>25</sup>, *γαίης πάσης και πόντου δια ἄνασσα*<sup>26</sup>. Nelle epigrafi latine di epoca imperiale molto frequenti sono gli epiteti *domina* e *regina*<sup>27</sup>.

Il mito che vedeva nella coppia formata da Iside e Osiride i primi re d'Egitto, ben noto nel mondo greco-romano anche attraverso i loro epiteti culturali, e la leggenda relativa all'uccisione a tradimento di Osiride sembrerebbero esser stati utilizzati in epoca ellenistica a conferma della fondatezza delle teorie evemeristiche. Si può vedere un riflesso di ciò ancora nel I libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo che presenta una lunga rievocazione delle benemeritenze acquisite da Iside e Osiride durante il loro regno sul popolo egizio<sup>28</sup>, benemeritenze grazie alle quali avrebbero ottenuto, al momento della morte, onori divini: cfr. e.g. 1.13.1 *ἄλλους δ' ἐκ τούτων* (sc. θεῶν) *ἐπιγείους γενέσθαι φασίν* (sc. οἱ Αἰγύπτιοι), *ὑπάρξαντας μὲν θνητούς, διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τετευχότας τῆς ἀθανασίας, ὧν ἐνίουσ καὶ βασιλεῖς γεγονέναι κατὰ τὴν Αἴγυπτον*<sup>29</sup>. Dal canto suo Plutarco, in un passaggio del *De Iside et Osiride*, dopo aver narrato il mito della morte di Osiride e aver fatto riferimento alla sua sepoltura, denuncia il pericolo di una lettura semplicistica ed empia di questi dati, che potrebbe portare a interpretarli come un avvallo appunto “alle mistificazioni di Evemero di Messene”, *τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου φενακισμοῖς*<sup>30</sup>.

Nel mondo romano la regalità di Iside viene più volte sottolineata, ma non la sua origine umana. Così, ad esempio, in un passo del commento del Servio

<sup>22</sup> Cfr. e.g. D.S. 1.13.5, 14.1, 14.3, 15.5, 27.3-6. Diodoro Siculo distribuisce però equamente le benemeritenze tra Iside e il suo sposo Osiride.

<sup>23</sup> Vedi a questo proposito Malaise 1986, 29, da cui dipendo anche per le successive considerazioni sulla diffusione degli epiteti relativi alla regalità di Iside nel mondo greco-romano.

<sup>24</sup> *RICIS* 302/0204, l. 3a.

<sup>25</sup> *RICIS* 202/1801, l. 1.

<sup>26</sup> *RICIS* 308/0302, l. 10. Questa definizione di Iside si trova in un'iscrizione di elogio nei confronti di Anubis.

<sup>27</sup> Per le occorrenze di questi appellativi di Iside nelle epigrafi latine vedi Bricault 2005, 773-774.

<sup>28</sup> D.S. 1.13-29.

<sup>29</sup> Cfr. anche D.S. 1.17.2 e 1.20.6 (in riferimento a Osiride) e 1.22.2 (in riferimento a Iside).

<sup>30</sup> Plu. *Isis* 20-23 *Mor.* 358e-360a.

Danielino al libro VIII dell'*Eneide*, viene indicata la natura insieme divina e regale degli dei egizi: 8.696 *hanc Isim et alios deos ideo Aegyptii colunt, quia deos reges habuisse dicuntur*<sup>31</sup>. Yves Lehmann<sup>32</sup> ha suggerito che Varrone possa aver derivato l'interpretazione della divinità di Iside da lui proposta nel *De gente* dall'*Euhemerus* di Ennio, opera della quale conserviamo solo qualche raro frammento, in cui non si fa però mai menzione degli dei egizi.

Nella parte finale del fr. 12a, la filantropia di Iside sembrerebbe in contrasto con il clima di terrore connesso agli onori divini ad essa tributati: alla fine del passo la sua divinizzazione appare infatti associata a una ferrea determinazione a cancellare la sua vera identità, con tanto di pena di morte per i trasgressori. Come sembrerebbe indicare il fr. 14 Fr., che analizzo qui di seguito, l'elemento di segreto legato all'origine umana di Iside era probabilmente messo in relazione, da Varrone, con il *signum Harpocraticum*, di cui ho in parte già trattato nel capitolo precedente<sup>33</sup>.

\*

Doveva a sua volta appartenere al I libro del *De gente populi Romani*, e alla sezione relativa alla genealogia dei re argivi, anche un passo connesso all'altra maggiore divinità egizia del mondo greco-romano: Serapide.

Fr. 14 Fr.<sup>34</sup>

His temporibus rex Argivorum Apis navibus transvectus in Aegyptum, cum ibi mortuus fuisset, factus est Serapis omnium maximus Aegyptorum deus. Nominis autem eius, cur non Apis etiam post mortem, sed Serapis appellatus sit, facillimam rationem [Varro reddidit]. Quia enim arca, in qua mortuus ponitur, quod omnes iam sarcophagum vocant, σορός dicitur Graece, et ibi eum venerari sepultum coeperant, priusquam templum eius esset exstructum: velut 'soros' et 'Apis' Sorapis primo, deinde una littera, ut fieri adsolet, commutata Serapis dictus est. Et constitutum est etiam de illo, ut, quisquis eum hominem fuisse dixisset, capitalem penderet poenam. Et quoniam fere in omnibus templis, ubi colebantur Isis et Serapis, erat etiam simulacrum, quod digito labiis inpresso admonere videretur, ut silentium fieret, hoc significare [idem Varro existimat], ut homines eos fuisse taceretur. Ille autem bos, quem [mirabili vanitate decepta] Aegyptus in eius honorem deliciis affluentibus alebat, quoniam eum sine sarcophago vivum venerabantur, Apis, non Serapis vocabatur. Quo bove mortuo quoniam quaerebatur et reperiebatur vitulus coloris eiusdem, hoc est albis quibusdam maculis similiter insignitus, mirum quiddam et divinitus sibi procuratum esse credebant.

1-2 his – deus Varroni attribuit Kettner cum – fuisset et omnium – deus Varroni attribuit Frick

<sup>31</sup> Ma cfr. anche Stat. *silv.* 3.2.102; Tac. *hist.* 5.2.2; Apul. *met.* 11.5 e 26.

<sup>32</sup> Lehmann 1997, 257.

<sup>33</sup> Vedi supra pp. 190-192.

<sup>34</sup> Aug. *civ.* 18.5.

In questo periodo Apis, re degli Argivi, trasferitosi per nave in Egitto, essendovi morto, divenne Serapide, il più importante tra tutti gli dei egizi. [Varrone ha dato] poi una spiegazione molto semplice del suo nome, del perché cioè dopo la morte non sia più stato chiamato Apis, ma Serapide. Perché la cassa in cui si depone il defunto, e che tutti chiamano ormai sarcofago, è detta σορός in greco, e là avevano iniziato a venerarlo, una volta sepolto, prima che fosse costruito un tempio in suo onore: siccome i due termini erano “soros” e “Apis”, fu detto dapprima Sorapis e poi, con il cambiamento di una lettera, fenomeno che si verifica spesso, Serapis. Anche in relazione a lui fu stabilito che chiunque avesse detto che si era trattato di un uomo, subisse la pena capitale. E poiché in quasi tutti i templi nei quali erano venerati Iside e Serapide vi era anche una statua che, con il dito premuto sulle labbra, sembrava esortare al silenzio, [lo stesso Varrone ritiene] che volesse dire che si doveva tacere che erano stati di condizione umana. Quel bue invece, che l’Egitto [ingannato da un’incredibile menzogna] nutriva in suo onore con sovrabbondanti delizie, dal momento che era venerato vivo, senza sarcofago, era chiamato Apis, non Serapis. Alla morte di questo bue, dopo che era stato cercato e trovato un vitello dello stesso colore, contraddistinto cioè a sua volta da alcune macchie bianche, credevano che fosse stato offerto loro qualcosa di miracoloso e divino.

In questo passo il riferimento a Varrone è esplicito (e ripetuto) e poiché qui, come al fr. 12a, viene menzionata non solo la natura umana di Iside e Serapide, ma anche la pena di morte destinata a chi rivelasse la loro origine, e poiché, inoltre, al fr. 14 Fr. viene detto che anche a proposito di Serapide vige il medesimo divieto (*constitutum est etiam de illo*), sembra molto verisimile che i due passaggi fossero tra loro collegati. Questo conferma l’opportunità di attribuire a Varrone il fr. 12a che costituirebbe quindi il precedente del fr. 14 Fr.

Nel I libro del *De gente populi Romani* sarebbe stata dunque sottolineata l’origine umana non solo di Iside, ma anche di Serapide: questi sarebbe stato un re argivo di nome Apis che, trasferitosi in Egitto, dopo la morte sarebbe stato divinizzato (non sappiamo per quali meriti) con il nome di Serapide. Secondo la genealogia dei re argivi stabilita da Castore di Rodi<sup>35</sup>, si sarebbe trattato del terzo re della città.

Frick, seguito da Fraccaro, non considera varroniana la prima parte del frammento, ritenendola derivata, come l’inizio del fr. 12a, dal *Chronicon* di Gerolamo<sup>36</sup>: *chron. a. Abr. 271 aiunt hunc Apim esse Serapim. Siquidem cum fratrem Aegialeum regem praefecisset Achaiae, ipse cum populo ad Aegyptum navigavit*. Anche in questo caso la vicinanza tra i testi di Gerolamo e di Agostino non mi sembra però tale da giustificare una diretta dipendenza di

<sup>35</sup> Vedi Castor *FGrH* 250 fr. 3.

<sup>36</sup> Cfr. Frick 1886, 15-16 e Fraccaro 35-36. Entrambi attribuiscono però comunque a Varrone le espressioni *cum ibi mortuus fuisset* e *omnium maximus Aegyptorum deus* che non ricorrono in Gerolamo. *Contra* Kettner 66-67 e Peter 1883, 231, che riferiscono tutto il frammento a Varrone.

quest'ultimo dal *Chronicon* piuttosto che dal *De gente*, tanto più se si considera, con Fraccaro, che Varrone sia stato fonte anche di Gerolamo<sup>37</sup>. La formulazione agostiniana risulta di fatto molto ellittica, anche più di quanto non lo sia il testo di Gerolamo, che accenna alle circostanze che avrebbero indotto il re Apis a lasciare la Grecia insieme al suo popolo. Inoltre, anche se in Agostino non viene fatto riferimento alcuno ai motivi della sua divinizzazione *post mortem*, il parallelo con il fr. 12a Fr. mi sembrerebbe suggerire che anche in relazione ad Apis Varrone dovesse far cenno alle benemerienze che gli avevano guadagnato onori divini. A mio avviso quindi per questo frammento, come per il fr. 12a, si può supporre che Agostino si sia basato, per tutto il passo, sul testo varroniano, riassumendolo però e tagliandolo (soprattutto nella prima parte) in modo anche significativo.

Un elemento che doveva avere un particolare rilievo nell'esposizione varroniana, e che possiamo ritenere riportato in modo sostanzialmente fedele da Agostino, riguarda l'etimologia del nome Serapide, considerato come un composto dei termini *σορός*, "bara", e *Apis*, perché appena morto il re Apis avrebbe iniziato a essere venerato nella bara in cui era stato deposto. Dalla forma originaria *Sorapis* l'evoluzione linguistica avrebbe poi dato *Serapis*. Si tratta chiaramente di una paretimologia, ma ancor oggi l'origine di questo nome è controversa<sup>38</sup>.

Come nota Fraccaro<sup>39</sup>, il fr. 14 Fr. può essere messo a confronto con due testi greci: un passo di Apollodoro, in cui ritroviamo l'interpretazione di Serapide come divinizzazione del re greco Apis dopo la morte<sup>40</sup>, e un passo degli *Stromata* di Clemente Alessandrino. Quest'ultimo attribuisce ad Aristeo di Argo<sup>41</sup> (III sec. a.C.) l'identificazione del re Apis di Argo con il dio egizio Serapide e, contro quest'interpretazione evemeristica, cita poi l'etimologia del nome di Serapide proposta da Ninfodoro di Siracusa (IV sec. a.C.), che considerava Serapide come il nome del toro Apis morto e venerato dentro

<sup>37</sup> Cfr. Fraccaro 36 e 137 n. 7 "Agostino narra ciò in principio del c. 5 contaminando, come abbiamo veduto, Ieronimo e Varrone: ma ciò che è in Agostino derivato da Ieronimo, doveva essere detto anche da Varrone".

<sup>38</sup> Attualmente gode di una certa fortuna l'interpretazione del nome di Serapide come un composto dei nomi Osiride e Apis: Serapide sarebbe stato il nome assunto dal toro Apis dopo la morte, una volta divenuto "un Osiride". Anche nel *De Iside et Osiride* plutarcheo questa è presentata come l'etimologia usualmente proposta dai sacerdoti egizi: 29 *Mor.* 362c-d *οι δε πλειστοι των ιερεων εις ταυτο φασι τον Οσιριν συμπελεχθαι και τον Απιν, εξηγουμενοι και διδασκοντες ημας, ως εμμορφον εικονα χρη νομιζειν της Οσιριδος ψυχης τον Απιν.* Cfr. Clerc, Leclant, in *LIMC*, s.v. *Sarapis*, 7.1 (1994), 666 e Borgeaud, Volokhine 2000, 71-72. Una presa di posizione contraria a questa interpretazione si ha in una delle più recenti messe a punto sulla questione: Devauchelle 2012; così anche Bommas 2012, 422.

<sup>39</sup> Fraccaro 139-141.

<sup>40</sup> Apollod. 2.1.1.

<sup>41</sup> A proposito di questa figura vedi Stambaugh 1967, 70-72 e Mora 1990, 99.

una bara, σορός<sup>42</sup>. Secondo Fabio Mora<sup>43</sup>, Varrone nel fr. 14 Fr. avrebbe combinato queste due distinte tradizioni riportate da Clemente Alessandrino. Penso però che si debba supporre piuttosto l'esistenza di una tappa intermedia, una fonte ellenistica che avrebbe utilizzato la paretimologia del nome di Serapide a supporto dell'interpretazione evemeristica di questa figura. Questo mi sembrerebbe infatti suggerito da un passaggio del *De Iside et Osiride* di Plutarco in cui, tra le varie proposte di etimo del termine Serapide, il rimando a σορός e Apis è considerato come una delle varianti più assurde, perché visibilmente connessa, agli occhi di Plutarco, a una negazione della natura divina di questa figura: 29 *Mor.* 362c πολλῶ δ' ἀποπώτερα τὰ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν Ἄπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι. L'enfasi sprezzante dell'accenno di Plutarco, pur nella sua brevità, mi sembrerebbe testimoniare che doveva trattarsi di un'interpretazione di una certa diffusione e fortuna anche in ambito greco: per questo motivo la sua genesi è difficilmente riferibile, io credo, a Varrone stesso.

Abbiamo visto che nel seguito del frammento, anche in relazione a Serapide, come già in riferimento a Iside, viene detto che era proibita, dietro minaccia di pena capitale, la rivelazione della sua originaria natura umana. A conferma di questo divieto viene menzionata la statua di Arpocrate, che sappiamo spesso associata a quelle di Iside e Serapide, e usualmente rappresentata con un dito accostato alle labbra, in un gesto interpretato, nel mondo sia greco che romano, come un invito alla discrezione. Qui il gesto del silenzio appare teso a far dimenticare l'origine umana dei più grandi dei del pantheon egizio, sentita evidentemente come riduttiva della loro magnificenza divina.

Nel passo del *De lingua Latina* che abbiamo esaminato in precedenza<sup>44</sup>, veniva proposta una spiegazione diversa del *signum Harpocraticum*, legata a un'idea di segreto mistico relativa all'esegesi allegorica di questa coppia divina come figura della coppia Cielo - Terra. La differenza non è però solo nell'oggetto della discrezione, ma anche, per così dire, nelle conseguenze legate a una possibile infrazione dell'ordine di tacere. Se infatti nel *De lingua Latina* l'allusione ad Arpocrate e alla sua vigilanza si presenta come un'espressione formulare di cautela volta a connotare di un'aura mistica il riferimento alla religione egizia, suggerendo, peraltro in tono semiserio, che anche Varrone stesso, in quanto ne sta parlando ai suoi lettori romani, si sta

<sup>42</sup> Clem. Al. *Strom.* 1.21.106-107 Ἄπις τε ὁ Ἄργου βασιλεὺς Μέμφιν οἰκίζει, ὡς φησιν Ἀρίστιππος ἐν πρώτῃ Ἀρκαδικῶν. Τοῦτον δὲ Ἀριστέας ὁ Ἀργεῖος ἐπονομασθήναι φησι Σάραπιν καὶ τοῦτον εἶναι ὃν Αἰγύπτιοι σέβουσιν, Νυμφόδορος δὲ ὁ Ἀμφιπολίτης ἐν τρίτῳ Νομίμων Ἀσίας τὸν Ἄπιν τὸν ταῦρον τελευτήσαντα καὶ ταριχευθέντα εἰς σορὸν ἀποτεθεῖσθαι ἐν τῷ ναῶ τοῦ τιμωμένου δαίμονος, κἀνεῦθεν Σοράπιν κληθῆναι καὶ Σάραπιν συνηθεῖα τινὶ τῶν ἐγχωρίων ὕστερον. Ἄπις δὲ τρίτος ἐστὶν ἀπὸ Ἰνάχου.

<sup>43</sup> Mora 1990, 99.

<sup>44</sup> Varro *ling.* 5.57, vedi supra p. 187.

esponendo al rischio, nel *De gente populi Romani* la notizia appare circoscritta a una ben precisa norma applicata in Egitto e, al di là della sua effettiva autenticità, ha il carattere di una concreta informazione storica.

L'esegesi del *signum Harpocraticum* qui proposta da Varrone non ricorre in altre fonti a noi note e sembrerebbe gettare una luce ambigua sul culto dei due principali dei egizi, instaurato in un clima di terrore ben lontano dall'evergetismo che aveva meritato a Iside, e probabilmente anche ad Apis/Serapide, l'onore della divinizzazione. Questa lettura del gesto arpocratico, pur strettamente dipendente da un'interpretazione evemeristica delle due divinità, potrebbe esser stata originariamente favorita da alcuni tabù propri del culto egizio e connessi al tema dell'uccisione di Osiride e della sua tomba. Come nota Laurent Coulon<sup>45</sup> in uno studio sulla figura di Osiride nell'opera di Erodoto, quest'ultimo, nel rifiutarsi esplicitamente di menzionare il dio in contesti relativi alla sua sepoltura<sup>46</sup>, e a feste legate al lutto per la sua morte<sup>47</sup>, sembra adeguarsi a un divieto proprio della religione egizia. Anche Diodoro Siculo accenna al segreto che avrebbe a lungo avvolto la morte di Osiride: 1.21.1 τῶν δ' ἱερέων περὶ τῆς Ὀσίριδος τελευτῆς ἐξ ἀρχαίων ἐν ἀπορρήτοις παρειληφότων, τῷ χρόνῳ ποτὲ συνέβη διὰ τινῶν εἰς τοὺς πολλοὺς ἐξενεχθῆναι τὸ σιωπώμενον<sup>48</sup>. Ma se in ambito egizio le ragioni del tabù relativo all'evocazione della morte di Osiride sembrano da mettere in relazione con il potere magico connesso alla parola e alla scrittura<sup>49</sup>, questa reticenza potrebbe essere stata successivamente interpretata come legata piuttosto al paradosso di una "divinità mortale".

Nella parte finale del frammento viene menzionata anche la figura divina del toro Apis, il cui nome è ricondotto a quello del re argivo in onore del quale questi sarebbe stato pasciuto. Apis, propriamente immagine vivente del dio dinastico Ptah, viene interpretato in termini simili anche da Diodoro Siculo, che lo rappresenta come un animale consacrato a Osiride, e non come una vera e propria manifestazione vivente della divinità, anche se accenna comunque al fatto che in Egitto era venerato come un dio: 1.21.10 (λέγεται) τοὺς δὲ ταύρους τοὺς ἱερούς, τὸν τε ὀνομαζόμενον Ἄπιν καὶ τὸν Μνεῦιν, Ὀσίριδι καθιερωθῆναι, καὶ τούτους σέβεσθαι καθάπερ θεοῦς κοινῇ καταδειχθῆναι πᾶσιν Αἰγυπτίοις. L'interpretazione del toro Apis come animale oggetto di un culto particolare in virtù della sua consacrazione a Serapide (o a Osiride) potrebbe connettersi a un certo imbarazzo, comune

<sup>45</sup> Coulon 2013, 173-177.

<sup>46</sup> Cfr. Hdt. 2.86 e 170.

<sup>47</sup> Cfr. Hdt. 2.61 e 132.

<sup>48</sup> Cfr. anche D.S. 1.27.6.

<sup>49</sup> Vedi Coulon 2013, 175 "les prêtres égyptiens se refusent, par croyance à l'efficacité magique du verbe et de l'écriture, à relater un fait qu'ils risqueraient de faire se reproduire par sa simple énonciation."

al mondo greco e romano<sup>50</sup>, nei confronti del teriomorfismo proprio della religione egizia. A conferma di questo, e di un'origine probabilmente greca dell'interpretazione di Apis come animale sacro a Serapide/Osiride si può citare un passo del *De Iside et Osiride* di Plutarco. In riferimento all'associazione talora stabilita tra Osiride e il toro Apis, viene infatti detto che, se si considera Apis come animale che è oggetto di culto in quanto consacrato a Osiride, si può avere una chiave d'interpretazione (accettabile) anche per il culto degli altri animali venerati in Egitto: 73 *Mor.* 380e ὁ γὰρ Ἄπις δοκεῖ μετ' ὀλίγων ἄλλων ἱερὸς εἶναι τοῦ Ὀσίριδος (...). κὰν ἀληθῆς ὁ λόγος οὗτος ἦ, σημαίνειν ἡγοῦμαι τὸ ζητούμενον ἐπὶ τῶν ὁμολογουμένων καὶ κοινὰς ἐχόντων τὰς τιμάς, οἷόν ἐστιν ἴβις καὶ ἰέραξ καὶ κυνοκέφαλος, αὐτὸς τ' ὁ Ἄπις.

\*

Dopo aver analizzato singolarmente i due gruppi di frammenti relativi alla rappresentazione di Iside e Serapide nel *De gente populi Romani*, è possibile fare alcune considerazioni di carattere generale sul ruolo che queste divinità egizie potevano rivestire in un'opera erudita che si proponeva di definire, come nota Servio, *quid a quaque (Romani) traxerint gente per imitationem*<sup>51</sup>.

Fraccaro ha proposto di mettere in relazione il rilievo attribuito a queste due divinità all'interno della protostoria greca con l'importanza che esse avevano acquisito nella Roma dell'ultima età repubblicana, e che poteva spingere a interrogarsi sulla loro natura<sup>52</sup>. La particolare cronologia di quest'opera permette di avanzare però anche una diversa ipotesi interpretativa.

La datazione del *De gente* si ricava con una certa sicurezza da un passo di Arnobio che nota come nel I libro Varrone stabilisse una distanza cronologica inferiore a duemila anni tra il diluvio di Deucalione e il consolato di Irzio e Pansa: *Arnob. nat.* 5.8 *Varro ille Romanus (...) in librorum quattuor primo quos de gente conscriptos Romani populi dereliquit curiosis computationibus edocet, ab diluvii tempore (...) ad usque Hirti consulatum et Pansae annorum esse milia nondum duo.* Lo specifico riferimento al 43 a.C., anno del consolato di Irzio e Pansa, è generalmente spiegato con il fatto che questa doveva essere la data d'inizio di composizione dell'opera, pubblicata probabilmente non molto dopo<sup>53</sup>. Come è stato sottolineato da Lily Ross Taylor<sup>54</sup>, il 43 a.C.

<sup>50</sup> Un celebre esempio di sprezzante condanna del teriomorfismo egizio in ambito romano è il rifiuto da parte di Ottaviano, dopo la vittoria su Antonio e Cleopatra, di render visita al sacro toro Apis, su pretesto che "era solito prosternarsi davanti agli dei, ma non davanti a un toro", cfr. D.C. 51.16.5 οὐδὲ τῷ Ἄπιδι ἐντυχεῖν ἠθέλησε, λέγων θεοὺς ἀλλ' οὐχὶ βούς προσκυνεῖν εἰθίσθαι.

<sup>51</sup> Serv. *Aen.* 7.176.

<sup>52</sup> Cfr. Fraccaro 34 e n. 1.

<sup>53</sup> Vedi a questo proposito Frick 1886, 5 n. 2; Peter 1906, XXXIII (che considera l'opera pubblicata prima delle proscrizioni del 43 a.C. nelle quali anche Varrone fu coinvolto); Fraccaro 77; Taylor 1934, 221; Horsfall 1972, 125 e Cardauns 2001, 61.

<sup>54</sup> Taylor 1934. L'ipotesi della studiosa è stata ripresa e sviluppata da Horsfall 1972, 124-125.

fu non solo l'anno di nascita del secondo triumvirato, ma anche l'anno della divinizzazione di Cesare (ratificata dal senato in novembre). Il rilievo quindi che sembrerebbe esser stato dato nel *De gente*<sup>55</sup> al tema della divinizzazione di regnanti che erano stati benefattori dei loro popoli, tema che, oltre ai passi che abbiamo analizzato, ricorre in altri dodici frammenti<sup>56</sup>, potrebbe essere interpretato in relazione al dibattito sull'apoteosi di Cesare che deve avere avuto un grande rilievo a Roma nel periodo di composizione di quest'opera. In modo a mio avviso opportuno, Taylor propone di interpretare come una presa di posizione a favore di Ottaviano, interessato alla divinizzazione di Cesare che lo avrebbe reso *divi filius*, il fatto che Varrone abbia incluso nel novero dei debiti culturali contratti dal popolo romano anche la pratica dell'apoteosi di personaggi illustri<sup>57</sup>, ben attestata nel mondo greco, e che Roma aveva conosciuto già tre volte nella sua storia: con Enea (fr. 30 Fr.), con Aventino (fr. 31b Fr.) e con Romolo (fr. 31c Fr.). Secondo la studiosa, la trattazione di questo tema nel *De gente* poteva offrire insieme una giustificazione storico-culturale alle pretese di Ottaviano e una risposta alle possibili argomentazioni della fazione avversa, che sottolineava probabilmente l'estraneità del *mos maiorum* alla pratica dell'apoteosi: cfr. Cic. *Phil.* 1.13 *an me censetis, patres conscripti, quod vos inviti secuti estis, decreturum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur, ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur, ut decernerentur supplicationes mortuo?*<sup>58</sup>.

Non concordo invece con Thomas Baier, che ritiene che Varrone nel *De gente* presentasse la divinizzazione come una pratica condannabile, di importazione orientale<sup>59</sup>. A supporto della sua tesi lo studioso cita innanzitutto il fr. 14 Fr., relativo all'apoteosi di Serapide, che illustrerebbe al meglio, secondo il suo parere, il carattere polemico dell'evemerismo di Varrone, dal momento che difficilmente un esempio derivato dal mondo egizio avrebbe potuto avere una valenza positiva nella sua opera. Evidentemente i frammenti su Iside e Serapide si possono ascrivere alla lista dei passi relativi ai sovrani evergeti divinizzati dopo la morte ma, come dirò anche più oltre, non

<sup>55</sup> Soprattutto nei frammenti a noi conservanti da Agostino, cfr. Taylor 1934, 222.

<sup>56</sup> Cfr. Varro *gen. p. R.* 1 fr. 9, 10b, 13, 15, 16 Fr.; 2 fr. 22, 27 Fr.; 3 fr. 29, 30, 31a-c Fr.

<sup>57</sup> Come sottolinea Rawson 1985, 245, questa doveva essere verisimilmente una delle finalità che l'opera si proponeva, anche se certo non l'unica e forse neppure la principale.

<sup>58</sup> Vedi Taylor 1934, 225 "the *De gente* provided the precedents in the Roman past which Cicero had failed to find. Coming from Varro, (...) they would have had great weight." La studiosa cita come possibili fonti di Varrone a questo proposito la letteratura di propaganda greca di epoca ellenistica, da Leone di Pella a Evemero, che aveva fornito dei precedenti alle pretese di divinizzazione dei sovrani dei regni ellenistici. Mi chiedo però se non si possa ipotizzare anche un precedente romano, identificabile nell'*Eubemerus* di Ennio, scritto forse per giustificare la (eventuale) legittimità del culto *post mortem* di Scipione l'Africano, protettore del poeta.

<sup>59</sup> Cfr. Baier 1999 "from the context of the *De gente populi Romani* we may infer that the conservative Varro also regarded deification of human beings with reservation, as something foreign and un-Roman" (p. 366).

ritengo che vi siano elementi che possano portare a concludere che questi due *exempla* dovessero senz'altro avere un valore negativo nel *De gente*. Più diffusamente Baier analizza poi i precedenti romani di divinizzazione di re, mettendo in rilievo quelle che egli interpreta come spie di un atteggiamento critico di Varrone nei confronti di questa pratica. In relazione all'apoteosi di Enea, descritta al fr. 30 Fr., *sed Aenean, quoniam iam quando mortuus est non comparuit, deum sibi fecerunt Latini*, lo studioso nota come il resoconto varroniano, "sober and unemotional", avrebbe presentato la divinizzazione più come una credenza che come un dato di fatto<sup>60</sup>. Un giudizio simile è espresso anche in riferimento all'apoteosi di Aventino, che Varrone, secondo lo studioso, avrebbe considerato come una forma di superstizione<sup>61</sup>: fr. 31b Fr. *Aventinus autem (...), cum esset prostratus in bello et sepultus in eo monte, qui etiam nunc eius nomine nuncupatur, deorum [talium, quales sibi faciebant] numero est additus*. La lettura di quest'ultimo passo proposta da Baier sembrerebbe però risentire della sua attribuzione a Varrone delle parole *talium, quales sibi faciebant*, da considerarsi invece verisimilmente come un intervento (polemico) di Agostino<sup>62</sup>. Infine, per quanto riguarda la divinizzazione di Romolo, figura centrale della propaganda cesariana, nonostante la brevità del riferimento tradito, (fr. 31c Fr.) *post hunc* (sc. *Aventinum*) *non est deus factus in Latio nisi Romulus conditor Romae*, Baier, sulla base degli esempi precedenti, è portato a concludere che anche in questo caso l'esposizione di Varrone dovesse essere probabilmente "razionale e scettica"<sup>63</sup>.

Non vedrei però nel carattere razionale che sembra effettivamente spesso connotare i frammenti nei quali viene descritta l'apoteosi di mitici benefattori di popoli<sup>64</sup> la spia di un atteggiamento in qualche modo critico da parte di Varrone nei confronti della pratica della divinizzazione. Il fr. 20 C.<sup>65</sup> delle *Antiquitates rerum divinarum* credo possa fornire un'importante chiave interpretativa in questo senso: *utile esse civitatibus [dicit], ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius*. La franchezza quasi violenta di queste parole andrà forse smussata in considerazione del fatto

<sup>60</sup> Baier 1999, 355 "the apotheosis of Aeneas is described rather as a belief of the Latins than as a fact".

<sup>61</sup> Cfr. Baier 1999, 355-356 "the deification of Aventinus is qualified as a more or less superstitious opinion" (p. 355).

<sup>62</sup> Vedi a questo proposito Fraccaro 283, che le espunge.

<sup>63</sup> Baier 1999, 356.

<sup>64</sup> Lo stesso atteggiamento di lucida disillusione circa una reale assunzione in cielo degli uomini divinizzati si ritrova anche in altri frammenti relativi a questo tema, cfr. e.g. fr 13 Fr. *haec in eo* (sc. *Phoroneo*) *nova mirantes rudes adhuc homines morte obita deum esse factum sive opinati sunt sive voluerunt* e fr. 27 Fr. *certe tamen hunc Stercen sive Stercutium merito agriculturae fecerunt deum*.

<sup>65</sup> Varro *div.* 1 fr. 20 C. = Aug. *civ.* 3.4.

che Agostino afferma di aver così reso con parole sue il pensiero di Varrone (*quae Varronis sententia expressa, ut potui, meis verbis*), e nel testo originario delle *Antiquitates divinae* l'apoteosi dei *viri fortes* poteva forse non essere presentata esplicitamente come un deliberato inganno: *etiamsi falsum sit*. In ogni caso, questo frammento mi sembrerebbe suggerire che nelle *Antiquitates divinae* la trattazione del tema della divinizzazione fosse caratterizzata dallo stesso pragmatico razionalismo che sembrerebbe possibile rilevare nei frammenti del *De gente*.

Secondo Baier questo frammento delle *Antiquitates divinae* testimonierebbe dell'interesse "repubblicano" di Varrone nei confronti del popolo romano concepito come un organismo compatto e unitario: "a deification only made sense if it was profitable for the *civitas*"<sup>66</sup>. Nel fr. 20 C. la sottolineatura del potenziale valore civico connesso alla pratica della deificazione è palese, ma questo non esclude, io credo, anche una possibile lettura politica diversa di questo passo. La probabile datazione delle *Antiquitates divinae* al 46 a.C.<sup>67</sup> impone infatti di mettere in rapporto il fr. 20 C. con le contemporanee pretese di divinizzazione di Cesare, dedicatario dell'opera<sup>68</sup>. In questo senso, si potrebbe allora vedere nel fr. 20 C. un'apertura di Varrone nei confronti delle ambizioni politiche di Cesare, ammantata però del nobile richiamo al valore civico intrinseco alla (pur falsa) credenza nella deificazione dei benemeriti della patria<sup>69</sup>. Una posizione simile mi sembra adottata da Cicerone in un'opera più o meno coeva, il *De natura deorum*. In essa infatti l'accademico Cotta, portavoce di Cicerone, appare affermare: *3.50 atque in plerisque civitatibus intellegi potest augendae virtutis gratia, quo libentius rei publicae causa periculum adiret optimus quisque, virorum fortium memoriam honore deorum immortalium consecratam*.

Sulla base di questi confronti non ritengo opportuno cogliere, nel *De gente*, una volontà polemica di Varrone nei confronti della pratica della divinizzazione degli *homines fortes* (ai diversi *viri* è da aggiungere, come abbiamo visto, anche l'esempio di Iside, regina benefattrice). L'elemento che sottolineerei è piuttosto l'evidenza a Roma, negli anni 40, di una riflessione sulla pratica della divinizzazione, determinata probabilmente prima dalle chiare ambizioni in questo senso di Cesare, e poi dal dibattito relativo al riconoscimento della sua apoteosi *post mortem*. Questa riflessione si sarebbe tradotta, nelle *Antiquitates divinae* come nel *De natura deorum*, in una legittimazione

<sup>66</sup> Baier 1999, 361-367 (cit. p. 361).

<sup>67</sup> Vedi supra p. 22 e n. 48.

<sup>68</sup> Per la volontà di Cesare di presentarsi come un nuovo divino Romolo, cfr. e.g. D.C. 43.45.2-3 e Cic. Att. 13.28.3. Vedi anche Burkert 1962.

<sup>69</sup> Non vedrei nel fr. 20 C. una finalità ironica nei confronti di Cesare, come prospettato ipoteticamente da Cardauns 2, 149.

di ordine civico, destinata probabilmente a risultare gradita alla politica cesariana, della prassi della divinizzazione. Qualche anno dopo, i vari esempi di deificazione proposti nel *De gente* avrebbero mirato a offrire una giustificazione storico-antiquaria alla (re-)introduzione a Roma di questa pratica ad opera di Ottaviano.

Tornando al caso specifico di Iside e Serapide, l'interpretazione evemeristica di queste figure, che doveva essersi diffusa in epoca ellenistica, le rendeva particolarmente adatte ad arricchire il numero degli esempi di apoteosi adottati come precedenti rispetto alla divinizzazione di Cesare, estendendo i confini del confronto dalla Grecia all'Egitto. Non credo però che nel *De gente* la sottolineatura dell'originaria natura umana di queste divinità rispondesse meramente al fine di creare due ulteriori precedenti al culto del *divus Iulius*. Se infatti i riferimenti a Iside e a Serapide presenti in quest'opera risultano incontestabilmente lontani dalla critica feroce espressa contro questi dei nelle *Menippeae*, e se appaiono rispecchiare piuttosto il clima di apertura nei confronti delle divinità egizie (e dei *populares* loro sostenitori) tradottosi, proprio nel 43 a.C., in un decreto dei triumviri volto alla costruzione di un tempio in loro onore<sup>70</sup>, si può tuttavia cogliere, io credo, anche in questi passi una velata polemica nei loro confronti (ma non nei confronti della pratica stessa della deificazione!) da parte di Varrone.

Nelle *Antiquitates rerum divinarum* vi è infatti una chiara distinzione tra *dei sempiterni* e uomini divinizzati, suddivisi a loro volta in *dei privati*, oggetto di culto da parte di un singolo popolo, e *dei communes*, riconosciuti come divinità da tutti i popoli: 1 fr. 32 C. *deos alios esse qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortales ex hominibus facti sunt; et de his ipsis alios esse privatos, alios communes; privatos, quos unaquaque gens colit, (...) communes, quos universi, ut Castorem Pollucem Liberum Herculem*. L'adozione, da parte di Varrone, della versione di un'origine umana dei massimi dei d'Egitto mi sembrerebbe allora comportare, in certo modo, un loro ridimensionamento<sup>71</sup>. Pur trattandosi di figure che dovevano essere presentate, almeno nel caso di Iside, come nobili e meritevoli della venerazione di cui erano state fatte oggetto, non risultano infatti ascrivibili al novero degli *dei ab initio certi et sempiterni*, categoria cui appartengono invece tutte le massime divinità del pantheon romano. Secondo la terminologia teologica varroniana, gli dei egizi sarebbero degli *dei privati*, in quanto esseri umani

<sup>70</sup> Vedi supra p. 127 n. 12.

<sup>71</sup> *Contra* Lehmann 1997, 257-258, che, pur sottolineando la carica potenzialmente sovversiva nei confronti dell'autorità divina propria della lettura evemeristica, ritiene che essa non sia qui di fatto sfruttata da Varrone: "en l'appliquant à la genèse des dieux suprêmes de l'Égypte Varron adopte une perspective totalement inversée, puisqu'il se montre, au contraire, très respectueux de leur autorité et de leur rayonnement."

divinizzati e adorati da un singolo popolo, la cui effettiva divinità, come abbiamo visto, sarebbe stata peraltro messa apertamente in dubbio da Varrone nelle stesse *Antiquitates divinae* (fr. 20 C.). Anche l'insistenza sulla minaccia di morte legata alla rivelazione della loro originaria natura umana sembrerebbe gettare di fatto una luce ambigua su Iside e Serapide, e si potrebbe forse interpretare come conferma di una sorta di (legittimo) imbarazzo ad adorare come *principes dei* (cfr. Varro *ling.* 5.57) due semplici esseri umani divinizzati *post mortem*.

## Capitolo 5

### Iside e Serapide nel *De vita sua* Una traccia degli dei egizi nell'autobiografia

Da una breve notizia riportata da Carisio apprendiamo che Iside e Serapide erano menzionati da Varrone anche nell'opera autobiografica *De vita sua*, in tre libri.

Fr. 1 Peter<sup>1</sup>

Nam et Varro de vita sua non tantum 'huius Sarapis' declinavit sed et 'Isis', quod paulo est durius.

et Varro *Fabricius* ut uarro *N*

Infatti anche Varrone nel *De vita sua* non declinò solo “di questo Serapis”, ma anche “di Isis”, cosa un po' più dura.

Il carattere tecnico della notazione di Carisio non offre elementi utili per ricostruire il ruolo attribuito agli dei egizi nel *De vita sua*. L'interesse del grammatico si concentra infatti sulla declinazione dei nomi *Isis* e *Serapis*, appartenenti alla tipologia dei nomi greci in *-is* che normalmente *in genetivo syllaba crescere debent*<sup>2</sup>. Non è però necessario, viene detto, applicare questa norma grammaticale se si tratta di nomi che possono essere declinati in latino come se avessero il tema in vocale e se quest'uso è corroborato da autorevoli scrittori. Il primo esempio che viene offerto è proprio Varrone, che nella sua autobiografia avrebbe declinato *Serapis* e *Isis* come due temi appunto in vocale, e non in consonante.

Si tratta purtroppo dell'unica allusione esplicita al *De vita sua* e il contenuto di quest'opera resta quindi per noi incerto. Generalmente si ritiene però che in essa Varrone ripercorresse le tappe della sua carriera politica, sottolineando probabilmente la sua partecipazione, al fianco di Pompeo, alla guerra contro Sertorio in Spagna e poi a quella contro i pirati, durante la quale era stato insignito di una *corona rostrata* per i suoi meriti come comandante della flotta. Varrone potrebbe essersi proposto anche di chiarire, con quest'opera, il ruolo da lui rivestito durante la guerra civile tra Cesare e Pompeo come partigiano di quest'ultimo, e le ragioni della sua

<sup>1</sup> Char. *gramm.* p. 113.14-16 Barwick. Vedi Peter 1906, 25 e Barwick 1925, 113.

<sup>2</sup> Char. *gramm.* p. 113.10 Barwick.

riconciliazione con Cesare dopo Farsalo<sup>3</sup>.

Anche la datazione di quest'opera è del tutto incerta. È stato ipotizzato che sia stata scritta in risposta al non nobile ritratto di Varrone come legato di Pompeo in Spagna tracciato da Cesare nel *De bello civili*<sup>4</sup>, e dunque successivamente al 46 a.C., data presumibile, ma a sua volta molto incerta, di pubblicazione dell'opera cesariana. L'autobiografia potrebbe però essere stata scritta anche più tardi, negli ultimi anni della vita, dopo il tragico inserimento nelle liste di proscrizione (43 a.C.) e la successiva riabilitazione.

Una datazione di quest'opera agli anni 30 potrebbe essere corroborata dall'ipotesi, avanzata da Dahlmann<sup>5</sup>, che essa fosse dedicata a Lucio Scribonio Libone, pompeiano amico anche di Cicerone<sup>6</sup>, come Varrone incluso nelle proscrizioni del 43 a.C. e ad esse sopravvissuto, e divenuto poi console nel 34 a.C. L'ipotesi di Dahlmann<sup>7</sup> si fonda sulla notizia, che Macrobio (*Sat.* 3.18.13) trovava in Favorino, secondo cui Varrone, nel I libro di una sua opera dedicata a Libone, trattava dell'etimologia del nome *Terentius*. Uno scolio del Servio Danielino informa inoltre che Varrone in una sua opera trattava dell'etimologia del nome *Varro*<sup>8</sup>. Poiché è verosimile che l'etimologia del proprio nome fosse discussa da Varrone nella sua autobiografia (Cichorius<sup>9</sup> cita altri casi di autobiografie in cui era esaminata l'etimologia del nome), e in particolare nella parte iniziale di essa, viene ad avere un ragionevole fondamento l'ipotesi di una identificazione dell'opera dedicata a Libone nel cui primo libro si trattava del nome *Terentius* con il *De vita sua* (che era in tre libri).

Dopo il 34, anno del suo consolato, non abbiamo più notizie di Libone e non possiamo quindi stabilire l'anno della sua morte. Poiché egli era di circa 30 anni più giovane di Varrone, è naturale ritenere che l'opera a lui dedicata appartenga a una fase tarda della vita dell'autore (come appare del resto naturale per un'autobiografia). Si può supporre che l'eventuale dedica a lui dei libri *De vita sua* possa collocarsi nell'anno del suo consolato, o negli anni ad esso successivi (meno probabilmente, credo, negli anni subito precedenti, durante i quali aveva militato contro i triumviri al fianco di Sesto Pompeo)<sup>10</sup>.

Partendo dall'unico dato a noi noto con certezza su quest'opera, il fatto cioè che nel *De vita sua* fossero menzionati Iside e Serapide, Cichorius ipo-

<sup>3</sup> Per un'analisi sintetica ed efficace sul possibile contenuto dei libri *De vita sua* rimando a Dahlmann, in *RE*, s.v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1250-1251 e Tatum 2011, 181-182.

<sup>4</sup> *Caes. civ.* 2.17-20. Cfr. Tatum 2011, 182.

<sup>5</sup> Dahlmann 1948.

<sup>6</sup> Cfr. *Cic. Ac.* 1.3.

<sup>7</sup> Dahlmann 1948, 366-367.

<sup>8</sup> *Serv. auct. Aen.* 11.743 *'dereptumque ab equo dextra complectitur hostem'*: (...) *Varro enim cum de suo cognomine disputaret, ait eum qui primus Varro sit appellatus, in Illyrico hostem, Varronem nomine, quod rapuerat et ad suos portaverat, ex insigni facto vocabulum meruisse.*

<sup>9</sup> Cichorius 1922, 200.

<sup>10</sup> Cfr. Dahlmann 1948, 368.

tizza che Varrone avesse partecipato attivamente alle azioni sostenute dal senato contro il culto delle divinità egizie negli anni 50 in qualità di *quindecimvir sacris faciundis*, e che per questo motivo avesse menzionato Iside e Serapide nella sua autobiografia<sup>11</sup>. Secondo la sua ricostruzione, sarebbe da attribuire al *De vita sua* anche il frammento 46a-b C., relativo alla repressione del culto capitolino degli dei egizi che Tertulliano deriva da Varrone e che è invece usualmente riferito, come abbiamo visto, alle *Antiquitates rerum divinarum*<sup>12</sup>.

L'ipotesi avanzata da Cichorius sul ruolo giocato da Varrone nella repressione del culto di Iside e Serapide è indubbiamente attendibile, anche se ritengo maggiormente probabile che Tertulliano abbia derivato dalle *Antiquitates divinae*, piuttosto che dal *De vita sua*, il riferimento alla prima cacciata degli dei egizi dal Campidoglio<sup>13</sup>. Del resto, nella sua autobiografia Varrone potrebbe aver riutilizzato materiale di scritti precedenti. Se quest'opera ha poi visto effettivamente la luce nella seconda metà degli anni 30, la particolare situazione politica in cui Varrone avrebbe composto il *De vita sua* potrebbe aver favorito una sua presa di posizione ancora più categoricamente ostile ai culti egizi di quella da lui già espressa nelle *Antiquitates*. Si potrebbe infatti supporre che Varrone vi narrasse le azioni repressive degli anni 50 contro Iside e Serapide con un'enfasi particolare, in accordo con la contemporanea propaganda anti-egiziana di Ottaviano.

Sulla base di queste considerazioni, proporrei di riferire la notazione del Servio Danielino, *Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli*<sup>14</sup>, al *De vita sua* piuttosto che alle *Antiquitates divinae*, alle quali è usualmente attribuita<sup>15</sup>. Come ho notato in precedenza<sup>16</sup>, la prima parte dello scolio

<sup>11</sup> Cfr. Cichorius 1922, 197-200. Vedi a questo proposito anche Dahlmann, in *RE*, s.v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1250.

<sup>12</sup> Cfr. Cichorius 1922, 198. Uno degli argomenti utilizzati dallo studioso per sostenere questa attribuzione è la forma di accusativo *Serapem* presente nella citazione varroniana riportata nell'*Ad nationes* (fr. 46a C.) e che ben si accorderebbe con la flessione di questo nome attestata nel *De vita sua*. Questo argomento non mi sembra però determinante, perché si potrebbe ribattere che Varrone non appare aver considerato *Serapis* come un nome col tema in vocale solo nel *De vita sua*, ma (almeno) anche nelle *Menippeae*: vedi fr. 152 B. *Serapi* e fr. 128 B. *Serapim* (cfr. supra pp. 141 e 155). Per un'analisi del fr. 46a-b C. delle *Antiquitates* vedi supra pp. 177-185.

<sup>13</sup> Per una possibile contestualizzazione del fr. 46a-b C. all'interno del I libro delle *Antiquitates divinae* vedi supra pp. 183-184.

<sup>14</sup> Serv. auct. *Aen.* 8.698.

<sup>15</sup> L'unico studioso, mi sembra, a sollevare dubbi sull'opportunità del riferimento di questa notazione alle *Antiquitates divinae* è Mora 1990, 77 che però non propone un'attribuzione alternativa: "non vi è poi motivo di riferire lo sdegno di Varrone per il culto degli dei alessandrini a Roma di cui parla il Servio Danielino ai fatti del 58 piuttosto che a quelli del 53-50 o del 48 (se esso viene espresso nelle *Antiquitates rerum divinarum* del 47): ma si può anche intenderlo in rapporto alla dedicazione nel 43 a.C. dell'Iseo Campense [in realtà molto probabilmente costruito solo in epoca imperiale, vedi supra p. 127 n. 12] o, meglio ancora, nel clima della propaganda post-aziaca".

<sup>16</sup> Vedi supra p. 185.

serviano fa riferimento al contesto delle ostilità tra Ottaviano e Antonio di cui sarebbero state “vittime” anche le divinità egizie: *et admittebat locus pro laude Augusti aliquid etiam in deos inclementius dici*. Il lapidario riferimento a Varrone che segue avrebbe avuto più senso e forza, io credo, se collocato in un’opera influenzata dal clima politico appena evocato, come doveva essere il *De vita sua*, anche se in essa il “pretesto” per l’attacco agli dei egizi era forse offerto dal racconto di vicende di una ventina di anni prima. Un argomento a favore di questa attribuzione, che propongo *dubitanter*, si potrebbe individuare nell’uso del sintagma *dei Alexandrini* per il quale non ho trovato paralleli e che sembrerebbe caratterizzare politicamente, per così dire, le divinità egizie come alleate di Cleopatra nella guerra tra Alessandria e Roma. Se fosse possibile riferire quest’espressione a Varrone, vi si potrebbe vedere un riflesso forse della propaganda politica di Ottaviano volta a demonizzare, insieme con Cleopatra, anche gli dei della sua Alessandria. A favore della genuinità varroniana del sintagma, è possibile citare un passo della Suda nel quale viene attribuita a Varrone una specifica menzione della città di Alessandria come luogo di origine della “peste egizia” che aveva invaso Roma. Il lemma “ἐγκατέσκηψαν”, “irrupero, si avventarono”, è infatti glossato: “i mali egizi di Alessandria si avventarono anche su Roma”, e queste parole sono attribuite a Varrone: Suda, s.v. ἐγκατέσκηψαν, 2, p. 193.15 Adler (...) Αἰγυπτίων κακὰ, τὰ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ πόλει ἐγκατέσκηψε καὶ τῇ Ρώμῃ. Οὐάρρων φησίν. Del resto, secondo l’ipotesi di Cichorius<sup>17</sup> accolta da Dahlmann<sup>18</sup> su cui ci siamo soffermati all’inizio di questo capitolo, anche in un altro caso negli scoli “danielini” all’*Eneide* sarebbe riconoscibile la conoscenza del *De vita sua* di Varrone.

<sup>17</sup> Cichorius 1922, 189 e 200.

<sup>18</sup> Dahlmann, in *RE*, s.v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1251 e 1948, 365.

## Capitolo 6

### Iside e Serapide: un'ostilità politica?

Le figure di Iside e Serapide sono presenti in cinque diverse opere di Varone. Esse appaiono per così dire percorrere tutta la sua vasta produzione dalle “giovanili” *Saturae Menippeae* fino all'autobiografico *De vita sua* scritto verisimilmente negli ultimi anni di vita, passando attraverso la produzione teologica (le *Antiquitates rerum divinarum*), grammaticale (il *De lingua Latina*) e antiquaria (il *De gente populi Romani*) degli anni 40. Il diverso carattere e le diverse finalità di questi scritti influenzano evidentemente la rappresentazione degli dei egizi in essi offerta. Dalle allusioni irridenti e mordaci al loro culto presenti nelle *Menippeae* si passa alla vivace cronaca di un importante momento di scontro con il senato nelle *Antiquitates divinae* e probabilmente anche nel *De vita sua*. Diversamente, nel *De lingua Latina* e nel *De gente*, i riferimenti a Iside e a Serapide riguardano specificatamente la loro natura divina: nel primo caso queste divinità vengono infatti indicate come il corrispettivo egiziano dei *principes dei* Cielo e Terra e nel secondo come due figure originariamente umane, divinizzate dopo la morte per i loro meriti.

Dalla nostra analisi è emerso come le tre *Menippeae* che presentano allusioni a Iside e a Serapide facciano tutte riferimento a concrete pratiche rituali connesse al culto di queste divinità a Roma. Nel Γεροντοδιδάσκαλος sembrerebbero infatti evocate, tra gli esempi di decadenza della Roma contemporanea, le iniziazioni notturne in onore di Iside, di grande successo presso le matrone (fr. 191 B.). Nelle *Eumenides*, Serapide risulta oggetto degli strali del satirico per le sue cure mediche caratterizzate da *incubationes* (frr. 138 e 139 B.) elargite a caro prezzo (frr. 128 e 129 B.). Infine nello *Pseudulus Apollo*, la polemica nei confronti di Serapide sembrerebbe condotta ridicolizzando, in un serrato confronto con il culto di Apollo di cui si sarebbe presentato come un improbabile clone, la bizzarra delle sue pratiche rituali: dall'obbligo di accedere scalzi all'interno dei suoi santuari (fr. 439 B.), al carattere sconnesso e disarmonico delle sue processioni (fr. 438 B.).

Nei frammenti menippeei superstiti Iside e Serapide appaiono quindi sempre oggetto di critica e sarcasmo. Dei loro riti viene sottolineata costantemente la diversità e la lontananza rispetto ai santi rituali dei *maiores*. Trattandosi di divinità straniere insediatesi gradatamente a Roma a partire dal

II sec. a.C. senza un riconoscimento di carattere ufficiale, il loro culto non era stato sottoposto a un vero processo di assimilazione e romanizzazione: la condanna menippea appare quindi inevitabile e senza appello.

L'avversione nei confronti degli dei egizi che si riscontra nelle *Menippeae* potrebbe però avere anche delle motivazioni politiche legate a specifiche lotte di potere in seno al ceto aristocratico. Come ho accennato nell'analisi della satira *Eumenides*, proporrei di individuare quale possibile teatro dell'azione dell'"episodio di Serapide" il cosiddetto *Iseum Metellinum*, un tempio dedicato a Iside e a Serapide che sorgeva probabilmente nella *Regio III*, presso il Celio o presso l'Oppio. Questo santuario potrebbe esser stato eretto a titolo privato da Quinto Cecilio Metello Pio al suo ritorno dalla vittoriosa guerra contro Sertorio in Spagna, e quindi tra il 71 e il 64-63 a.C., data della sua morte<sup>1</sup>. Coarelli<sup>2</sup> ha avanzato infatti validi argomenti per sostenere che Iside potrebbe esser stata adottata da questo ambizioso personaggio come divinità personale, in concorrenza e opposizione alla Venere di Pompeo.

Considerando la rivalità che aveva opposto Metello Pio a Pompeo durante la campagna contro Sertorio, e tenendo presente che Varrone stesso aveva militato in quella guerra a fianco di Pompeo, si potrebbero forse mettere in relazione gli attacchi menippea a Iside e a Serapide con il legame privilegiato stretto da Metello Pio nei confronti di questi dei proprio negli anni nei quali generalmente si ritiene che siano state composte le *Menippeae*, e cioè tra l'80 e il 60 a.C.<sup>3</sup> Varrone potrebbe aver ritenuto pericoloso il tentativo, operato da questo aristocratico ambizioso e potente, di propiziarsi il favore dell'influente ceto dei *negotiatores* favorendo il culto delle divinità egizie, prive di riconoscimento ufficiale a Roma, ma oggetto di una particolare devozione da parte della classe mercantile<sup>4</sup>. Se il teatro dell'azione dell'"episodio di Serapide" era effettivamente l'*Iseum Metellinum*, nelle *Eumenides* l'attacco nei confronti di Metello Pio, fondatore del santuario, sarebbe stato esplicito.

Questa ipotesi ben si accorderebbe anche con l'attacco a Iside presente nella satira *Γερωντοδιδάσκαλος*, la cui composizione sembrerebbe da riferi-

<sup>1</sup> Per quest'ipotesi di fondazione dell'*Iseum Metellinum* e per i problemi relativi alla sua localizzazione vedi supra p. 140 e n. 53.

<sup>2</sup> Coarelli 1982, 55-57 (vedi supra p. 140 e n. 57).

<sup>3</sup> Vedi supra p. 17 n. 21.

<sup>4</sup> Secondo un'ipotesi avanzata da Cichorius 1922, 231, Varrone avrebbe mostrato forse la propria ostilità nei confronti di Quinto Cecilio Metello Pio anche nei perduti *Legationum libri*: nella descrizione della propria militanza al fianco di Pompeo durante la guerra contro Sertorio, potrebbe aver evocato infatti in tono polemico l'eccessiva brama di lusso di Metello Pio. Non ritengo invece probabile che il logistorico *Pius - de pace* alludesse a Metello Pio, come è stato talora sostenuto (cfr. Cichorius 1922, 231 e Horsfall 1972, 122-124): considero infatti convincenti gli argomenti portati da Dahlmann[, Heisterhagen] 1957, 159-171 a favore di un'identificazione del protagonista del componimento piuttosto con Fabio Metello Pio Scipione Nasica, fedele pompeiano, amico di Varrone e figlio adottivo di Quinto Metello Pio.

re, come abbiamo visto<sup>5</sup>, agli ultimi anni 70. Il trionfo celebrato da Metello Pio per la vittoria nella guerra contro Sertorio risale infatti al 71 a.C. e possiamo immaginare che a questa data dovesse essere già pienamente in atto una campagna propagandistica volta a presentarlo come il protetto di Iside. Difficilmente in quegli stessi anni un riferimento ostile alla larga fortuna riscontrata dal culto isiaco presso le matrone romane avrebbe potuto essere alieno, io credo, da una critica, almeno implicita, nei confronti di chi, di quello stesso culto, si proponeva come facoltoso sostenitore.

Nelle *Antiquitates rerum divinarum* si può rilevare nei confronti degli dei egizi una finalità polemica analoga a quella presente nelle *Menippeae*, anche se declinata in modo ovviamente diverso, data la diversa natura dell'opera. La connotazione ironica e irridente dei riferimenti menippeei a Iside e a Serapide risulta soppiantata da un atteggiamento civico di rispetto per l'azione del senato volta a combattere un tentativo di ufficializzazione forzata degli dei egizi da parte dei *populares*. Se si accetta l'interpretazione che ho proposto per le *Menippeae*, comune alle due opere sarebbe un atteggiamento di ferma critica da parte di Varrone nei confronti di una strumentalizzazione politica di queste divinità. Gli attacchi menippeei infatti potrebbero essere stati suggeriti (anche) dalla volontà di contrastare l'influenza che Metello Pio avrebbe tentato di procurarsi presentandosi come favorito di Iside, mentre la menzione dei fatti del 59-58 a.C., nel I libro delle *Antiquitates*, sarebbe stata determinata dal desiderio di stigmatizzare l'azione anti-senatoriale dei *populares* di Clodio<sup>6</sup> (fr. 46a-b C.).

Ammettendo queste ipotesi, nelle *Antiquitates* come nelle *Menippeae* la condanna varroniana nei confronti degli dei egizi sarebbe stata connessa a specifici tentativi di dare loro un rilievo indebito per valersene come mezzo di lotta politica. Questo atteggiamento poteva essere interpretato, in entrambi i casi, come una sfida nei confronti dell'autorità del senato, alla cui competenza spettava l'introduzione di nuovi culti nella religione di Stato. Nelle *Menippeae* però l'aspetto della satira di costume ha un'importanza centrale e gli strali del satirico appaiono rivolti contro Iside e Serapide stessi, e contro la stravaganza dei loro riti: il carattere politico degli attacchi, se è lecito ipotizzarlo, non viene mai esplicitato, almeno nei frammenti superstiti. All'opposto, nelle *Antiquitates*, gli dei egizi sono menzionati in rapporto a un ben preciso fatto politico: la loro cacciata dal Campidoglio ad opera del senato verisimilmente nel 59 a.C. Nell'opera che si proponeva di rendere ai Romani le loro divinità, Iside e Serapide, privi a Roma di riconoscimento

<sup>5</sup> Vedi supra pp. 131-132.

<sup>6</sup> Secondo Arena 2001, 300-301, che delinea in breve la genealogia dell'influente famiglia dei Metelli, anche Clodio sarebbe stato imparentato per parte di madre con essi, sebbene a un ramo della famiglia diverso rispetto a Metello Pio.

ufficiale, non avrebbero infatti potuto trovar altrimenti posto.

Ritengo opportuno riprendere a questo punto alcune delle considerazioni avanzate in precedenza sul significato del riferimento alla repressione dei culti isiaci del 59-58 a.C. nel I libro delle *Antiquitates*. In esso infatti Varro sembrerebbe aver voluto sottolineare l'importanza del ruolo rivestito dal senato nella religione di Stato<sup>7</sup>: generali e consoli avrebbero agito in modo degno solo ottemperando al suo volere, come aveva fatto Gabinio che, senza lasciarsi intimidire dalla violenza dei *populares*, aveva scelto di far rispettare l'autorità dei *patres conscripti*, evitando di prendere una decisione contraria alla loro volontà (fr. 46a C.). Come ho notato, si può ipotizzare che questo episodio fosse considerato particolarmente significativo perché aveva inaugurato un decennio di scontri tra senato e adepti degli dei egizi conclusosi, nel 48 a.C., con l'ultimo divieto del loro culto sul Campidoglio in epoca repubblicana. Se accettiamo l'ipotesi di Coarelli, secondo il quale Cesare, dedicatario dell'opera, non fu estraneo a quest'ultima repressione<sup>8</sup>, il ricordo della prima azione ufficiale assunta a Roma contro le divinità egizie poteva certo risultargli gradito. Ma l'elemento a mio avviso da sottolineare in questo passo è piuttosto il rilievo dato al senato. Mi chiedo infatti se non lo si possa interpretare come un invito, rivolto al dedicatario stesso dell'opera, a ricordare l'importanza, nella tradizione religiosa romana, del ruolo rivestito dal senato: questo monito risulterebbe particolarmente significativo se si accetta come data di pubblicazione delle *Antiquitates divinae* il 46 a.C.<sup>9</sup>, anno della definitiva vittoria di Cesare sulle truppe pompeiane a Tapso. Nelle *Antiquitates divinae* il riferimento agli dei egizi potrebbe aver avuto allora una doppia valenza politica. L'allusione a Iside e a Serapide da una parte avrebbe permesso di ricordare le aspre lotte con il senato che avevano coinvolto, in anni recenti, il culto di queste divinità a Roma, e dall'altra sarebbe stata funzionale a ribadire la gerarchia dei poteri nella religione di Stato in un momento in cui questa poteva essere sentita come messa in pericolo dall'affermazione della figura di Cesare quale signore di Roma<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Vedi supra pp. 183-184.

<sup>8</sup> Coarelli 1984, 473-474.

<sup>9</sup> Vedi supra p. 22 n. 48.

<sup>10</sup> In questa prospettiva potrebbe allora forse risultare particolarmente significativo il riferimento al *senatus consultum de Bacchanalibus* del 186 a.C. presente al fr. 45 C. In questo passo viene detto che i consoli, agendo per ordine del senato, estirparono da tutta l'Italia *Liberum Patrum cum sacro suo* (cit. supra p. 184 n. 28). Si tratta, com'è evidente, di uno degli episodi più noti di repressione di un culto straniero da parte del senato, ma la sua menzione in questo contesto potrebbe essere messa in relazione anche con una testimonianza di Servio relativa all'interesse manifestato da Cesare nei confronti dei *sacra Liberi*, che sarebbero stati da lui reintrodotti a Roma: *eclog.* 5.29 '*daphnis et armenias (curru) s(ubiungere) t(igris) i(nstituit).*' *hoc aperte ad Caesarem pertinet, quem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam*. Anche con la menzione dei Bacchanali, Varrone potrebbe aver voluto ricordare allora implicitamente a Cesare, destinatario della sua opera, il rispetto dovuto alla *senatus censura*.

Di carattere molto diverso appare la notazione, presente nel *De lingua Latina*, che indica in Iside e Serapide le due principali divinità d'Egitto, identificandoli rispettivamente con Terra e Cielo. In questo passo, l'allusione ai due dei è infatti priva di toni polemici, anche se ritengo significativo il loro sottolineato riferimento, e direi il loro relegamento, alla sfera egizia. Se si accetta l'ipotesi di una composizione del *De lingua Latina* tra il 47 e il 43 a.C.<sup>11</sup>, Varrone avrebbe inserito nel suo trattato, a pochi anni di distanza dalla repressione nei confronti degli dei egizi del 48 a.C., un rapido riferimento a Iside e a Serapide lontano dai toni mordacemente ironici delle *Menippeae*, ma anche dall'impegno politico militante delle *Antiquitates divinae*. La natura e le finalità dell'opera evidentemente non si prestavano né agli uni né all'altro. A mio avviso però, se un'allusione di carattere prettamente erudito è possibile in questo contesto, è perché in essa si fa astrazione dal fatto che si tratta di divinità ben installate e venerate anche a Roma stessa, per quanto in una dimensione di tipo privato: al Lazio viene attribuita infatti un'altra coppia divina corrispondente a Cielo e Terra: Saturno e Ops.

Un interesse erudito e antiquario simile a quello manifestato nel *De lingua Latina* caratterizza anche i passaggi relativi a Iside e a Serapide presenti nel *De gente populi Romani*. In essi viene proposta una versione evemeristica dell'origine delle due divinità: si sarebbe trattato di due re stranieri, provenienti rispettivamente dall'Etiopia e dalla Grecia, divinizzati *post mortem* per i loro meriti. Se si ritiene che una delle finalità di quest'opera sia stata quella di offrire una giustificazione storica alle pretese di divinizzazione di Cesare avanzate da Ottaviano<sup>12</sup>, possiamo ipotizzare che vi fosse un risvolto di intenzione politica anche nelle allusioni a Iside e a Serapide presenti nel *De gente*. Questi dei infatti sarebbero stati tra le numerose figure proposte, per così dire, come precedenti del *divus Iulius*, in quanto benefattori delle loro comunità deificati una volta defunti. Come nel *De lingua Latina*, anche nel *De gente* l'attribuzione di queste divinità a un contesto prettamente egiziano avrebbe permesso di evocarle senza tensione polemica. In questo caso però la notazione potrebbe non essere stata completamente neutra. A differenza di quanto sembrerebbe avvenire in relazione agli altri regnanti divinizzati, per Iside e Serapide vengono infatti ricordate con insistenza, nei fr. 12a e 14 Fr., le minacce di morte legate all'eventuale rivelazione della loro originaria natura umana. Anche se si è qui ben lontani dalla *verve* polemica delle *Menippeae*, è forse possibile cogliere una certa volontà di ridimensionamento di Iside e Serapide: le più grandi divinità d'Egitto sarebbero infatti da ascrivere al novero degli eroi divinizzati piuttosto che degli

<sup>11</sup> Vedi supra p. 22 n. 49.

<sup>12</sup> Vedi supra pp. 203-207.

*dei sempiterni*. Resta però sostanzialmente valido, io credo, il valore positivo della loro rappresentazione nel *De gente*, che si potrebbe forse mettere in relazione anche con la contemporanea politica di apertura nei confronti del culto degli dei egizi attuata dai triumviri e sfociata, nello stesso 43 a.C., in un decreto relativo all'erezione di un tempio in loro onore.

Di più difficile interpretazione è il ruolo che potrebbe essere stato rivestito da Iside e Serapide nel *De vita sua*. Con certezza sappiamo infatti solamente che in quest'opera veniva fatto riferimento ad essi, ma ignoriamo in quale contesto. Se si accetta la proposta di lettura avanzata da Cichorius<sup>13</sup>, si può pensare che Varrone nella sua autobiografia ricordasse il ruolo da lui rivestito, in qualità di *quindecimvir sacris faciundis*, nella campagna di repressione dei culti egizi degli anni 50. In questo caso, nella seconda metà degli anni 30<sup>14</sup> avremmo nuovamente nell'opera di Varrone un riferimento insieme politico e polemico a Iside e a Serapide in relazione alla loro presenza a Roma.

Nel *De vita sua* si potrebbe ipotizzare, come nelle *Antiquitates divinae*, una duplice implicazione politica della menzione relativa agli dei egizi: da una parte in relazione al preciso contesto autobiografico della citazione e dall'altra in relazione al quadro storico di composizione dell'opera. Varrone potrebbe aver infatti sottolineato nella propria autobiografia la sua partecipazione ad (almeno) uno degli episodi di cacciata dal Campidoglio degli dei egizi, in quanto ciò poteva essere particolarmente apprezzato nel clima della campagna anti-alessandrina condotta da Ottaviano in lotta contro Antonio e Cleopatra.

In conclusione quindi, una considerazione di ordine generale che si può derivare da quest'analisi relativa alle caratteristiche della rappresentazione degli dei egizi nelle diverse opere di Varrone è che essi sembrerebbero avere una connotazione negativa quando sono riferiti a un contesto romano, e quindi nelle *Menippeae*, nelle *Antiquitates divinae* e nel *De vita sua*. Al contrario, nel *De lingua Latina* e nel *De gente* la collocazione di queste divinità all'interno del mondo egizio che è loro proprio avrebbe fatto venir meno le ragioni di un giudizio negativo nei loro confronti. Inoltre in tutti i passi presi in esame, ad eccezione che nel rapido riferimento presente nel *De lingua Latina*, la menzione di questi dei, e delle vicende storiche o mitiche ad essi connesse, sembrerebbe caratterizzata da finalità politiche, in relazione con le turbolente vicende storiche della fine della repubblica. Come abbiamo visto infatti, in questo periodo a Roma il culto di Iside e Serapide risulta oggetto di una forte strumentalizzazione politica e un riflesso di questo si può coglie-

<sup>13</sup> Cichorius 1922, 197-200.

<sup>14</sup> Per l'incerta datazione del *De vita sua* vedi supra p. 210.

re, credo, anche nell'opera di Varrone.

In questo senso si potrebbe stabilire un parallelo con la rappresentazione di Iside e Serapide nella contemporanea produzione di Cicerone che, a differenza di Varrone, fa però riferimento a queste divinità solo in modo incidentale. Da un punto di vista cronologico, la più antica menzione ciceroniana degli dei egizi ricorre nella seconda Verrina (databile al 70 a.C.), nella quale Cicerone allude a un tempio siracusano in onore di Serapide definendolo celeberrimo e veneratissimo. Nel contesto del discorso, l'esaltazione della santità del luogo è funzionale a mostrare l'odio dei Siracusani nei confronti di Verre, forte al punto che essi non avrebbero esitato ad abbattere le statue erette in suo onore nel vestibolo del santuario del dio egizio, oggetto presso di loro dei più grandi onori: II.2.160 *quanta vis hominum convenisse dicebatur tum cum statuae sunt illius deiectae et eversae! at quo loco! celeberrimo ac religiosissimo, ante ipsum Serapim, in primo aditu vestibuloque templi.*

Di carattere molto diverso sono i riferimenti a Iside e a Serapide presenti nei due trattati ciceroniani di tema religioso *De natura deorum* e *De divinatione*. Nel primo, queste due divinità sono citate all'interno del discorso dell'accademico Cotta, impegnato a dimostrare l'inefficacia dei sillogismi stoici, quando son basati su premesse erronee. Uno degli esempi da questi addotto è che, se si considerano divinità quelle che sono accolte e venerate (i verbi usati sono *colo* e *accipio*), anche gli dei egizi devono essere considerati tali (evidentemente in quanto accolti e venerati a Roma). Il discorso di Cotta(-Cicerone) è meramente politico: non nega che siano delle divinità, quello che obietta è che la presenza del loro culto a Roma comporti *ipso facto* un riconoscimento ufficiale del loro statuto divino. Si tratta di dei, ma di *barbarorum dei*, la cui accettazione avrebbe rischiato di spalancare le porte al teriomorfismo proprio della religione egizia, sempre oggetto di sarcasmo a Roma<sup>15</sup>: *nat. deor.* 3.47 *quid autem dicis, si di sunt illi quos colimus et accipimus, cur non eodem in genere Serapim Isimque numeremus? quod si facimus, cur barbarorum deos repudiemus? boves igitur et equos, ibis accipitres, aspidas crocodilos pisces, canes lupos faelis, multas praeterea beluas in deorum numerum reponemus.* Apertamente polemiche sono anche le due allusioni a Iside e a Serapide presenti nel *De divinatione*: in esse si fa riferimento alle presunte doti oracolari di queste divinità (e dei loro sacerdoti). Nel primo caso, tra i vari ciarlatani che si professano indovini, vengono menzionati gli *Isiaci coniectores*<sup>16</sup>, e nel secondo viene denunciata l'inefficacia della pratica

<sup>15</sup> A questo riguardo un'altra *pointe* polemica ricorre in *Tusc.* 5.78: *Aegyptiorum morem quis ignorat? quorum inbutae mentes pravitatis erroribus quamvis carnificinam prius subierint quam ibim aut aspidem aut faelem aut canem aut corcodillum violent.*

<sup>16</sup> *Cic. div.* 1.132 *non habeo (...) de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum.*

dell'*incubatio*, comune ai culti di Serapide e di Esculapio<sup>17</sup>.

La brevità di queste ultime allusioni ci conferma che negli anni 40<sup>18</sup> i culti egizi dovevano far parte integrante del variegato panorama culturale e religioso di Roma, e che il dibattito sul ruolo da attribuire loro in questo panorama doveva essere all'ordine del giorno. In Cicerone, come in Varrone, i riferimenti a Iside e a Serapide non appaiono polemici in maniera assoluta: lo sono a mio avviso solamente quando questi dei sono considerati in rapporto alla loro presenza nell'Urbe. Se sono riferiti a una realtà spaziale diversa, e lontana, come Siracusa, non c'è motivo di attacco; quest'ultimo è determinato da ragioni prettamente politiche e identitarie, come risulta evidente dal passo del *De natura deorum*, nel quale si potrebbe individuare l'eco di problematiche relative all'integrazione di nuovi culti nella religione ufficiale.

In relazione alle divinità egizie, l'atteggiamento assunto da Cicerone e da Varrone mi sembrerebbe quindi coincidere nella valutazione della loro alterità come inconciliabile rispetto all'identità religiosa romana.

\*

Per concludere, ritengo opportuno stabilire un confronto con l'altra divinità orientale che è stata oggetto della nostra analisi, Cibele. La storia profondamente diversa dell'introduzione di questi culti a Roma, e quindi il loro diverso statuto in epoca tardo-repubblicana, appaiono riflettersi nel diverso approccio assunto da Varrone nei loro confronti. Nell'ultimo periodo repubblicano Iside e Serapide sono divinità straniere venerate a Roma senza un riconoscimento da parte del senato, che ne osteggia anzi a più riprese l'insediamento sul Campidoglio. La Grande Madre appare invece installata ufficialmente sul Palatino già alla fine del III sec. a.C., e in suo onore sono celebrate pubblicamente le Megalesie. Durante tutta l'epoca repubblicana il culto della *Mater Magna* appare però caratterizzato anche da una profonda ambivalenza, che si manifesta nell'esistenza di due cicli di rituali paralleli e ben diversi: le cerimonie pubbliche d'aprile *more Romano* e i riti privati di marzo *more Phrygio*.

Come abbiamo visto, questa dicotomia si ritrova anche in Varrone che, nelle diverse opere in cui menziona la Grande Madre, sembra voler cancellare la sua origine frigia per farla dea pienamente romana. Opposto è invece il suo approccio nei confronti di Iside e Serapide, che non trovavano spazio nella religione di Stato, ma la cui fortuna presso il popolo e il ceto mercantile li rendeva di fatto importanti presenze nella realtà romana, tanto da poter

<sup>17</sup> Cic. *div.* 2.123 *an Aesculapius, an Serapis potest nobis praescribere per somnum curationem valetudinis, Neptunus gubernantibus non potest?*

<sup>18</sup> La composizione del *De natura deorum* e del *De divinatione* si può collocare tra il 45 e il 43 a.C.

diventare significativi punti di riferimento nella lotta politica. Proprio il potenziale politicamente sovversivo dei culti isiaci contribuisce a suscitare, io credo, l'interesse di Varrone che, non potendo percorrere la via di una loro integrazione nel quadro della religione romana e italica, li rifiuta sottolineando la loro estraneità rispetto ai culti patrii, e la loro esclusione dalla religione ufficiale<sup>19</sup>.

Ritengo illuminante per definire le caratteristiche dell'approccio di Varrone al tema dei culti orientali il confronto con un passo del *De legibus* di Cicerone in cui viene espressa una condanna di carattere generale dell'alterità religiosa, che risulta tale in quanto priva di riconoscimento ufficiale. In quest'opera Cicerone formula il divieto di onorare divinità nuove o straniere (*advenae*), se non sono state accettate pubblicamente, e questa interdizione è estesa anche all'ambito privato: 2.19 *separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus <cultos acceperint>*. Anche in Varrone il giudizio nei confronti degli dei orientali è vincolato all'accettazione, o al rifiuto, dimostrato in relazione ad essi dalla religione ufficiale. La volontà di integrazione della *Mater Magna*, possibile in quanto *dea advena publice adscita*, appare indissolubilmente legata alla volontà di cancellazione, per così dire, dei suoi caratteri orientali. I suoi riti *more Phrygio* trovano spazio solamente nella rappresentazione grottesca delle *Menippeae*, dove sono accompagnati dalla maledizione del satirico, mentre nelle *Antiquitates* chiara è la volontà di romanizzazione anche dei caratteri più frigi della sua iconografia e del suo culto ufficiale. Lo stesso nome frigio della dea è rifiutato. In modo parallelo e opposto, di Iside e Serapide sono irrisi, o apertamente condannati, i tentativi di penetrazione all'interno del pantheon ufficiale romano, che non li riconosceva come divinità o che, meglio, li riconosceva, come Varrone, quali dei d'Egitto ma non di Roma. Così, nelle *Menippeae* come nelle *Antiquitates*, viene stigmatizzata la loro volontà di insinuarsi a Roma per snaturarla, per sostituirsi alle sue divinità: Serapide è ritratto come un Apollo falso e bugiardo; Iside come una Cerere corruttrice; l'insieme delle *gens Isiaca* come un'improbabile nuova triade capitolina.

In un celebre passaggio degli *Academica* che abbiamo ricordato all'inizio

<sup>19</sup> Le conclusioni alle quali giungo con la mia analisi sono profondamente diverse da quelle di Lehmann 1997, 259 che, nel capitolo che dedica alla trattazione del tema dei culti orientali nell'opera di Varrone, non sottolinea il carattere politico dell'approccio varroniano ad essi, ma parla piuttosto di una dialettica dell'attrazione e della repulsione. Non sono però d'accordo sul giudizio espresso nei confronti degli dei egizi per i quali, secondo lo studioso, Varrone avrebbe provato un misto di diffidenza naturale e di volontà invece di legittimare, almeno sul piano filosofico, i loro culti "dont il sentait confusément au fond de lui-même qu'ils étaient plus aptes que l'antique religion nationale, dévalorisée, décriée, à satisfaire les besoins spirituels de ses compatriotes." Non mi sembra che l'esame dei passi varroniani relativi a Iside e a Serapide consenta una lettura di questo tipo.

della nostra analisi, Cicerone elogia Varrone, riprendendo forse un motivo da lui stesso suggerito nel proemio delle *Antiquitates divinae*<sup>20</sup>, perché grazie alla sua attività antiquaria e letteraria, egli sarebbe riuscito a riportare a casa, e a rendere per così dire a loro stessi, i Romani che, vittime della crisi culturale, politica, civile e religiosa degli ultimi anni della repubblica, si aggiravano ormai come stranieri nella loro stessa patria: 1.19 *nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere*. Dall'analisi che abbiamo condotto mi sembra che emerga con evidenza come, in materia religiosa, la risposta di Varrone alla crisi identitaria così suggestivamente evocata da Cicerone appare esser stata fornita non solo dall'esatta sistematizzazione e definizione delle varie componenti del patrimonio religioso nazionale, ma anche dall'individuazione, e dalla drastica e a tratti feroce condanna, di quanto romano invece non era, e non poteva, né doveva, ambire ad essere, come il culto frigio di Cibele e il culto degli dei egizi<sup>21</sup>.

In epoca imperiale la politica adottata dallo Stato romano nei confronti dei culti orientali subì di fatto un'evoluzione ben diversa da quella auspicata da Varrone. Cibele fu associata, per così dire, a *Mater Magna* e Iside e Serapide non solo non abbandonarono definitivamente Roma, ma furono gradualmente accettati e integrati all'interno di una religione romana conscia della necessità di assumere sempre più un ruolo e un carattere ecumenico.

<sup>20</sup> Varro *div.* 1 fr. 2a C., vedi Introduzione p. 16.

<sup>21</sup> Come ben lo ha sottolineato Orlin 2010, 191-214, la crisi identitaria che investe Roma all'epoca delle guerre civili coinvolge evidentemente anche la sfera religiosa e i culti stranieri entrano a pieno nel gioco politico, diventando uno dei mezzi utilizzati dalle fazioni in lotta per ridefinire i limiti e le caratteristiche dell'identità romana. Cfr. anche le riflessioni presenti in Beard, North, Price 1998, 1, 165-166 sull'*Attis* catulliano e vedi Beard 1998, 12, che sottolinea come negli scrittori romani la distinzione tra aspetti frigi e romani del culto cibeleo risulti funzionale anche a una riflessione sulle frontiere dell'identità romana. A questo proposito vedi anche Citroni 2011.

## Bibliografia

Nel testo le opere di consultazione di carattere generale sono citate con le consuete abbreviazioni<sup>1</sup> e non sono incluse nella seguente bibliografia.

### *Edizioni e commenti delle opere di Varrone*

- Astbury: R. Astbury, *M. Terentius Varro. Saturarum Menippearum Fragmenta*, München-Leipzig 2002<sup>2</sup> (1985<sup>1</sup>).
- Bolisani: E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Padova 1936.
- Brunetti: F.A. Brunetti, *M. Terenzio Varrone. Libri intorno alla lingua Latina rivediti, tradotti, annotati da P. Canal. Frammenti tradotti e annotati da F. A. B.*, Venezia 1874.
- Buecheler: F. Buecheler, *Petronii Saturae et liber Priapeorum. Adiectae sunt Varronis et Senecae satirae similesque reliquiae*, a cura di G. Heraeus, Berlin 1922<sup>6</sup> (1871<sup>2</sup>).
- Cardauns 1-2: B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum*, 1: *Die Fragmente*; 2: *Kommentar*, Mainz-Wiesbaden 1976.
- Cèbe 1-13: J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, 1: Roma 1972; 2: Roma 1974; 3: Roma 1975; 4: Roma 1977; 5: Roma 1980; 6: Roma 1983; 7: Roma 1985; 8: Roma 1987; 9: Roma 1990; 10: Roma 1994; 11: Roma 1996; 12: Roma 1998; 13: Roma 1999.
- Collart: J. Collart, *Varron. De lingua Latina. Livre V*, Paris 1954.
- Condemi: A.G. Condemi, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Librorum I-II fragmenta*, Bologna 1965.
- Della Corte: F. Della Corte, *Varronis Menippearum fragmenta*, Genova 1953; Torino 1953.
- Flobert: P. Flobert. *Varron. La langue latine. Livre VI*, Paris 1985.
- Fraccaro: P. Fraccaro, *Studi Varroniani. De gente populi Romani libri IV*, Padova 1907.

<sup>1</sup> *TbL* per *Thesaurus linguae Latinae*; *OLD* per *Oxford Latin Dictionary*; *RE* per *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*; *DA* per *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*; *RAC* per *Reallexikon für Antike und Christentum*; *LIMC* per *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*; *LTUR* per *Lexicon Topographicum Urbis Romae*.

- Goetz, Schoell: G. Goetz, F. Schoell, *M. Terenti Varronis de lingua Latina quae supersunt*, Leipzig 1910.
- Kent 1-2: R.G. Kent, *Varro on the Latin Language*, 1: Books V-VII; 2: Books VIII-X, London 1951<sup>2</sup> (1938<sup>1</sup>).
- Kettner: H. Kettner, *Varronische Studien*, Halle 1865.
- Krenkel 1-4: W.A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*, 4 voll., St. Katharinen 2002.
- Langenberg: G. Langenberg, *M. Terenti Varronis Liber de philosophia. Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, Köln 1959.
- Lenkeit: P. Lenkeit, *Varros Menippea 'Gerontodidaskalos'*, Köln 1966.
- K.O. Mueller: K.O. Mueller, *M. Terenti Varronis de lingua Latina librorum quae supersunt*, Leipzig 1833.
- Oehler: F. Oehler, *M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Quedlinburg 1844.
- Popma: A. van Popma, *Fragmenta M. Terenti Varronis Satyrarum Menippearum. Logistoricorum. Periplou philosophias, lib. 2. De Philosophia, lib. 1*, Franeker 1589.
- Riese: A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Leipzig 1865.
- Riganti: E. Riganti, *Varrone. De lingua Latina libro VI*, Bologna 1978.
- Roeper 1-3: G. Roeper, *M. Terenti Varronis Eumenidum reliquiae*, 1: Danzig 1858; 2: Danzig 1861; 3: Danzig 1862.
- Spengel, Spengel: L. Spengel, A. Spengel, *M. Terenti Varronis de lingua Latina libri*, Berlin 1885.
- Traglia: A. Traglia, *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino 1974.
- Vahlen: J. Vahlen, *In M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquias coniectanea*, Leipzig 1858.

### Studi

- Agahd 1898: R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI*, "Jahrbücher für classische Philologie" 24, 3-220 e 367-381.
- Alföldi 1976: A. Alföldi, *Redeunt Saturna regna V: zum Gottesgnadentum des Sulla, "Chiron"* 6, 143-158.
- Alfonsi 1945: L. Alfonsi, *Poetae novi. Storia di un movimento poetico*, Como.
- 1973: L. Alfonsi, *Le 'Menippee' di Varrone*, in H. Temporini, W. Haase (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1 3, Berlin, 26-59.
- Alvar 2008: J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Eng. ed., trans. and ed. R. Gordon, Leiden-Boston.
- André 1985: J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris.

- Arena 2001: A. Arena, *Romanità e culto di Serapide*, "Latomus" 60, 297-313.
- Assmann, Bommas 2002: J. Assmann, M. Bommas (a cura di), *Ägyptische Myste-rien?*, München.
- Astbury 1977: R. Astbury, *Varroniana*, "Rheinisches Museum" 120, 173-184.
- 1979: R. Astbury, recensione a J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées*, 4, "Classi-cal Review" 29, 313-314.
- Ax 1995: W. Ax, *Disputare in utramque partem. Zum literarischen Plan und zur dialektischen Methode Varros in De lingua Latina 8-10*, "Rheinisches Museum" 138, 146-177.
- Baier 1999: T. Baier, *Myth and Politics in Varro's Historical Writings*, "Echos du Monde Classique" 43, 351-367.
- Bailey 1947: *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, ed. by C. Bailey, Oxford.
- Barguet 1967: P. Barguet, *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris.
- Beard 1994: M. Beard, *The Roman and the Foreign: The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome*, in N. Thomas, C. Humphrey (a cura di), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 164-190.
- 1998: M. Beard, *Images de la castration, ou Attis à Ostie*, in C. Auvray-Assayas (a cura di), *Images romaines: actes de la table ronde organisée à l'Ecole normale supérieure*, Paris, 3-12.
- Barwick 1925: *Flavius Sosipater Charisius, Ars Grammatica. Libri V*, edidit K. Barwick, Leipzig.
- Beard, North, Price 1998: M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, 1: *A History*, 2: *A Sourcebook*, Cambridge.
- Belayche 2000: N. Belayche, "Deae Suriae Sacrum". *La romanité des cultes «orien-taux»*, "Revue Historique" 302, 565-592.
- Blänsdorf 2010: J. Blänsdorf, *The Defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz*, in R.L. Gordon, F.M. Simón (a cura di), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept.-1 Oct. 2005)*, Leiden-Boston, 141-189.
- Bloch 1893: L. Bloch, *Zur Geschichte des Meterkultes*, "Philologus" 52, 577-583.
- Bommas 2012: M. Bommas, *Isis, Osiris, and Serapis*, in C. Riggs (a cura di), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 419-435.
- Borgeaud 1996: P. Borgeaud, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- Borgeaud, Volokhine 2000: P. Borgeaud, Y. Volokhine, *La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle*, "Archiv für Religionsgeschichte" 2, 37-76.
- Bremmer 2005: J.N. Bremmer, *Attis: a Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, in R.R. Nauta, A. Harder (a cura di), *Catullus' Poem on Attis. Text and Contexts*, Leiden, 23-64.
- Bricault 2004: L. Bricault, *La diffusion isiaque: une esquisse*, in P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (a cura di), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart, 548-556.

- 2005: L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Paris.
- 2008: L. Bricault, *Serapide, dio guaritore*, in E. Dal Covolo, G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico tra cristiani e pagani. Atti del Convegno Internazionale Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006*, Roma, 55-71.
- 2011: L. Bricault, *Isis à Rome*, in J.-P. Montesino (a cura di), *De Cybèle à Isis*, Paris, 137-151.
- 2013: L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris.
- Buecheler 1859: F. Buecheler, *Bemerkungen über die Varronischen Satiren*, “Rheinisches Museum” 14, 419-452.
- 1865: F. Buecheler, *Über Varros Satiren*, “Rheinisches Museum” 20, 401-443.
- 1891: F. Buecheler, *Das älteste lateinische Räthsel*, “Rheinisches Museum” 46, 159-160.
- Burkert 1962: W. Burkert, *Caesar und Romulus-Quirinus*, “Historia” 11, 356-376.
- Burton 1996: P.J. Burton, *The Summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.)*, “Historia” 45, 36-63.
- Caillemar 1877: E. Caillemar, *Asyilia*, in *DA* 1.1, Paris, 505-510.
- Carcopino 1923: J. Carcopino, *Galles et archigalles*, “Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome” 40, 237-324.
- 1941: J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris.
- Cardauns 2001: B. Cardauns, *Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk*, Heidelberg.
- Chassinat 1960: É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, vol. X, Cairo.
- Chilver, Townend 1985 : G.E.F. Chilver, G.B. Townend, *A Historical Commentary on Tacitus' Histories IV and V*, Oxford.
- Cichorius 1922: C. Cichorius, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Leipzig-Berlin.
- Citroni 2011: M. Citroni, *Attis a Roma e altri spaesamenti: Catullo, Cicerone, Seneca e l'esilio da se stessi*, “Dictynna” 8, 2-14 (URL: <http://dictynna.revues.org/729>).
- Clerc, Leclant 1994: G. Clerc, J. Leclant 1994. *Sarapis*, in *LIMC* 7.1, Zürich-München, 666-692 e 7.2, Zürich-München, 504-518.
- Coarelli 1982: F. Coarelli, *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in U. Bianchi, M.J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 33-67.
- 1984: F. Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in N. Bonacasa, A. Di Vita, *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Ariani*, Roma, 461-475.
- 1996: F. Coarelli, *Isis Capitolina*, in *LTUR* 3, Roma, 112-113.

- Coffey 1976: M. Coffey, *Roman Satire*, London-New York.
- Cordier 2007: P. Cordier, *Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens". Quelques suggestions pour un mode d'emploi*, in L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom (a cura di), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archeology, Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden-Boston, 89-110.
- Coulon 2013: L. Coulon, *Osiris chez Hérodote*, in L. Coulon, P. Giovannelli-Jouanna, F. Kimmel-Clauzet (a cura di), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Lyon, 167-190.
- Courtney 1993: E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford.
- Craca 2000: C. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigiana in De rerum natura II 598-660*, Bari.
- Cumont 1907: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- Dahlmann 1935: H. Dahlmann, *M. Terentius Varro*, in *RE* suppl. VI, Stuttgart, 1172-1277.
- 1948: H. Dahlmann, *Varro de sua vita ad Libonem*, "Philologus" 97, 365-368.
  - 1979: H. Dahlmann, recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 4, "Gnomon" 51, 743-748.
  - 1981: H. Dahlmann, recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 5, "Gnomon" 53, 440-445.
  - 1986: H. Dahlmann, recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 7, "Gnomon" 58, 489-493.
- Dahlmann, Heisterhagen 1957: H. Dahlmann, R. Heisterhagen, *Varronische Studien*, 1: *Zu den Logistorici*, Wiesbaden.
- Dal Santo 1976: L. Dal Santo, *I frammenti della Musa varroniana*, "Rivista di Studi Classici" 24, 252-286 e 434-460.
- Decharme 1887: P. Decharme, *Cybelé*, in *DA* 1.2, Paris, 1677-1690.
- Degrassi 1963: *Inscriptiones Italiae*, 13.2: *Fasti et Elogia*, curavit A. Degrassi, Roma.
- Della Corte 1962: F. Della Corte, *Varrone metricista*, in *Entretiens sur l'antiquité classique IX: Varron*, Genève, 143-162.
- Deschamps 1976: L. Deschamps, *Étude sur la langue de Varron dans les satires Ménippées*, Paris.
- Devauchelle 2012: D. Devauchelle, *Pas d'Apis pour Sarapis!*, in A. Gasse, F. Servajean, C. Thiers (a cura di), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, Montpellier, 213-225.
- Duebner 1854: F. Duebner, *Observations sur les fragments des satires de Varron*, "Bulletin archéologique de l'Athenaeum français", 107.
- Dunand 1973: F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden.

- 1975: F. Dunand, *Les mystères égyptiens aux époques hellénistiques et romaine*, in F. Dunand, M. Philonenko, A. Benoit, J.E. Ménard, J. Hatt (a cura di), *Mystères et syncrétismes*, Strasbourg, 11-62.
- 2000: F. Dunand, *Isis, Mère des Dieux*, Paris.
- Dunand, Zivie-Coche 2006: F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Hommes et Dieux en Égypte*, Paris.
- Dunbanbin 1990: K.M.D. Dunbanbin, *Ipsa deae vestigia ... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments*, “Journal of Roman Archaeology” 3, 85-109.
- Dyck 2004: A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor.
- Ernout 1932: *Plaute*, 1: *Amphytrion, Asinaria, Aulularia*, texte établi par A. Ernout, Paris.
- 1966: *Lucrece. De la nature*, 1: *Livres I-III*, texte établi par A. Ernout, Paris.
- Fasce 1978: S. Fasce, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova.
- Fedeli 1981: P. Fedeli, *Attis e il leone: dall'epigramma ellenistico al c. 63 di Catullo*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, 1, Bologna, 247-256.
- Fishwick 1967: D. Fishwick, *Hastiferi*, “Journal of Roman Studies” 57, 142-160.
- Fontaine 1959: J. Fontaine, *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron?*, “Revue des Études Augustiniennes” 5, 261-265.
- Fordyce 1961: *Catullus: a Commentary*, by C.J. Fordyce, Oxford.
- Fraschetti 1990: A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Roma-Bari.
- Frazer 1929: *Publius Ovidius Naso. Fastorum libri sex*, ed. by J.G. Frazer, London.
- Frick 1886: C. Frick, *Die Quellen Augustinus in XVIII B. seiner Schrift De civitate Dei*, Höxter.
- Froidefond 1988: *Plutarque. Œuvres morales*, 5.2: *Isis et Osiris*, texte établi par C. Froidefond, Paris.
- Fucecchi 2010: M. Fucecchi, *Venere e Cibeles nel libro IV dei Fasti: tra 'ospitalità' e integrazione*, in G. La Bua (a cura di), *Vates operose dierum: studi sui Fasti di Ovidio*, Pisa, 65-92.
- Galimberti Biffino 1981: G. Galimberti Biffino, *Rassegna di studi Varroniani dal 1974 al 1980*, Rieti.
- GCA 2015 = W.H. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (a cura di), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book XI. The Isis Book*, text, introduction and commentary by W.H. Keulen, S. Tilg, L. Nicolini, L. Graverini, S.J. Harrison, S. Panayotakis and D. van Mal-Maeder. Essays by F. Drews, W.S. Smith and U. Egelhaaf-Gaiser, Leiden.
- Gercke 1895: A. Gercke, *Aristoteles*, in *RE* 2.1, Stuttgart, 1011-1054.
- Gerlach, Roth 1842: F.D. Gerlach, K.L. Roth, *De compendiosa doctrina per litteras ad filium, et Fabii Planciadis Fulgentii Expositio sermonum antiquorum*, Basel.

- Giardina 1977: G. Giardina, *Note a Varrone*, "Museum Criticum" 10-12, 205-209.
- Gow 1960: A.S.F. Gow, *The Gallus and the Lion*, "The Journal of Hellenic Studies" 80, 88-93.
- Gow, Page 1965: *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page, Cambridge.
- 1968: *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page, Cambridge.
- Graillot 1912: H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris.
- Graindorge 1999: C. Graindorge, *L'oignon, la magie et les dieux*, in S.H. Aufrère (a cura di), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, 1, Montpellier, 317-333.
- Griffiths 1970: *Plutarch's De Iside et Osiride*, ed. by J.C. Griffiths, Cardiff.
- 1975: *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, ed. by J.C. Griffiths, Leiden.
- Grimal 1951: P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris.
- Gruen 1990: E.S.G. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden.
- Guittard 2012: C. Guittard, *The Name of Cybele in Latin Poetry and Literature: Cybela, Cybebe or Cybele/Cybelle?*, in A. Mastrocinque - C. Giuffré Scibona (a cura di), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele, Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, 213-220.
- Hani 1970: J. Hani, *Sarapis dieu solaire*, "Revue des Études Grecques" 83, 52-55.
- Hanson 1959: J.A. Hanson, *Roman Theater-Temples*, Princeton.
- Harder 2005: A. Harder, *Catullus 63: A Hellenistic Poem?*, in R.R. Nauta, A. Harder (a cura di), *Catullus' Poem on Attis - Text and Contexts*, Leiden-Boston, 65-86.
- Harrison 2000: S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford.
- Havet 1882: L. Havet, *Observations critiques sur les Ménippées de Varron*, "Revue de Philologie" 6, 52-72.
- 1883: L. Havet, *Varroniana*, "Revue de Philologie" 7, 176-187.
- 1884: L. Havet, *Varroniana*, "Revue de Philologie" 8, 5-10 e 164-167.
- Hermann 1796: J.G.J. Hermann, *De metris poetarum Graecorum et Latinorum*, Leipzig.
- 1816: J.G.J. Hermann, *Elementa doctrinae metricae*, Leipzig.
- Herter 1950: H. Herter, *Anubis*, in RAC 1, Stuttgart, 480-484.
- Heubner 1976: H. Heubner, *P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Kommentar, Band IV (Viertes Buch)*, Heidelberg.
- Hofmann 1980: J.B. Hofmann, *La lingua d'uso latina*, Bologna (ed. italiana di *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg 1951<sup>3</sup>).
- Horsfall 1972: N. Horsfall, *Varro and Caesar: Three Chronological Problems*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies" 19, 120-128.

- Jocelyn 1982: H.D. Jocelyn, *Varro's Antiquitates Rerum Divinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic*, "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 65, 148-205.
- Jones 2005: 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, 5-12.
- Junker 1913: H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien.
- Knoche 1957<sup>2</sup>: U. Knoche, *Die römische Satire*, Göttingen.
- Kroll 1980<sup>6</sup>: *Catull*, hrsg. v. W. Kroll, Stuttgart.
- Labate 2010: M.A. Labate, *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa-Roma.
- Lachmann 1848: K. Lachmann, *De Ovidii epistulis*, in *Ind. lect. aest.* Berlin, 3-7 = *Kleinere Schriften zur classischen Philologie*, Berlin 1876 [1974], 56-61.
- 1849-1850: K. Lachmann, *De versibus Sotadeis et Atti didascalicis*, in *Prooemium ind. lect. aest.*, Berlin, 3-7 = *Kleinere Schriften zur classischen Philologie*, Berlin 1876 [1974], 67-72.
- Lafaye 1896: G. Lafaye, *Gallus*, in *DA* 2.2, Paris, 1455-1459.
- 1903: G. Lafaye, *Isis*, in *DA* 3.1, Paris, 577-586.
- 1911: G. Lafaye, *Serapis*, in *DA* 4.2, Paris, 1248-1251.
- Latham 2012: J. Latham, "*Fabulous Clap-Trap*": *Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity*, "The Journal of Religion" 92, 84-122.
- Latte 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München.
- Le Bonniec 1958: H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris.
- Lehmann 1997: Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles.
- Leigh 2004: M. Leigh, *Varro and the Coming of the Magna Mater (De lingua Latina VI 15)*, "Maia" 56, 9-15.
- Lenormant 1887: F. Lenormant, *Ceres*, in *DA* 1.2, Paris, 1021-1078.
- Leroux 1911: G. Leroux, *Stola*, in *DA* 4.2, Paris, 1521-1522.
- Lindsay 1901: *Nonius Marcellus' Dictionary of Republican Latin*, ed. by W.M. Lindsay, Oxford.
- 1903: *Nonii Marcelli de compendiosa doctrina libri XX*, edidit W.M. Lindsay, Leipzig.
- Littlewood 1981: R.J. Littlewood, *Poetic Artistry and Dynastic Politics: Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4. 179-372)*, "The Classical Quarterly" 31, 381-395.
- Lunderstedt 1911: P. Lunderstedt, *De Maecenatis fragmentis*, Leipzig.
- Madvig 1871-1873: I.N. Madvig, *Adversaria critica ad scriptores Graecos et Latinos*, Copenhagen.

- Malaise 1972a: M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden.
- 1972b: M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.
- 1986: M. Malaise, *L'expression du sacré dans les cultes isiaques*, in J. Ries (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 25-107.
- 2005: M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles.
- 2007: M. Malaise, *La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique*, in L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom (a cura di), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archeology, Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden-Boston, 19-39.
- Marzullo 1957: A. Marzullo, *Le satire Menippee di M. Terenzio Varrone. La commedia arcaica e i sermones*, “Atti e Memorie della Accademia di Scienze, Lettere e di Arti di Modena” 15, 280-347.
- Matthey 2011: P. Matthey, “Chut!” *Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence*, in F. Prescendi, Y. Volokhine (a cura di), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 541-573.
- Meeks 1972: D. Meeks, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, Caire.
- Mercier 1614: *Nonii Marcelli nova editio*, edidit J. Mercier, Paris.
- du Mesnil 1879: M. Tulli Ciceronis *De legibus libri tres*, erkl. v. A. du Mesnil, Leipzig.
- Mommsen 1887<sup>3</sup>: Th. Mommsen, *Römische Staatsrecht*, 2.1, Leipzig.
- Mora 1990: F. Mora, *Prosopografia isiaca, 2: Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, Leiden.
- Morel 1927: *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum. Praeter Ennium et Lucilium*, edidit W. Morel, Leipzig.
- Morisi 1999: *Gaio Valerio Catullo. Attis: carmen LXIII*, a cura di L. Morisi, Bologna.
- Mosca 1937: B. Mosca, *Satira filosofica e politica nelle «Menippee» di Varrone*, “Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa” 16, 41-77.
- Mras 1914: K. Mras, *Varros Menippeische Satiren und die Philosophie*, “Neue Jahrbücher” 33, 390-420.
- Mueller 1861. 1894<sup>2</sup>: L. Mueller, *De re metrica poetarum Latinorum*, Leipzig.
- 1888: *Nonii Marcelli compendiosa doctrina*, edidit L. Müller, Leipzig.
- Naguib 1990: S.-A. Naguib, *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21<sup>e</sup> dynastie*, Leuven.
- Nauta 2005: R.R. Nauta, *Catullus 63 in a Roman Context*, in R.R. Nauta, A. Harder (a cura di), *Catullus' Poem on Attis - Text and Contexts*, Leiden-Boston, 87-119.
- Nilsson 1967<sup>3</sup>: M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion, 2: Die hellenistische und römische Zeit*, München.

- Nisbet, Hubbard 1970: R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford.
- Norden 1891: E. Norden, *In Varronis saturas Menippeas observationes selectae*, Bonn 1891 = *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, 1-87.
- Oakley 2005: S.P. Oakley, *A Commentary on Livy, Books VI-X, 3: Book IX*, Oxford.
- Oltramare 1926: A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne.
- Orlin 2002: E.M. Orlin, *Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerian Rule*, "Memoirs of the American Academy in Rome" 47, 1-18.
- 2008: E.M. Orlin, *Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romaness*, "The American Journal of Philology" 129, 231-253.
- 2010: E.M. Orlin, *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford.
- Pavolini 2006: C. Pavolini, *Archeologia e topografia della Regione II (Celio). Un aggiornamento sessant'anni dopo Colini*, Roma.
- 2010: C. Pavolini, *I culti orientali sul Celio: acquisizioni e ipotesi recenti (International Congress of Classical Archaeology, Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean, Roma 2008)*, "Bollettino di Archeologia on line" edizione speciale, D/ D3/ 1, 1-9 [http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao\\_es.php](http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao_es.php).
- Pease 1955: M. Tulli Ciceronis *de natura deorum liber primus*, ed. by A.S. Pease, Cambridge Mass.
- Pensabene 1982 : P. Pensabene, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi, M.J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 68-108.
- Pépin 1976<sup>2</sup>: J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- Perret 1935: J. Perret, *Le "Mythe de Cybèle" (Lucrece, II, 600-660)*, "Revue des Études Latines" 13, 332-357.
- Peter 1883: *Historicorum Romanorum Fragmenta*, edidit H. Peter, Leipzig.
- 1906: *Historicorum Romanorum Reliquiae*, 2, edidit H. Peter, Leipzig.
- Pighi 1968: G.B. Pighi, *Varrone*, in G.B. Pighi, C. Del Grande, P.E. Arias (a cura di), *Enciclopedia Classica*, 6,2, Torino, 430-440.
- Pittà 2015: A. Pittà, *M. Terenzio Varrone, De vita populi Romani. Introduzione e commento*, Pisa.
- Podvin 2011: J.-L. Podvin, *Luminaire et cultes isiaques*, Montagnac.
- Powell 1988: *Cicero. Cato maior de senectute*, ed. by J.G.F. Powell, Cambridge.
- Preller 1883: L. Preller, *Römische Mythologie*, 2, Berlin.
- Preys 2015: R. Preys, *Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées*, in C. Zivie-Coche (a cura di), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine. Actes de la journée d'études de l'équipe*

- EPHE (EA 4519) «Égypte ancienne: archéologie, langue, religion». Paris, 27 juin 2013, Montpellier, 149-184.
- Puccio 2010: L. Puccio, *Pieds et empreintes de pieds dans les cultes isiaques. Pour une meilleure compréhension des documents hispaniques*, "Mélanges de la Casa de Velázquez" 40, 137-155.
- Quicherat 1872: L. Quicherat, *Nonii Marcelli Peripatetici Tubursicensis De compendiosa doctrina ad filium*, Paris.
- Radt 1982: W. Radt, *Pergamon. Vorbericht über die Kampagne 1981*, "Archäologischer Anzeiger" 97, 521-561.
- Rawson 1985: E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London.
- Ribbeck 1859: O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren*, "Rheinisches Museum" 14, 102-130.
- Riccoboni 1579<sup>2</sup>: A. Riccoboni, *De historia commentarius. Cum fragmentis ab eodem Antonio summa diligentia collectis*, Basel.
- Rieger 2007: A.-K. Rieger, *Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater*, in C. Bonnet, S. Ribichini, D. Steuernagel (a cura di), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico: modalità di diffusione e processi di interferenza, Actes de colloque (Côme, mai 2006)*, Pisa-Roma, 89-120.
- Riposati, Marastoni 1974: B. Riposati, A. Marastoni, *Bibliografia varroniana*, Milano.
- Roeder 1920: G. Roeder, *Sarapis*, in *RE* 2.1, Stuttgart, 2394-2426.
- Roeper 1862: G. Roeper, *Varronische Vindicien*, "Philologus" 18, 418-486.
- Rolle 2013: A. Rolle, *Testam sumit homo Samiam sibi: una proposta di lettura in chiave cibeleica di alcuni frammenti del VII libro delle Satire di Lucilio*, "Museum Helveticum" 70, 214-219.
- Roller 1997: L.E. Roller, *The Ideology of the Eunuch Priest*, "Gender and History" 9, 542-559.
- 1999: L.E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley.
- Romano 1976: D. Romano, *Varrone e Cibele*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, 2, Rieti, 495-506.
- Sabbatucci 1954: D. Sabbatucci, *L'edilità romana: magistratura e sacerdozio*, "Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei" 8.6, 255-332.
- Sanders 1972: G. Sanders, *Gallos*, in *RAC* 8, Stuttgart, 984-1034.
- 1981: G. Sanders, *Kybele und Attis*, in M.J. Vermaseren (a cura di), *Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR)*, Leiden, 264-297.
- Sandri 2006: S. Sandri, *Har-Pa-Chered (Harpokrates): Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Leuven.
- Sauneron 1988: S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris.
- Scheid 1981: J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit*

- religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, Roma, 117-171.
- 1994: J. Scheid, *Claudia, la vestale*, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 3-19.
  - 1995: J. Scheid, *Graeco Ritu: A Typically Roman Way of Honoring the Gods*, “Harvard Studies in Classical Philology” 97, 15-31.
  - 1998: J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris.
  - 2005: J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.
  - 2006: J. Scheid, *Le statut du culte d'Isis sous le Haut-Empire*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles-Roma.
  - 2013: J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu*, Paris.
- Scheid, de Montremy 2008: J. Scheid, J.-M. de Montremy, *Jupiter et la puissance de Rome*, Paris.
- Schneider 1968: A. Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Roma.
- Scullard 1981: H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.
- Setaioli 2011: A. Setaioli, *Arbitri Nugae: Petronius' Short Poems in the Satyrical*, Frankfurt am Main.
- Spaeth 1996: B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
- Stambaugh 1967: J.E. Stambaugh, *Aristeas of Argos in Alexandria*, “Aegyptus” 47, 69-74.
- Šterbenc Erker 2013: D. Šterbenc Erker, *Religiöse Rollen römischer Frauen in “griechischen” Ritualen*, Stuttgart.
- Stockert 1983: T. Maccius Plautus. *Aulularia*, hrsg. v. W. Stockert, Stuttgart.
- Summers 1996: K. Summers, *Lucretius' Roman Cybele*, in E.N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 337-65.
- Swoboda 1889: P. Nigidii Figuli *Operum reliquiae*, collegit emendavit enarravit, quaestiones Nigidianas praemisit Antonius Swoboda, Leipzig.
- Takács 1995: S.A. Takács, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden.
- 1996: S.A. Takács, *Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' Attis*, in E.N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 367-386.
- Talavera Esteso 2004: F.J. Talavera Esteso, *La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla*, “Revista de Estudios Latinos” 4, 125-151.
- Tallet 2012: G. Tallet, *Oracles*, in C. Riggs (a cura di), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 398-418.
- Tarver 1996: T. Tarver, *Varro, Caesar, and the Roman Calendar: A Study in Late Republican Religion*, in A.H. Sommerstein (a cura di), *Religion and Superstition in Latin Literature*, Bari, 39-64.

- Tatum 1999: J. Tatum, *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill-London.
- 2011: J. Tatum, *The Late Republic. Autobiographies and Memoirs in the Age of the Civil Wars*, in G. Marasco (a cura di), *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity*, Leiden, 161-188.
- Taylor 1934: L.R. Taylor, *Varro's De gente populi Romani*, "Classical philology" 29, 221-229.
- 1956: L.R. Taylor, *Sellisternium and Theoxenia*, in *Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma, 349-350.
- Tosi 1991: R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Milano.
- Tran Tam Tinh 1990: V. Tran Tam Tinh, *Isis*, in *LIMC* 5.1, Zürich-München, 761-796.
- Tran Tam Tinh, Jaeger, Paulin 1988: V. Tran Tam Tinh, B. Jaeger, S. Paulin, *Harpokrates*, in *LIMC* 4.1, Zürich-München, 415-445 e 4.2, Zürich-München, 242-266.
- Turcan 1989: R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- Turnèbe 1604<sup>2</sup>: A. Turnèbe, *Adversariorum libri XXX*, Orléans.
- Van Haeperen 2006: F. Van Haeperen, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux"*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 39-51.
- 2010: F. Van Haeperen, *Des «médecins de l'âme». Les prêtres des Religions orientales selon Cumont*, in C. Bonnet, C. Ossola, J. Scheid (a cura di), *Rome et ses religions: culte, morale, spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*, Palermo, 49-62.
- 2011: F. Van Haeperen, *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'empire*, in St. Benoist, A. Daguët-Gagey, Chr. Hoët-van Cauwenberghe (a cura di), *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (2e s. av. n.è. - 6e s. de n.è.)*, Lille, 467-484.
- Vermaseren 1977: M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, London.
- 1977-1989: M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Leiden.
- Vermaseren, De Boer 1986: M.J. Vermaseren, M.B. De Boer, *Attis*, in *LIMC* 3.1, Zürich-München, 22-44; 3.2, Zürich-München, 15-45.
- Vernus 2001: P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris.
- Versluys 2004: M.J. Versluys, *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in the Late Republican Rome*, in L. Bricault (a cura di), *Actes du IIème colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 may 2002*, Boston, 421-448.
- de Vos 1996a: M. de Vos, *Iseum Metellinum (Reg. III)*, in *LTUR* 3, Roma, 110-112.
- 1996b: M. de Vos, *Isis et Serapis*, in *LTUR* 3, Roma, 115-116.

- 1997: M. de Vos, *Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma*, a cura di A. de Vos, Roma.
- Weinreich 1949: O. Weinreich, *Römische Satiren*, Zürich.
- Weinstock 1957: S. Weinstock, *The Image and the Chair of Germanicus*, "Journal of Roman Studies" 47, 144-154.
- Wenger 1950: L. Wenger, *Asylrecht*, in RAC 1, Stuttgart, 836-844.
- Wilamowitz 1924: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, 2, Berlin.
- Wilkinson 1854: J.G. Wilkinson, *A Popular Account of the Ancient Egyptians*, 2, London.
- Wiseman 1974: T.P. Wiseman, *Cinna the Poet and Other Roman Essays*, Leicester.
- 1984: T.P. Wiseman, *Cybele, Virgil and Augustus*, in T. Woodman, D. West (a cura di), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 117-128.
- 1985: T.P. Wiseman, *Catullus and His World. A Reappraisal*, Cambridge.
- Wissowa 1909: G. Wissowa, *Flora*, in RE 6, Stuttgart, 2749.
- 1912<sup>2</sup>: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München.
- Wittmann 1938: W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Woytek 1970: E. Woytek, *Sprachliche Studien zur Satira Menippea Varros*, Wien-Köln-Graz.
- 1986: E. Woytek, *Die römische Satire*, Darmstadt.
- Zaffagno 1977: E. Zaffagno, *I problemi delle «Satire Menippee»*, in *Studi Noniani* 4, Genova, 207-252.
- Ziegler 1969: K. Ziegler, *Mater Magna oder Magna Mater?*, in J. Bibauw (a cura di), *Hommages à Marcel Renard*, 2, Bruxelles, 845-855.

## Indice dei passi citati

- ACCIIUS  
*carm.*  
fr. 1 M.: 161  
fr. 2 M.: 161  
*trag.*  
235 R.<sup>3</sup>: 170
- AELIANUS  
NA  
11.32: 153 e n. 121
- AESCHYLUS  
*Eu.*  
185-188: 70 n. 160  
313-320: 70 e n. 158  
409: 49 s.  
950-955: 70 e n. 159
- AFRANIUS  
*com.*  
174 R.<sup>3</sup>: 161  
175 R.<sup>3</sup>: 161
- AMMIANUS MARCELLINUS  
22.9.5: 107 e n. 10
- ANTHOLOGIA PALATINA  
5.132.7: 33 n. 12  
6.217: 73  
6.217.4: 76  
6.218: 73; 74 n. 177  
6.218.1-2: 73 e n. 175  
6.218.3: 76  
6.218.7-8: 73  
6.218.9-10: 74  
6.219: 73; 74 n. 177  
6.219.5: 53  
6.219.7: 76  
6.220: 73 e n. 175 e 176; 74 n. 177  
6.220.7: 76 n. 185  
6.237: 73
- 6.237.4: 76  
6.237.5-6: 74
- APOLLODORUS  
2.1.1: 200 e n. 40
- APPIANUS  
*Hann.*  
56: 106 e n. 5
- APULEIUS  
*apol.*  
65: 143  
*met.*  
8: 43 n. 62  
8.24: 56  
8.25: 79  
8.27: 43; 49 n. 85; 64  
8.29: 56 n. 105  
11.2: 139 n. 48  
11.5: 150; 196 e n. 17; 198 n. 31  
11.6: 151 n. 109  
11.7: 151 n. 109; 154 s. e n. 127  
11.9: 138; 171  
11.10: 41 n. 53; 136 e n. 34  
11.16: 138  
11.17: 136 e n. 34; 174  
11.18: 160  
11.19: 136 e n. 34; 151 n. 109  
11.21: 135 s. e n. 34; 150  
11.22: 136 e n. 35; 151 n. 109; 160  
11.23: 135 s.; 160  
11.24: 136 e n. 35; 138  
11.26: 136 e n. 34 e 35; 198 n. 31  
11.27: 136 e n. 35  
11.28: 151 n. 109; 160  
11.29: 136 e n. 35; 151 n. 109  
11.30: 125; 136 e n. 35; 160  
*Plat.*  
2.23: 148

- ARISTIDES  
*Or.*  
 24.292: 150 n. 108  
 48.21-23: 155 e n. 127  
 48.22: 154
- ARIUS DIDYMUS  
 p. 59.1: 148 e n. 93
- ARNOBIUS  
*nat.*  
 2.73: 182  
 3.32: 101  
 5.8: 203  
 5.11: 53 n. 94  
 6.23: 99 n. 23  
 7.49: 107 e n. 9
- ARRIANUS  
*Tact.*  
 33.4: 106 e n. 6
- ASCONIUS PEDIANUS  
*tog. cand.*  
 p. 81.3: 173 n. 207
- AUGUSTINUS  
*civ.*  
 3.4: 205 n. 65  
 3.12: 178 e n. 8  
 4.21: 165 n. 170  
 6.2: 16 n. 17  
 6.10: 28 n. 4; 51 e n. 90; 54 n. 96  
 7: 93 n. 2  
 7.1: 93 n. 1  
 7.2: 93 n. 1  
 7.24: 93 n. 3; 97; 99 n. 24  
 7.25: 98 n. 16 e 17  
 7.26: 99 e n. 20  
 18.3: 194 n. 7  
 18.5: 198 n. 34  
 18.37: 194 n. 9  
 18.39: 194 n. 10  
 18.40: 194 n. 8  
 19.1: 86 e n. 233  
*mus.*  
 4.15: 99 n. 23
- AUSONIUS  
*epist.*
- AVIENUS  
*Arat.*  
 808: 60 n. 122
- BOETHIUS  
*cons.*  
 1 pr. 4: 148
- CAESAR  
*civ.*  
 2.17-20: 210 e n. 4
- CALLIMACHUS  
*Epigr.*  
 28.3: 85 e n. 229  
*Iamb.*  
 fr. 193.34-36 Pf.: 46
- CASSIUS DIO  
 17.61.1: 106 e n. 7  
 40.47.3-4: 126; 183 e n. 24  
 42.26.2: 126 s.  
 43.45.2-3: 206 n. 68  
 47.15.4: 127 e n. 12  
 51.16.5: 203 n. 50  
 53.2.4: 127 e n. 14  
 54.6.6: 127 e n. 15
- CASSIUS FELIX  
 62 p. 155.9: 149 e n. 103; 152 e n. 118
- CASTOR  
*FGrH* 250 fr. 3: 199 e n. 35  
*FGrH* 250 fr. 4: 195 e n. 14
- CATULLUS  
 10.26: 13 n. 7; 34  
 34: 169  
 35.13: 104 n. 34  
 35.17-18: 121 e n. 11  
 63: 12; 16 n. 16; 52; 71; 74 n. 177  
 63.2: 89 n. 239  
 63.4: 89 n. 240  
 63.9: 120 e n. 6  
 63.12: 81; 88; 90  
 63.13: 89 n. 240; 104 n. 34; 120 e n. 7  
 63.17: 84; 89 s.  
 63.19-20: 67

- 63.19: 39 n. 38  
 63.20: 89 n. 239  
 63.21: 44 n. 67  
 63.22: 48; 89 s.  
 63.27: 39 n. 38  
 63.29: 44 n. 66  
 63.30: 81; 88; 90  
 63.35: 38; 67  
 63.42: 88 n. 238  
 63.68: 120 e n. 6  
 63.91-93: 67  
 63.91: 104 n. 34; 120 e n. 7  
 63.92: 68; 89  
 64.263-264: 47  
 65.4: 80 e n. 208  
 74.3-4: 190 e n. 12  
 74.4: 13 n. 7  
 102.3-4: 190 e n. 12  
 102.4: 13 n. 7
- CHARISIUS  
*gramm.*  
 p. 113.14-16 Barwick: 142 e n. 63;  
 209 n. 1  
 p. 113.10 Barwick: 209 e n. 2
- CICERO  
*Ac.*  
 1.3: 183 n. 25; 210 n. 6  
 1.8: 17 n. 21  
 1.19: 16 e n. 18; 222  
*Att.*  
 6.1.25: 178 n. 8  
 13.28.3: 206 n. 68  
*Brut.*  
 131: 33 n. 14  
*Cato*  
 45: 12 n. 5; 37; 121 e n. 13  
 50: 167 n. 182  
 56: 33 n. 14  
*Cluent.*  
 32: 86  
 176: 143 e n. 72  
*div.*  
 1.132: 13 n. 9; 219 e n. 16  
 2.123: 13 n. 9; 141 n. 59; 220 e n. 17  
*fam.*  
 13.20.1: 143 e n. 72  
*fin.*  
 2.94: 146
- Flac.*  
 27: 55 n. 103  
*har. resp.*  
 22: 121 e n. 14  
 24: 27 n. 1; 40 n. 44; 108 n. 19; 109;  
 112; 121 e n. 13  
 27: 112  
 28: 52 n. 91; 112  
*leg.*  
 2.19: 221  
 2.21: 133 n. 25  
 2.22: 12 n. 5; 121 e n. 14  
 2.36: 134 s.  
 2.37: 133 s. e n. 25; 138 s. e n. 46  
 2.40: 12 n. 5  
*nat. deor.*  
 1.4: 102 e n. 28  
 1.90: 80 e n. 209  
 3.47: 13 n. 9; 219  
 3.50: 206  
*de or.*  
 1.62: 143 e n. 72  
*Phil.*  
 1.13: 204  
*Pis.*  
 8: 181 e n. 18  
*Sest.*  
 56: 12 n. 5  
*Tusc.*  
 3.6: 157 n. 142  
 3.8: 68  
 3.10: 68  
 5.78: 219 n. 15  
 5.108: 33 n. 14  
*Verr.*  
 II.2.160: 13 n. 10; 219  
 II.4.97: 12 n. 5; 121 e n. 15  
 II.5.186: 12 n. 5; 121 e n. 15
- CLEDONIUS  
*gramm.*  
 5.56.19 Keil: 145
- CLEMENS ALEXANDRINUS  
*Strom.*  
 1.21.106-107: 200 s. e n. 42
- CORPUS GLOSSARIORUM LATINORUM  
 IV.312.35: 62 n. 133  
 V.270.3: 62 n. 133

- V.619.10: 41 n. 54
- DICAEARCHUS  
fr. 31 Wehrli: 148 e n. 92
- DIODORUS SICULUS  
1.13-29: 197 e n. 28  
1.13.5: 197 e n. 22  
1.14.1: 197 e n. 22  
1.14.3: 197 e n. 22  
1.15.5: 197 e n. 22  
1.17.2: 197 n. 29  
1.20.6: 197 n. 29  
1.21.1: 202  
1.21.10: 202  
1.22.2: 197 n. 29  
1.27.3-6: 197 e n. 22  
1.27.4: 196 e n. 21  
1.27.6: 202 n. 48  
1.50.1-2: 196 n. 16
- DIOGENES LAERTIUS  
1.83: 151 e n. 113
- DIONYSIUS HALICARNASSENSIS  
2.19.4: 62; 75 n. 181  
2.19.5: 14 n. 12; 29 n. 8; 65 n. 144
- DIOSCORIDES  
3.41: 152
- ENNIUS  
*ann.*  
221 V.2: 77 n. 194
- EPICURUS  
447 Us.: 146 n. 85
- EURIPIDES  
*Ba.*  
155-156: 46
- FESTUS  
p. 237: 132  
Paul. Fest.  
p. 69: 66 n. 147  
p. 81: 41 n. 49  
p. 311: 63 n. 134  
p. 377: 42
- FIRMICUS MATERNUS  
*err.*  
22.1: 79 n. 205
- FRAGMENTA POETARUM LATINORUM (ANON.)  
fr. 19 M.: 71 e n. 162  
fr. 20 M.: 71 e n. 162
- PS. GARGILIUS MARTIALIS  
*med.*  
p. 210: 149 e n. 103
- GELLIUS  
2.24.1-2: 37 n. 32.  
2.24.2: 28 n. 6; 37 e n. 29  
7.12.5: 175  
18.2.11: 37 e n. 30  
20.8.7: 152 e n. 116
- HELIODORUS  
9.9.5: 135
- HERODIANUS  
1.11: 106 e n. 8
- HERODOTUS  
2.41: 195 n. 11  
2.59: 139 e n. 47  
2.61: 202 e n. 47  
2.86: 202 e n. 46  
2.132: 202 e n. 47  
2.170: 191 e n. 17; 202 e n. 46  
2.171: 191 e n. 18
- HESIODUS  
*Tb.*  
43-45: 187  
132-138: 187 n. 2
- HIERONYMUS  
*chron. a Abr.*  
161: 195  
271: 199  
*epist.*  
77.11: 130 n. 10
- HIPPOLYTUS  
*Haer.*  
5.9.8: 79

- HISTORIA AUGUSTA*  
*trig. tyr.*  
 25.4: 140 e n. 52
- HORATIUS*  
*ars*  
 393-394: 76 n. 184  
*carm.*  
 1.18.13-14: 47  
*epod.*  
 5.45-46: 49 n. 85
- PORPHYRIONIS COMMENTUM IN HORATIUM*  
*ars* 218: 147 s.
- ISIDORUS*  
*eccl. off.*  
 2.12: 48
- IULIANUS*  
*Or.*  
 5.168c: 79 n. 205  
 5.168d: 53
- IUVENALIS*  
 1.22: 57  
 2.49: 33 n. 12  
 2.110-126: 55 n. 103  
 2.111-114: 56  
 6.50: 134 e n. 27  
 6.511-515: 56 s.  
 6.512-514: 51  
 6.514 : 28 n. 4  
 6.522-529: 137  
 6.526-530: 151 n. 109  
 6.530-531: 150  
 6.539-541: 160  
 15.9-11: 151 n. 114; 152
- LACTANTIUS*  
*inst.*  
 1.17.9: 78  
 5.9.17: 53 n. 94  
*inst. epit.*  
 18.4: 51  
 18.6: 178 e n. 8  
 18.7: 136
- LIVIVS*  
 3.63.7: 173 n. 207  
 9.30.10: 170
- 25.1.6: 182  
 25.1.7-12: 182  
 25.12.12-15: 171 n. 199  
 27.37.7: 169  
 27.37.13: 169  
 29.10-14: 106 n. 3  
 29.10.4: 73 n. 173; 115 s.  
 34.43.2: 173 n. 207  
 34.54.3: 28 n. 6
- LUCANUS*  
 5.169-173: 170  
 6.685-687: 49 n. 85
- LUCIANUS*  
*DMort*  
 13.5: 158  
*Pisc.*  
 34: 157 n. 145  
 43: 158  
*Syr.D.*  
 51: 28 n. 4
- LUCILIUS*  
 88 M.: 33 n. 14  
 288-289 M.: 46 n. 75  
 391 M.: 153 n. 122
- LUCRETIVS*  
 1.1: 86 n. 234  
 2.490: 80 e n. 209  
 2.598-660: 13 e n. 6.; 94; 121  
 2.598: 121 e n. 12  
 2.600-604: 95  
 2.600-602: 96  
 2.604-605: 95  
 2.606-607: 96  
 2.609: 121 e n. 12  
 2.611: 121 e n. 12  
 2.614-617: 98  
 2.615: 121 e n. 12  
 2.618: 39 n. 38; 44 n. 67; 45  
 2.619: 47  
 2.628: 121 e n. 12  
 2.639: 121 e n. 12  
 2.640-643: 95 s.  
 2.640: 121 e n. 12  
 2.644-645: 95 n. 6  
 2.655-660: 102  
 2.659: 121 e n. 12

- 2.991-998: 102  
 4.69: 80 e n. 209  
 4.544-548: 47 s.  
 4.758: 80 e n. 208  
 4.1071: 85 e n. 230  
 5.149: 80 e n. 208  
 6.1183: 80 e n. 208
- MACROBIUS  
*Sat.*  
 1.10.20: 188  
 1.20.16-18: 154 n. 125  
 3.18.13: 210
- MAECENAS  
*carm.*  
 fr. 5 M.: 46; 71; 120  
 fr. 5.1 M.: 120 e n. 8  
 fr. 6 M.: 43; 71
- MARCELLINUS  
*chron.*  
 p. 94.9: 130 n. 10  
 p. 97.35: 130 n. 10
- MARCELLUS  
*med.*  
 8.199: 145 s.  
 14.24: 146 n. 83  
 15.11: 146  
 21.5: 149 e n. 103  
 23.52: 149 e n. 103  
 25.13: 146 n. 83  
 28.73: 146 n. 83  
 29.45: 146 n. 83  
 36.70: 146 n. 83
- MARTIALIS  
 2.52.2: 83  
 3.81: 55 n. 103  
 8.81: 137  
 9.85.1-2: 155  
 10.66.8: 143
- MINUCIUS FELIX  
 9.5: 52  
 22.1: 178 e n. 8  
 24.12: 53  
 28.9: 151 n. 114
- NONIUS  
 p. 46.12: 82 n. 219  
 p. 49.17: 43 n. 64  
 p. 49.21: 44 n. 68; 45 n. 70  
 p. 49.24: 66 n. 145; 66 n. 147  
 p. 79.17: 161  
 p. 102.7: 49 n. 83  
 p. 104.28: 18 n. 25  
 p. 112.19: 129 n. 3  
 p. 119.1: 39 n. 39; 43  
 p. 119.4: 161  
 p. 119.5: 55 n. 98  
 p. 122.24: 66 n. 145  
 p. 150.13: 161  
 p. 152.28: 35 n. 23; 36  
 p. 158.13: 77 n. 188  
 p. 174.35: 161  
 p. 201.10: 149 n. 96; 150  
 p. 233.17: 47 n. 77  
 p. 245.27: 153 n. 123  
 p. 248.14: 161  
 p. 250.10: 59 n. 117  
 p. 252.45: 63 n. 136  
 p. 267.7: 55 n. 98  
 p. 328.15: 43 n. 64  
 p. 334.16: 47 n. 77  
 p. 386.35: 55 n. 98 e 99  
 p. 467.23: 168 n. 184  
 p. 468.13: 161  
 p. 478.9: 172 n. 202  
 p. 480.13: 145  
 p. 480.20: 141 n. 61  
 p. 480.22: 155 n. 129  
 p. 480.24: 161 n. 157  
 p. 483.8: 71 n. 163  
 p. 485.3: 80 n. 206  
 p. 487.27: 58 n. 110 e 111  
 p. 504.2-3: 156 e n. 134  
 p. 519.32: 62 n. 128  
 p. 529.13: 38 n. 34  
 p. 537.23: 60 n. 125  
 p. 540.8: 62 n. 128  
 p. 549.11: 62 n. 128
- OBSEQUENS  
 44: 28 n. 4; 29 n. 7
- OVIDIUS  
*am.*  
 1.8.73-74: 137

- 2.2.25-26: 137  
 2.13.7-18: 137
- fast.*  
 1.151: 80 e n. 210  
 1.629-630: 175  
 4: 70 n. 157  
 4.181-182: 47  
 4.183: 44 n. 67; 45  
 4.185-186: 43  
 4.189-190: 47  
 4.193-214: 96 n. 9  
 4.213: 39 n. 38; 44 n. 66  
 4.215-218: 96 n. 9  
 4.219-220: 96 n. 9  
 4.221-244: 98 n. 18  
 4.243-244: 54  
 4.247-348: 107 e n. 11  
 4.249-254: 122 n. 20  
 4.257-272: 107 n. 11  
 4.339: 62; 104 n. 34  
 4.353-356: 37  
 4.367: 104 n. 34  
 4.493: 132  
 4.869: 149 e n. 101  
 6.653: 170
- met.*  
 3.537: 45  
 9.690: 178 n. 8  
 9.692: 191 e n. 15  
 9.778: 150 n. 109  
 12.481: 45  
 15.835: 80 e n. 210
- Pont.*  
 4.4.27-28: 181 n. 20
- trist.*  
 4.10.118: 143
- PAUSANIAS  
 7.17.9: 78 n. 201
- PETRONIUS  
 14.2: 158  
 23.3: 83  
 131.5: 145  
 131.11: 145
- PLAUTUS  
*Ampb.*  
 310: 66 n. 146  
*Aul.*  
 36: 133 e n. 22  
 795: 133 e n. 22
- Bacch.*  
 73: 66 n. 146
- Capt.*  
 208: 66 n. 146  
 636: 66 n. 147
- Cas.*  
 103: 66 n. 147
- Cist.*  
 210: 80 e n. 208
- Curc.*  
 240: 66 n. 147
- Epid.*  
 530: 80 e n. 208
- Men.*  
 359: 161  
 707: 161
- Poen.*  
 160: 66 n. 147
- Pseud.*  
 1218-1220: 168
- PLINIUS MAIOR  
*nat.*  
 1.1: 149 e n. 102  
 5.147: 27 n. 3  
 6.184: 178 n. 8  
 6.190: 178 n. 8  
 7.31: 178 n. 8  
 8.216: 178 n. 8  
 16.115: 105 n. 2  
 19.101: 151 n. 114  
 19.172: 149 e n. 102  
 19.176: 149 e n. 102  
 20.10: 150 n. 106  
 20.108: 150 n. 106  
 20.111: 150 n. 106  
 20.117: 150 n. 106  
 20.213: 150 n. 106  
 20.245-246: 152 e n. 119  
 20.247: 149 e n. 102  
 21.59: 149 e n. 102  
 21.182: 43  
 25.94: 149 e n. 102  
 30.18: 178 n. 8  
 35.160: 148 n. 94  
 35.165: 27 n. 3; 28 n. 4; 51  
 37.124: 178 n. 8

- PLUTARCHUS  
*Isis*  
 8 *Mor.* 353e-f: 151 s. e n. 115  
 20-23 *Mor.* 358e-360a: 197 e n. 30  
 29 *Mor.* 362c-d: 200 n. 38  
 29 *Mor.* 362c: 201  
 32 *Mor.* 363e: 189  
 68 *Mor.* 378c: 191 s.  
 73 *Mor.* 380e: 203  
*Nic.*  
 13.3: 51 s.  
*Pomp.*  
 2.2-4: 33 n. 12  
*Pyth. orac.*  
 25 *Mor.* 407c: 159 e n. 153  
*Sert.*  
 1.4: 79  
 3.113: 94-96; 98 n. 14  
 7.176: 203 e n. 51  
 7.761: 79  
 8.696: 188  
*georg.*  
 2.394: 43 n. 63; 79 n. 205; 113 n. 39
- SERVIUS AUCTUS  
*Aen.*  
 1.112: 72 n. 170  
 3.113: 103 e n. 30  
 5.19: 72 n. 170  
 8.696: 198  
 8.698: 184 s.; 211 s. e n. 14  
 11.743: 210 e n. 8  
*ecl.*  
 8.29: 130
- POLYBIUS  
 21.37.5-6: 75 n. 181
- PROPERTIUS  
 1.4.7: 80 e n. 210  
 1.7.8: 80 e n. 210  
 3.17.33: 39 n. 38  
 4.5.33-34: 137
- PRUDENTIUS  
*perist.*  
 9.17-18: 159  
 10.1066: 53 n. 94
- SENECA MINOR  
*Ag.*  
 686-690: 79 n. 205  
*apocol.*  
 2.1-2: 34 n. 17  
*epist.*  
 66.24: 155  
 108.7: 54  
*Herc. f.*  
 469-470: 45  
*superst.*  
 fr. 34 Haase: 28 n. 4; 51; 54 e n. 96  
*vita b.*  
 27.5: 158
- SOCIATES SCHOLASTICUS  
*Hist. eccl.*  
 3.23: 79
- SOLINUS  
 11.6: 72 e n. 171
- STATIUS  
*silv.*  
 3.2.102: 198 n. 31  
*Theb.*  
 9.799-800: 45
- STRABO  
 12.5.3: 106 e n. 4  
 17.1.17: 141 n. 59
- SUDA  
 p. 193.15 Adler: 212
- SUETONIUS  
*Aug.*  
 68.1: 94  
 94.6: 41 e n. 51  
*Cal.*  
 8.3: 77 n. 193  
*Otho*  
 8.3: 79 n. 205  
*Tib.*  
 36.1: 128 n. 17  
*Vesp.*  
 7.2-3: 168 n. 183
- SERVIUS  
*Aen.*  
 3.111: 46 n. 75

- TACITUS  
*ann.*  
 2.85: 128 n. 17  
 15.44.1: 132 s. n. 21  
*bist.*  
 4.81.1: 168 n. 183  
 4.83.1: 193 e n. 5  
 5.2.2: 198 n. 31  
 1 fr. 3 C.: 17 n. 19  
 1 fr. 7 C.: 195 e n. 15  
 1 fr. 11 C.: 195 e n. 15  
 1 fr. 20 C.: 205 s. e n. 65 e 69; 208  
 1 fr. 23 C.: 190  
 1 fr. 32 C.: 207  
 1 fr. 44 C.: 184 e n. 27  
 1 fr. 45 C.: 184 e n. 28  
 1 fr. 46a-b C.: 15 s. e n. 15; 34; 126 e n. 8; 136; 167 n. 181; 177-185; 211 n. 12; 215  
 1 fr. 46a C.: 211 n. 12
- TERENTIANUS MAURUS  
 2888-2900: 71  
 5 fr. 62 C.: 175
- TERENTIUS  
*Eun.*  
 756: 66 n. 146  
 904: 66 n. 146  
 14 fr. 157 C.: 165 e n. 170  
 16 fr. 229 C.: 93 n. 1; 166 e n. 175  
 16 fr. 240 C.: 188 s.  
 16 fr. 247 C.: 188 e n. 3; 189  
 16 fr. 251 C.: 166
- TERTULLIANUS  
*apol.*  
 6.8: 126 e n. 8; 136 s. e n. 41; 177 n. 4; 183  
 16 fr. 267 C.: 93-99; 118; 119 e n. 3  
 16 fr. 268 C.: 93; 99-104; 118 s. e n. 3; 188 n. 5  
 16 fr. 269 C.: 93; 103-104; 118 s. e n. 3  
*nat.*  
 1.10.15: 184  
 1.10.17: 126 e n. 8; 136; 177 n. 3  
*scorp.*  
 22 p. 146.10: 178 e n. 8  
*spect.*  
 7: 41 e n. 52  
*gen. p. R.*  
 1 fr. 9 Fr.: 204 e n. 56  
 1 fr. 10b Fr.: 204 e n. 56  
 1 fr. 12a-d Fr.: 193-198  
 1 fr. 12a Fr.: 195; 198-200; 217  
 1 fr. 13 Fr.: 204 e n. 56; 205 n. 64  
 1 fr. 14 Fr.: 191 e n. 14; 192 s.; 198-204; 217  
 1 fr. 15 Fr.: 204 e n. 56  
 1 fr. 16 Fr.: 204 e n. 56  
 1 fr. 18 Fr.: 195 e n. 15  
 1 fr. 23 Fr.: 195 e n. 15  
 2 fr. 22 Fr.: 204 e n. 56  
 2 fr. 27 Fr.: 204 e n. 56; 205 n. 64  
 3 fr. 29 Fr.: 204 e n. 56  
 3 fr. 30 Fr.: 204 s. e n. 56  
 3 fr. 31a-c Fr.: 204 e n. 56  
 3 fr. 31b Fr.: 204 s.  
 3 fr. 31c Fr.: 204 s.
- THEOCRITUS  
 20.35-40: 79  
 1 fr. 9 Fr.: 204 e n. 56
- TIBULLUS  
 1.3.23-32: 137  
 1.8.47: 80 e n. 210  
 1 fr. 16 Fr.: 204 e n. 56
- TREBATIUS TESTA  
 fr. 4 Huschke: 175  
 3 fr. 31a-c Fr.: 204 e n. 56
- VALERIUS FLACCUS  
 1.793: 81 n. 213  
 3 fr. 31b Fr.: 204 s.  
 3 fr. 31c Fr.: 204 s.
- VALERIUS MAXIMUS  
 1.3.4: 127 n. 11; 179 n. 9  
 7.7.6: 28 n. 4; 29 n. 7; 51  
*ling.*  
 5.57: 187-192; 201 e n. 44; 208  
 5.64: 188 n. 4  
 5.79: 187 n. 1  
 5.103: 149  
 5.131: 63 n. 134
- VARRO  
*div.*  
 1 fr. 2a C.: 16 s. e n. 17; 104 e n. 35;  
 222 e n. 20  
 6.3: 170  
 6.6: 105  
 6.9: 105

- 6.13: 105  
 6.15: 105-116; 118; 119 e n. 2  
 7.84: 175  
 8.56: 110
- log.*  
 fr. 15 Riese: 146
- Men.*  
 fr. 19 B.: 77 n. 192  
 fr. 44 B.: 84 n. 227  
 fr. 63 B.: 150; 151 n. 111  
 fr. 79 B.: 80-82; 86-88 e n. 238; 90; 117  
 fr. 119 B.: 39 n. 39; 55-61; 69; 161  
 fr. 119.1 B.: 43  
 fr. 120 B.: 49; 59; 60 s.; 64; 69  
 fr. 121 B.: 49; 59 s.; 62 s.; 69  
 fr. 122 B.: 31 n. 3  
 fr. 125 B.: 31 n. 8  
 fr. 126 B.: 31 n. 8  
 fr. 127 B.: 31 n. 3; 33 n. 14  
 fr. 128 B.: 34 n. 16; 129 n. 1; 139 e n. 49; 142; 144; 155-165; 178 n. 7; 211 n. 12; 213  
 fr. 129 B.: 34 n. 16; 139 e n. 49; 159; 161-165; 213  
 fr. 130 B.: 59-61; 69  
 fr. 131 B.: 47-48; 54; 69; 82; 87; 89 s.  
 fr. 132 B.: 41; 43-46; 48; 54; 69; 71; 73; 82; 119  
 fr. 132.1 B.: 120 e n. 5  
 fr. 132.3 B.: 90  
 fr. 133 B.: 66-68; 70 s.; 87-90; 120  
 fr. 134 B.: 31 n. 8  
 fr. 135 B.: 31 n. 8  
 fr. 136 B.: 31 n. 8; 32; 35  
 fr. 137 B.: 31 n. 8  
 fr. 138 B.: 34 n. 16; 139; 149-154; 164; 213  
 fr. 139 B.: 34 n. 16; 139; 153-155; 164; 213  
 fr. 140 B.: 57-61; 69  
 fr. 141 B.: 31 n. 5  
 fr. 142 B.: 33 s.  
 fr. 143 B.: 31 n. 4; 32; 33 n. 14; 35-38; 53; 68; 87  
 fr. 146 B.: 130  
 fr. 147 B.: 31 n. 5  
 fr. 149 B.: 35; 38-40; 42 s.; 57; 65; 69; 119 n. 4  
 fr. 150 B.: 32 n. 11; 33 n. 14; 39-45; 49; 53; 55; 57 e n. 109; 60; 69; 161  
 fr. 151 B.: 33 n. 14; 49-54; 57; 69  
 fr. 152 B.: 34 n. 16; 129 n. 1; 139 e n. 49; 141-149; 164-166; 178 e n. 7; 211 n. 12  
 fr. 155 B.: 63-65; 68; 69  
 fr. 158 B.: 32 s.; 35  
 fr. 160 B.: 31 n. 3  
 fr. 161 B.: 31 n. 3; 33 n. 14  
 fr. 162 B.: 31 n. 3  
 fr. 163 B.: 31 n. 3  
 fr. 164 B.: 31 n. 3  
 fr. 165 B.: 31 n. 3  
 fr. 167 B.: 86  
 fr. 168 B.: 84 n. 227  
 fr. 181 B.: 131; 138  
 fr. 183 B.: 131  
 fr. 186 B.: 131  
 fr. 187 B.: 131  
 fr. 191 B.: 129-139; 213  
 fr. 193 B.: 131 s.  
 fr. 197 B.: 131 s. e n. 18  
 fr. 205 B.: 84 n. 227  
 fr. 235 B.: 85; 97 s.  
 fr. 236 B.: 84 n. 227  
 fr. 250 B.: 150  
 fr. 271 B.: 161  
 fr. 275 B.: 82-87; 89 s.; 161  
 fr. 282 B.: 85 n. 231  
 fr. 285 B.: 77 n. 192  
 fr. 364 B.: 71-76; 80; 86 s.  
 fr. 438 B.: 165; 168-171; 176; 213  
 fr. 439 B.: 165; 167; 172-176; 213  
 fr. 456 B.: 18  
 fr. 482 B.: 86  
 fr. 485 B.: 77 n. 192  
 fr. 517 B.: 161  
 fr. 519 B.: 161  
 fr. 540 B.: 77-80; 82; 86; 117  
 fr. 541 B.: 80  
 fr. 542 B.: 80  
 fr. 543 B.: 72 e n. 167; 80  
 fr. 579a B.: 99 e n. 22  
 fr. 579b B.: 99 n. 23
- phil.*  
 fr. 2.17 Langenberg: 86
- rust.*  
 3.1.5: 134 s.  
 3.2.17: 33 n. 14
- vita*  
 fr. 1 Peter: 178 n. 7; 209-212

VERGILIUS

*Aen.*

2.387-388: 81 n. 213

2.404: 80 n. 207

2.788: 121 e n. 18

3.111-112: 122 e n. 19

3.113: 103 e n. 31

6.397: 103 n. 32

6.784-785: 122 e n. 19

7.139-140: 122 e n. 19

8.698: 178 n. 8

9.82-83: 121 e n. 18

9.108-109: 121 e n. 17

9.619-620: 122 e n. 19

9.619: 44 n. 67

10.220-222: 121 e n. 16

10.234: 121 e n. 18

10.252: 121 e n. 18

*georg.*

4.62: 39 n. 38



## Indice delle fonti epigrafiche e papiracee

### ANNÉE EPIGRAPHIQUE

2005, 1124: 28 n. 4

2005, 1126: 28 n. 4

### CORPUS INSCR. LATINARUM

I<sup>1</sup>, p. 235: 37 e n. 28; 108 15; 109 n. 21; 116 n. 52

X.1781: 142

### EDICTUM DE PRETIIS

6.24: 149

### RECUEIL DES INSCR. CONCERNANT LES CULTES ISIAQUES

101/0226: 136 n. 37

114/0202: 139 n. 47

114/0202, ll. 15-19: 188 n. 6

202/0101: 166 e n. 173

202/0428: 136 n. 37

202/1801, l. 1: 197 e n. 25

302/0204: 196 e n. 19

302/0204, l. 3a: 197 e n. 24

302/0204, l. 3c: 196

302/0204, l. 4: 196

302/0204, l. 15: 196

302/0204, l. 17: 196

302/0204, l. 21: 196

302/0204, l. 22: 196

302/0204, l. 23: 196

302/0204, l. 24: 196

302/0204, l. 25: 196

302/0204, l. 52: 196

308/0302, l. 10: 197 e n. 26

501/0103: 140 n. 54

501/0104, ll. 1-4: 140 n. 54

501/0109: 125 n. 3

508/0401: 150

514/0401: 150

### P. SCHUBART

12: 142



## Indice dei nomi e delle cose notevoli

Dove non altrimenti segnalato, si dovrà ritenere che l'indicazione delle pagine includa anche le note in esse presenti.

- Admeto: 167
- Adone: 77 s.; rapporto con Attis: 78-80
- aedituus*: 41
- Albucio, Tito: 33 n. 14
- Alessandria: 212
- altare: 169; culto cibeleico: 33 n. 14; 49-52; 57; 69; culti egizi: 34; 126; 136 s.; 140 n. 57; 177; 179-183
- Antonio, Marco: 127; 185; 203 n. 50; 212; 218
- Anubis: 11; 125; 177 s.; 197 n. 26
- Apis: 11; 125; 199-203
- Apollo: 70 n. 160; 165-167; 169-171; *ludi Apollinares*: 171; oracolo a Delfi: 106; 108; 141; 147-149; templi: 172-174; vedi anche: Serapide, rapporto con Apollo
- Ara Pietatis Augustae*: 40
- Aristea di Argo: 200
- Aristofane: 133
- Aristotele: 155; 157-159
- Arpocrate: 11; 13 n. 7; 125; 177; 187; *signum Harpocraticum*: 190-192; 198; 201 s.
- Atena: 50
- Atene: 32 s.; 36 n. 26; 53; 70; 133
- Attalo I: 105-107; 111-115
- Attis: 11; 27 s.; 41-44; 54; 67; 69; 90; 190; compianto dei Galli: 79; 80; 82; 117; introduzione a Roma: 28; 88 n. 237; 98; mito e origine: 78 s.; 98; 113 s.; ritrovamenti sul Palatino: 28; 113; vedi anche: rituali di marzo; Adone
- Aventino (mitico re): 204 s.
- Azio: 185
- Bacco: 103; 131 s.
- Bellona: 12
- Bitinia: 88 n. 237; 131 s.
- Caceres: 140 n. 57
- Caelum*: 187; 190; identificazione con Saturno: 187-188; 192; 217; identificazione con Serapide: 18; 187-192; 201; 213; 217
- calendario filocaliano: 27 n. 2; 170
- Campania: 125
- Carmenta: 175
- Catone, Marco Porcio: 33 n. 14; 37

- Celio: 13; 35; 140; 214
- Celso, Aulo Cornelio: 28 n. 4; 51
- cembalo: 38-40; 42-44; 48; 65; 69; 94; 118
- Cerere: 15; 101; *initia Cereris*: 131-135; misteri eleusini: 134-136; 139; *sacrum anniversarium Cereris*: 132 s.; 138 s.; *Thesmo-phoria*: 132 s.; vedi anche: fiaccole; Iside; *Tellus*, identificazione con Cerere
- Cesare, Gaio Giulio: 127 n. 13; 209 s.; dedica delle *Antiquitates divinae*: 183; 206; 216; divinizzazione: 204-207; 217
- Cibeles: appellativi: 119-122; emblema di fertilità: 96 s.; in Catullo: 12; 16 n. 16; 67 s.; 120 s.; in Cicerone: 12; 121; in Lucrezio: 13; 94-98; 102-103; 121; in Servio: 94-98; introduzione a Roma: 14; 27; 37; in Virgilio: 121 s.; origine della statua di culto: 105-116; 118; sul Palatino: 12; 27-29; 35; 38; 40; 46; 63; 64 n. 142; 67; 69-71; 75; 79; 82; 86 s.; 117; 119; vedi anche: Rea; *Tellus*, identificazione con Cibeles
- cinismo: 31 n. 3 e 9; 36; 38; 53; 68; 72 n. 168; 160
- cipolla: vedi culti egizi
- Claudia Quinta: 70 n. 157
- Cleopatra VII: 127; 203 n. 50; 212; 218
- Clodio Pulcro, Publio: 180-182; 184 n. 30; 215
- Compitalia*: 181
- Coribanti: 95 s.
- corona turrata: 40; 94; 96 s.; 113
- Creta: 72; 75; vedi anche: Ida (Creta)
- Crono: 187s.
- culti egizi: durante il secondo triumvirato: 127; 183; 207; 218; favore presso la classe mercantile e i *populares*: 15; 125-128; 140; 177-184; 207; 214-216; 220; in Catullo: 13; in Cicerone: 13; 219 s.; introduzione a Roma: 125; riconoscimento ufficiale: 128; scontri col senato romano: 19; 126 s.; 136 s.; 177-184; 211; 213; 215 s.; 220; sul Campidoglio: 34; 126 s.; 136 s.; 177; 180; 184; 211; 215; 218; 220; tabù alimentari connessi alla cipolla: 149-152; 164; teriomorfismo: 203; 219; venalità: 160
- culto *more Phrygio*: vedi rituali di marzo
- culto *more Romano*: vedi *Megalesia*
- Cuma (Eolide): 196
- Cureti: 95 n. 6 e 8; 96
- dea Siria: 43 n. 62
- Delfi: vedi Apollo, oracolo a Delfi
- Delo: vedi Serapide, a Delo
- Demetra: 135; 139
- Deucalione: 203
- Diogene di Sinope: 35 n. 22; 37
- Dioniso: 131
- edili curuli: 28 n. 6; 32 n. 11; 40 s.
- Emilio Paolo, Lucio: 127 n. 11
- Emilio Scauro, Marco: 184 n. 27
- Enea: 16; 122; 204 s.
- Ennio, Quinto: 198; 204 n. 58
- Ercole: 15; 172 s.
- Erinni: 31 n. 7; 70
- Esculapio: 150 n. 108; 154; 165 s.; 220

- Etiopia: 194; 196; 217  
 Eumenidi: 70 n. 160  
 Evemero di Messene: 197; 204 n. 58  
*exuviae*: 40 s.  
 Farsalo: 210  
*Fasti Praenestini*: 37; 108 s.; 115 s.  
 fiaccole: 129; nei matrimoni: 130 s.; nei riti di Cerere: 132; 134; nei riti di Iside: 136-139  
 File: 189  
 Filippo V: 106  
 flauto frigio: 47 s.; 54; 69; 89 s.  
 Frigia: 74; 82; 107; 112; 115; 122  
 Gabinio, Aulo: 177-184; 216  
 Galli: 40; abbigliamento: 49; 56; 61; 64 s.; 69; archigallo: 62; (auto-)evirazione: 27; 50-54; 56; 68 s.; 79; 83 s.; 87; 91; 95 n.6; 97-99; 104; 118; calzari: 64 s.; capo dei Galli: 60; 62 s.; 69; delirio: 39; 43; 46; 50; 53-55; 57; 60 s.; 69; 73; 90; 95 s.; 113; 118; età: 55 s.; 59; 69; inni: 42-49; 54; 69; 71; 79-82; 87; 113; 119; lussuria: 58 s.; 87; vedi anche: Attis; leone  
 galliambo: 69; 77 s.; 83 s.; 87; 117; 120; a Roma: 71; in Varrone e Catullo: 87-91; vedi anche: Galli, inni  
 Gea: 187; 189  
 Geb: 188 s.  
 Giove: 72; 75; 96; 166; 169; 179; 185; 195  
 Giunone: 169; 195  
 Grandi Dionisie: 33 s.  
 Grecia: 20; 33 n. 14; 200; 207; 217  
 Hades: 166  
 Helios: 166  
 Hera: 147  
 Hermes: 196  
 Horus: 166; 190  
*iactatio comae*: 46; 54; 73  
 Ida (Creta): 72-74  
 Ida (Frigia): 72-74; 107; 111-117; 120  
 Inaco: 194 s.  
*incubatio*: 141; 149 s.; 152-155; 158 s.; 164; 174; 213; 219 s.  
*insania*: 31; 38; 53 s.; 59 s.; 66-68; 70 n. 160; 89; 153; 160; 164 s.  
 Io: 194 s.  
 Irzio, Aulo: 203  
*Iseum Campense*: 127 n. 12; 211 n.15  
*Iseum Metellinum*: 35; 140 s.; 164; 214  
 Iside: aretalogie isiache: 139 n. 47; 188 n. 6; 196 s.; culto di Iside Capitolina: 13; 125; 181; il pubblico femminile: 137; in Egitto: 188-190; *initia Isidis*: 129; 131; 135-139; 160; 174; 213; Iside e la scrittura: 194-196; *navigium Isidis*: 138; 171; rapporto con Cerere: 139; 221; regina divinizzata: 194-198; 206; 213; 217; vedi anche: culti egizi; *Tellus*, identificazione con Iside  
 Laomedonte: 167  
 Lazio: 122; 187; 192; 217  
 leone: rapporto coi Galli: 72-76; 86; rapporto con Cibebe: 94-96; 104  
 Leone di Pella: 204 n. 58

- lex Lindsay : 57 n. 109; 139 n. 49; 162; 165
- libri Sibillini: 14; 27; 105-107
- Luna: 188 n. 6; 190
- Lymphae: 60
- Mâ: 12
- Mater Magna: vedi Cibele
- Megalesia: 14; 18; 27 s.; 32; 37; 40; 53; 59; 68; 71; 75; 87; 105; 108 s.; 111; 113; 115; 118 s.; 220
- Megalesion di Pergamo: 105; 109; 111; 112 n. 37; 114; 118 s.
- Menippo di Gadara: 17 s.
- Metello, Lucio Cecilio: 16
- Metello Pio, Quinto Cecilio: 35; 140; 214 s.
- Metello Pio Scipione Nasica, Fabio: 214 n. 4
- Minerva: 50
- Misia: 111
- mutitationes: 28 n. 6; 32; 33 n. 14; 37 s.; 53; 68; 87; 141
- Naiadi: 59 s.; 69
- Nettuno: 103
- Nicomede IV: 131 s.
- Nilo: 189
- Ninfodoro di Siracusa: 200
- Nut: 188; 190
- onirocrita: 159
- Oppio: 13; 35; 140; 214
- Ops: 188; 190; vedi anche: *Tellus*, identificazione con Ops
- Oreste: 31 n. 7; 50; 164
- Orfeo: 76
- Osiride: 125; 150 n. 109; 160; 188; 189; 197; 200 n. 38; 202 s.; tabù connessi alla sua morte: 191 s.; 202; vedi anche: Serapide, identificazione con Osiride
- Ottaviano Augusto, Gaio Giulio Cesare: 94; 127; 173; 185; 204; 207; 211 s.; 217 s.
- Pansa, Gaio Vibio: 203
- Pastofori: 125
- Pelusio: 152
- Penati: 16
- Pergamo: 97 n. 12; 105-116; 118 s.
- Pessinunte: 73 n. 175; 106 s.; 110-116; 121
- Pisone Cesonino, Lucio Calpurnio: 177-184
- Pitagora: 148
- Pizia: 170
- Plutone: 166
- pomerio: 126; 127 n. 15; 128; 173
- Pompeo Magno, Gneo: 33 n. 12; 72; 140; 209 s.; 214
- Proserpina: 132; vedi anche: *Tellus*, identificazione con Proserpina
- Ptah: 202
- quindecimvir sacris faciundis*: 211; 218
- Quinquatrus minores*: 170
- Rea: 95 n. 8; identificazione con Cibele: 74 n.

- 178; 79; 94 n. 5
- rituali di marzo: 12; 14; 16 n. 16; 27-29; 46; 82; 87; 88 n. 237; 115; 117; 119 s.; 220; *Arbor intrat*: 79; *dies sanguinis* (*Sanguen*): 27; 50; 52-54; 61 s.; 65; 67; 69; 87; 98; 117; *dies violae*: 117; ufficializzazione a Roma: 29; 62
- Romolo: 204 s.; 206 n. 68
- sacra Graeco ritu*: 15; 132
- Salus publica*: 179
- sandali: 64; uso nei templi egizi: 174; 176; uso nei templi greco-romani: 174-176
- Sardi: 73 n. 175 e 176
- Saturno: 135; 190; 192; vedi anche: *Caelum*, identificazione con Saturno
- Scipione Africano, Publio Cornelio: 204 n. 58
- Scipione Nasica, Publio Cornelio: 106 n. 7
- Scribonio Libone, Lucio: 210
- sellisternium*: 40 s.
- senatus consultum de Bacchanalibus*: 15 n. 14; 132 s.; 184; 216 n. 10
- Serapide: a Delo: 125; 166; 173 n. 206; a Roma: 34 s.; dio guaritore: 141-165; 213; dio solare: 154; 164; 166; 188 n. 6; identificazione con Osiride: 22; 190 n. 10; 203; origine del nome: 200 s.; prezzo delle cure: 155-165; 213; rapporto con Apollo: 148; 165-176; 213; 221; re divinizzato: 199-203; 213; 217; *Serapia*: 18; 170; vedi anche: culti egizi; *Caelum*, identificazione con Serapide
- Sertorio, Quinto: 140; 209; 214 s.
- Sesto Pompeo Magno Pio: 210
- Sicilia: 51
- Silla, Lucio Cornelio: 12; 125; 140
- Siracusa: 13; 220
- sisymbrium*: 149-152; 164
- sodalitates*: 37; 120
- Sol*: 190; vedi anche: Serapide, dio solare
- Spagna: 131; 140; 209 s.; 214
- Spartaco: 132
- stola*: vedi *Galli*, abbigliamento
- Tapso: 216
- Tellus*: 18; identificazione con Cerere: 101; identificazione con Cibele: 18; 93-104; 118 s.; 122; 167; 187 s.; identificazione con Iside: 18; 187-192; 201; 213; 217; identificazione con Ops: 99-101; 187 s.; 192; 217; identificazione con Proserpina: 99-101; 103; identificazione con Vesta: 99-101
- Terra*: 101; vedi anche: *Tellus*
- Tiberio (Giulio Cesare Augusto): 128
- timpano: 40; 44; 46; 48; 69; 72-76; 94 s.; 118
- Tivoli: 173
- triade capitolina: 179; 221
- Troia: 16; 110 s.
- Troiani: 122
- Urano: 187; 189
- Venere: 77 s.; 82-87; 89 s.; 140; 214
- Vesta: 16; vedi anche: *Tellus*, identificazione con Vesta
- Zeus: 72; 75; 78 n. 201; 166



## Indice

Prefazione	7
Introduzione	11
<i>Parte prima. Cibele</i>	25
Premessa	27
1. Cibele nelle <i>Saturae Menippeae</i>	31
1.1 Megalesie e riti di marzo nelle <i>Eumenides</i>	31
1.2 Il culto cibeleico negli altri frammenti menippeici	71
1.3 Le <i>Menippeae</i> e l' <i>Attis</i> di Catullo	87
2. Cibele nelle <i>Antiquitates rerum divinarum</i>	93
3. Cibele nel <i>De lingua Latina</i>	105
4. Cibele e <i>Mater Magna</i> : tra rifiuto e integrazione	117
<i>Parte seconda. Iside e Serapide</i>	123
Premessa	125
1. Iside e Serapide nelle <i>Saturae Menippeae</i>	129
1.1 Riti di iniziazione notturni	129
1.2 Una <i>incubatio</i> nelle <i>Eumenides</i>	139
1.3 Serapide o lo <i>Pseudulus Apollo</i> ?	165
2. Iside e Serapide nelle <i>Antiquitates rerum divinarum</i>	177
3. Iside e Serapide nel <i>De lingua Latina</i>	187
4. Iside e Serapide nel <i>De gente populi Romani</i>	193
5. Iside e Serapide nel <i>De vita sua</i>	209
6. Iside e Serapide: un'ostilità politica?	213
Bibliografia	223
Indice dei passi citati	237
Indice delle fonti epigrafiche e papiracee	249
Indice dei nomi e delle cose notevoli	251



Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di marzo 2017



## Testi e studi di cultura classica

Collana fondata da  
*Giorgio Brugnoli e Guido Paduano*

Diretta da  
*Guido Paduano, †Alessandro Perutelli, Fabio Stok*

1. Giorgio Brugnoli, *Foca: vita di Virgilio. Introduzione, testo, traduzione e commento*, 1983, 1995<sup>2</sup>, pp. XX-58 [con due tavole fuori testo].
2. Fabio Stok, *Percorsi dell'esegesi virgiliana. Due ricerche sull'Eneide*, 1988, pp. 200.
3. Giorgio Brugnoli, *Identikit di Lattanzio Placido. Studi sulla scoliastica staziana*, 1988, pp. 82.
4. Elena Rossi, *Una metafora presa alla lettera: le membra lacerate della famiglia. «Tieste» di Seneca e i rifacimenti moderni*, 1989, pp. 154.
5. Domenico De Venuto, *Il Bucolicum Carmen di F. Petrarca. Edizione diplomatica dell'autografo Vat. Lat. 3358*, 1990, pp. XLVI-182.
6. Rosa Maria Lucifora, *L'ablativo assoluto nella Pharsalia. Riflessioni sul testo e sullo stile di Lucano*, 1991, pp. 172.
7. Nicoletta Palmieri, *L'antica versione latina del «De Sectis» di Galeno (Pal. lat. 1090)*, 1992, pp. 236.
8. Alessandro Grilli, *Inganni d'autore. Due studi sulle funzioni del protagonista nel teatro di Aristofane*, 1992, pp. 232.
9. [Aristotele], *De spiritu*, a cura di Amneris Roselli, 1992, pp. 160.
10. Giorgio Brugnoli, Fabio Stok, *Ovidius παρωδήσας*, 1992, pp. 218.
11. *Preveggenze umanistiche di Petrarca. Atti delle giornate petrarchesche di Tor Vergata (Roma-Cortona 1/2 giugno 1992)*, 1994, pp. 320.
12. Giorgio Brugnoli, *Curiosissimus Excerptor. Gli «Additamenta» di Girolamo ai «Chronica» di Eusebio*, 1995, pp. LX-248.
13. Carlo Santini, *I frammenti di L. Cassio Emina. Introduzione, testo, traduzione e commento*, 1995, pp. 228.
14. Tiziana Privitera, *Didone mascherata: per il codice genetico di Emma Bovary*, 1996, pp. 84.

15. *Pompei exitus. Variazioni sul tema dall'Antichità alla Controriforma*, a cura di Giorgio Brugnoli e Fabio Stok, 1996, pp. 260.
16. Patrizio Domenicucci, *Astra Caesarum. Astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano*, 1996, pp. 194.
17. L. Iuni Moderati Columellae, *Rei rusticae liber decimus (carmen de cultu hortorum)*, a cura di Francesca Boldrer, 1996, pp. 404.
18. Rosa Maria Lucifora, *Prolegomeni all'elegia d'amore*, 1996, pp. 192.
19. Marco Fucecchi, *La τειχοσκοπία e l'innamoramento di Medea. Saggio di commento a Valerio Flacco «Argonautiche» 6,427-760*, 1997, pp. 300.
20. Giorgio Brugnoli, *Studi Danteschi. I Per suo richiamo*, 1998, pp. 218.
21. Giorgio Brugnoli, *Studi Danteschi. II I tempi cristiani di Dante*, 1998, pp. 212.
22. Giorgio Brugnoli, *Studi Danteschi. III Dante Filologo: l'esempio di Ulisse*, 1998, pp. 134.
23. Nicoletta Palmieri, *L'eroe al bivio: modelli di "mors uoluntaria" in Seneca tragico*, 1998, pp. 204.
24. Giorgio Brugnoli, Roberto Rea, *Studi leopardiani*, 2001, pp. 126.
25. Fabio Stok, *Studi sul Cornu Copiae di Niccolò Perotti*, 2002, pp. 240.
26. Lucio Anneo Seneca, *Medea*, introduzione, traduzione e commento di Annalisa Némethi, con un saggio di Guido Paduano, 2003, pp. 306.
27. Alessandro Perutelli, *Prolegomeni a Sisenna*, 2004, pp. 144.
28. Silvia Paponi, *Per una nuova edizione di Nevio comico*, 2005, pp. 172.
29. Emanuele Narducci, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, 2004, pp. 444.
30. Giorgio Brugnoli, *Studi di filologia e letteratura latina*, a cura di Silvia Conte e Fabio Stok, 2004, pp. 252.
31. *Hinc Italiae gentes. Geopolitica ed etnografia italica nel Commento di Servio all'Eneide*, a cura di Fabio Stok e Carlo Santini, 2004, pp. 314.
32. *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, a cura di Paolo Esposito, 2004, pp. 204.
33. *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, I, a cura di Emanuele Narducci, Sergio Audano, Luca Fezzi, 2005, pp. 210.
34. Giorgio Brugnoli, Fabio Stok, *Studi sulle Vitae Vergilianaee*, 2006, pp. 160.

35. *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, II, a cura di Emanuele Narducci, Sergio Audano, Luca Fezzi, 2005, pp. 110.
36. Tiziana Privitera, *Terei puellae: metamorfosi latine*, 2007, pp. 104.
37. «Vediamo se sei filologo...». *Studi, interessi e curiosità di Giorgio Brugnoli*, a cura di Riccardo Scarcia e Fabio Stok, 2007, pp. 158.
38. *Una guerra in Colchide. Valerio Flacco*, Argonautiche 6,1-426, introduzione, traduzione e commento a cura di Marco Fucecchi, 2006, pp. 392.
39. *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, III, a cura di Emanuele Narducci, Sergio Audano, Luca Fezzi, 2007, pp. 172.
40. Quinto Ennio, *Le opere minori*. Introduzione, edizione critica dei frammenti e commento a cura di Alessandro Russo, 2007, pp. 300.
41. *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, IV, a cura di Emanuele Narducci, Sergio Audano, Luca Fezzi, 2008, pp. 192.
42. *Esegesi dimenticate di autori classici*, a cura di Carlo Santini, Fabio Stok, 2008, pp. 404.
43. *Agostino a scuola: letteratura e didattica*, a cura di Fabio Gasti e Marino Neri, 2009, pp. 194.
44. Alessio Umbrico, *Terenzio e i suoi nobiles. Invenzione e realtà di un controverso legame*, 2010, pp. 136.
45. *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, V, a cura di Sergio Audano, 2010, pp. 168.
46. *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, edited by Emma Scioli and Christine Walde, 2010, pp. 340.
47. *Devotionis munus. La cultura e l'opera di Adamo di Brema*, a cura di Riccardo Scarcia e Fabio Stok, 2010, pp. 208.
48. *Vates Operose Dierum. Studi sui Fasti di Ovidio*, a cura di Giuseppe La Bua, 2010, pp. 272.
49. *Sedula Cura Docendi Studi sull'Anthologia Latina per / con Riccardo Scarcia*, a cura di Tiziana Privitera e Fabio Stok, 2011, pp. 128.
50. Lorenzo Miletta, *L'arte dell'autoelogio. Studio sull'orazione 28 K di Elio Aristide, con testo, traduzione e commento*, 2011, pp. 230.
51. Alessandro Perutelli, *Studi sul teatro latino*, a cura di Guido Paduano e Alessandro Russo, 2013, pp. 190.

52. Tatiana Korneeva, *Alter et ipse: identità e duplicità nel sistema dei personaggi della Tebaide di Stazio*, 2011, pp. 250.
53. *Letteratura e Civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, a cura di Mario Citroni, 2012, pp. 456.
54. Claudio Buongiovanni, *Gli epigrammata longa del decimo libro di Marziale, introduzione, testo, traduzione e commento*, 2012, pp. 480.
55. L'addio di Medea. Valerio Flacco, *Argonautiche 8,1-287*, introduzione e commento a cura di Caterina Lazzarini, 2012, pp. 282.
56. Giancarlo Abbamonte, *Diligentissimi uocabulorum perscrutatores. Lessicografia ed esegesi dei testi classici nell'Umanesimo romano di XV secolo*, 2012, pp. 250.
57. *Edipo. Margini, confini, periferie*, a cura di Patrizia Pinotti, Massimo Stella, 2013, pp. 442.
58. Sebastiano Timpanaro, Giuseppe Ramires, *Carteggio su Servio 1993-2000*, a cura di Giuseppe Ramires, prefazione di Fabio Stok, 2013, pp. 286.
59. Patrizio Domenicucci, *Il cielo di Lucano*, 2013, pp. 110.
60. *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, a cura di Fabio Stok, 2013, pp. 454.
61. *De Gestis Herwardi. Le gesta di Ervardo*, a cura di Alberto Meneghetti, 2013, pp. 188.
62. *Lecture e lettori di Lucano*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Fisciano 27-29 marzo 2012, a cura di Paolo Esposito e Christine Walde, con la collaborazione di Nicola Lanzarone e Christian Stoffel, 2015, pp. 408.
63. Cristina Pepe, *Morire da donna: ritratti esemplari di bonae feminae nella laudatio funebris romana*, 2015, pp. 240.
64. *La filologia classica e umanistica di Remigio Sabbadini*, a cura di Fabio Stok e Paola Tomè, 2016, pp. 300.
65. Alessandra Rolle, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, 2017, pp. 258.
66. Tommaso Mari, *Pauca de barbarismo collecta de multis. Studio ed edizione critica*. In preparazione.