

Latinitas

Saggi

A BLOODY  
MOTHER?

Cybele and Attis  
in Republican Literature  
from Plautus to Varro

Part Two



# Indice

## **3. La dea e il suo πάρεδρος**

- 3.1 La dea: *melting pot* di nomi e culti .....pag. 3
- 3.2 Il paredro: vita oltre la morte? ..... pag. 6
- 3.3 Sacerdoti e seguaci .....pag. 10

## **4. Letteratura, politica e religione**

- 4.1 Su il sipario! ..... pag. 15
- 4.2 Breve intermezzo “zoologico” ..... pag. 19
- 4.3 Terenzio ‘Megalesian playwright’? .....pag. 22
- 4.4 *Comoedia luget...* ..... pag. 26
- 4.5 *An Age silent as stones* ..... pag. 28
- 4.6 Il ‘terzo gran lume’ e la *Magna Mater* ..... pag. 33

- Repertorio bibliografico** .....pag. 41

### 3. La dea e il suo πάρεδρος

#### 3.1 La dea: *melting pot* di nomi e culti

Accolta in modo festoso ed entusiastico, celebrata con l'istituzione di *ludi* in suo onore, collocata non solo all'interno del pomerio, ma addirittura sul Palatino<sup>1</sup>, culla della città con la *casa Romuli* e i culti ancestrali della città, Vesta e i Penati, la dea pone però la classe di governo di fronte a un grave problema: controllare rigidamente un culto, i cui tratti distintivi sarebbero apparsi senza dubbio attraenti alle masse popolari, mentre per la mentalità conservatrice dell'aristocrazia rappresentavano altrettanti vizi. Le misure prese sono di conseguenza esemplari: la collocazione prestigiosa servì in pratica da cauta segregazione e un rigido controllo sulle modalità di culto, di pertinenza dei patrizi e affidato a una coppia di sacerdoti frigi, mirò se non a escludere, certo a limitare pesantemente ingerenze sgradite o eccessi di venerazione<sup>2</sup>, anche in considerazione della peculiarità del rituale, celebrato da sacerdoti che erano eunuchi vestiti da donne. Se si accolgono le conclusioni addotte in merito da Toynebee, si può concordare con il fatto che:

in queste condizioni così accuratamente architettate, fu possibile imbrogliare il Popolo romano con una festa annuale in onore della *Magna Mater* che con essa non aveva alcuna connessione se non verbale, derivando il proprio nome dall'epiteto della dea. La festa dei *Megalesia* fu celebrata a Roma dal 203 in poi, il 4 aprile. Il genetliaco della *Magna Mater* fu celebrato il 10 aprile. In entrambe le ricorrenze i sacrifici ufficiali venivano offerti dal *praetor urbanus*. Vi erano *ludi* in ambedue i giorni, a questi presiedevano gli edili curuli e non i sacerdoti della dea. Vi potevano partecipare solo i cittadini romani. Il dieci aprile del 194 a.C. lo svolgimento di giochi fu aggiunto ai riti degli edili curuli dell'anno. Questa aggiunta potrebbe essere stata ispirata dalle celebrazioni al *Megalesion* di Pergamo; e nel

---

<sup>1</sup> Nella collocazione gioca un ruolo importante, se non decisivo, la leggenda della fondazione troiana di Roma, che porterà a una sorta di gemellaggio ideologico con Pergamo, rilevabile in sede culturale. "The dark aerolith from Pessinus was adapted as the head of the cult statue. Like Artemis of Ephesus, Cybele was a 'black' virgin"; così riassume R. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford 1996, p.37.

<sup>2</sup> Si cercò accortamente, ad es., di limitare o comunque sostituire con riti di tipo greco-romano le componenti orgiastiche del culto originario. Una conferma nelle seguenti parole di GALLINI 1970, 71: "La fortuna di Cibele posa sulle caratteristiche di statalità e ufficialità di un culto voluto e controllato dallo stato e avente funzioni di pubblica rappresentanza. Il fatto che le *solidalitates* della *Magna Mater Idaea* fossero costituite esclusivamente da membri appartenenti alla migliore nobiltà, spiega da sé la differenza di valutazione, da parte della propaganda senatoriale, dei riti stranieri, a seconda che il loro ambito di riferimento fosse ufficiale e gentilizio o informale e popolare". La attività più importante di questi sodalizi sembra essere stata la predisposizione annuale di banchetti rituali, della cui eccessiva sontuosità, come delle misure restrittive del senato, ci informa Gellio (*N.A.* 2,24,2), che allude a un *senatus consultum* del 161. Vigilanza attenta e continua quella delle autorità se, nel 101, uno schiavo di Q. Servilio Cepione (console nel 106), che si era castrato, mettendosi al servizio della *Magna Mater*, venne per loro disposizione *trans mare exportatus ne umquam Romae reverteretur* (*Iul. Obseq. Prodigiorum liber*, 44); nella sua esaustiva disamina al riguardo S. BUTLER, *Notes on a membrum disiectum*, in S.R. JOSHEL-S. MURNAGHAN, *Women and slaves in Greco-Roman culture: differential equations*, London 1998, 236-255, pensa che il proprietario dello schiavo sia Cneo Servilio Cepione, questore nel 105 (p.242); inoltre (p.249) offre un preciso elenco di casi di ermafroditismo nel cinquantennio 142-92 e infine (p.250) ipotizza la deportazione dello schiavo autoevirato a Pessinunte, nel santuario della dea accudito da sacerdoti-eunuchi, con una probabile partenza "ironically from the Roman port of Ostia, where Cybele had landed a century before"...E, per quel che concerne l'*Attis* di Catullo, conclude (p.255 n.28) affermando: "One wonders whether Catullus was inspired to write his "Attis" poem by story of the slave of Caepio, though he reverses the order of events", citando poi in traduzione i vv. 1-5 del c.63.

complesso la fortunata manovra compiuta dalla nobiltà romana per addomesticare il culto della *Magna Mater* può essere stata anticipata dalla raffinata e scaltra dinastia attalide<sup>3</sup>.

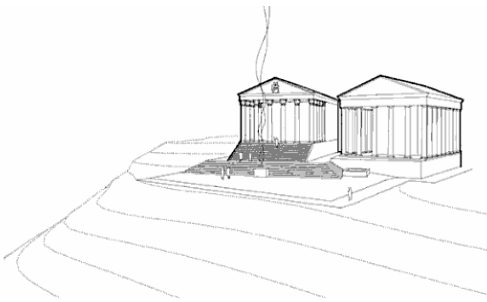
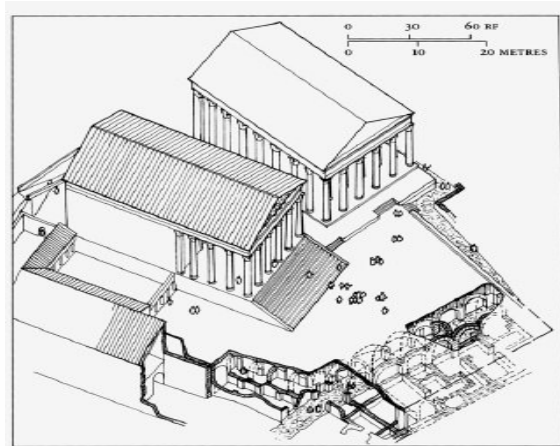


Figure 2.7 Reconstruction of the Temple of Magna Mater in Rome during the Republican period showing the Temple of Victory to the right and a basin associated with the cult. The audience at the *ludi scaenici* occupied the temple's stairs and temporary bleachers; the Theater of Cassius was planned for the slopes below. Drawing by Tom Beresford and Brendan Beachler.



Templi della *Magna Mater* (a sin.), e della Vittoria. Il disegno a destra è la ricostruzione dell'area verso il 200 d.C., con il sottopassaggio del *clivus Victoriae*. In occasione delle rappresentazioni, gli spettatori sedevano sui gradini del tempio<sup>4</sup>.

Questa premessa obbliga ad un breve *flash-back* che chiarisca in chiave mitologica, sia pure con una forzata sintesi, le caratteristiche di questa divinità, la cui venerazione, all'interno del dominio di Roma, si protrasse per almeno sei secoli, con “credenze naturalistiche assai primitive che divennero a poco a poco misteri spiritualizzati, che si tentò di opporre al cristianesimo”<sup>5</sup>, tanto più che le modalità di introduzione trovano un preciso riscontro anche nel mondo greco, in un analogo periodo di crisi e tensione psicologica<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> TOYNBEE 1983, II, 467-8. GRUEN 1990, 20 n.74 riporta l'affermazione di BÖMER 1964, 146, secondo il quale “Romans generally neglected Cybele after the transferral until the cult received new impetus in the Augustan age, ascribing this to horror at the ecstatic rituals of the cult and its threat to traditional Roman religion”, ma considera la teoria “flawed and unnecessary”, dato il perdurare del culto in tutto il periodo repubblicano, con l'annuale cadenza dei *ludi Megalenses* a ricordarne l'introduzione e con l'inclusione in esso del ruolo di Attis. La rituale *lavatio* operata nel 65 da Cesare (Dio, 37,8,1), per non parlare delle testimonianze di Lucrezio e Catullo, ne è conferma probante. Il ruolo interpretato dalla dea, a seconda di interessi ideologici e motivazioni sociali ben precisi, è efficacemente riassunto così da WISEMAN 1984, 119: «To the superstitious crowd, Cybele was an awesome power, a worker of miracles: to the rationalising philosopher, she was an allegory of Mother Earth, to the Roman statesman, she was the first of the deities annually honoured by the aediles' games».

<sup>4</sup> Per l'illustrazione a sinistra cfr. D. FAVRO (*op.cit.*, 29; cfr. *supra* n.59); Il disegno a destra è riportato da A. CLARIDGE, *Rome: an Oxford archaeological Guide*, Oxford 1998, 127 che sostiene “this space held temporary stage erected in front of the temple. The audience sat on the (now missing) temple steps, which spread out on both ridesto embrice a wide forecourt”. Stando all'opinione di S.M. GOLDBERG, *Plautus on the Palatine*, «JRS» 88(1998), 13-4 «a plausible reconstruction of the original Temple of the Magna Mater...suggest seven steps, each c.40 m long in the lower, wider tier and eighteen steps of c.20 m length in the upper staircase leading directly to the temple...This yields a crowd of just under 1,300, plus those who might gather on the nearby Temple of Victory or stand elsewhere on or by the podium...To imagine any audience of over 2,000 gathering for a performance of *Pseudolus* at the dedication in 191 or fidgetting through the beginning of *Hecyra* in 165 therefore becomes very difficult». Secondo A.CLARK, *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome*, Oxford 2007, 78 potevano esservi ospitati ca. 2000 spettatori. Questa insistenza sul fattore numerico non è semplice pignoleria contabile, conoscendo apprensioni e diffidenze della classe di governo (cfr. anche *supra* n.61).

<sup>5</sup> E' ovvio che sull'introduzione del culto di Cibele a Roma e sui relativi retroscena politici la bibliografia è immensa. Un primo sguardo d'insieme può venire da BÖMER 1964, 130-151, in partic. 138-144, non dimenticando la validità di studi ancora fondamentali come GRAILLOT 1912, SCHMIDT 1909 e CUMONT 1967, da cui (p.73) è tratta la citazione e, soprattutto, VERMASEREN 1977, curatore oltretutto del ponderoso

Decisamente rilevante, anche per le connotazioni politiche e culturali, la presenza in Atene. Se è infatti assodata l'esistenza del culto di una *Μήτηρ θεῶν* dai tempi più antichi, è stato altresì dimostrato che verso la fine del V secolo la dea fu presentata in termini barbari, chiamata con un nome straniero (Cibele) nelle tragedie e qualificata come frigia, con l'intento di rinsaldare i vincoli religiosi ed etnici con le città della Ionia, la cui fedeltà verso Atene cominciava a vacillare dopo il disastro siciliano<sup>7</sup>.

Ma non c'è solo questo: il rientro trionfale di Alcibiade in Atene nella primavera del 408, preparato con cura e sollecitato in più modi<sup>8</sup>, è scandito da precise allusioni al culto della dea. Lo 'strano' soggiorno di Alcibiade a Sardi presso Tissaferne, la sua splendida vittoria navale nel 410 a Cizico, dove la dea era oggetto di culto particolare sul monte Dindimo (Her. 4,76), la sosta a Paro (Xen. *Hell.* 1,4,11) senza apparenti spiegazioni -che potrebbe però essere servita a caricare il blocco di marmo da cui Agoracrito scolpì la statua della dea- il coreografico arrivo al Pireo secondo la testimonianza di Duride di Samo<sup>9</sup>, diventano più credibili pensando che egli stesse scortando, in qualche modo e forma, una inequivocabile testimonianza della divinità, che veniva ora accolta e insediata nello spazio civico con la destinazione a *Metroōn* del vecchio *Bouleuterion*, a riparo di antichi torti e come fausto

---

*Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, I-VII, Leiden 1977-1989, che raccoglie i testi epigrafici dedicati alle due divinità, ripartendoli per aree geografiche all'interno dell'Impero romano.

Per l'affinità e i contrasti tra le due religioni, è opportuno ricordare che “los dioses frigios, Cibeles y Attis, fueron la divina pareja en torno a la qual giraba la religión metróaca. Su culto se extendió, a partir del siglo VIII a.C., desde la península anatólica y costas de Asia Menor, por toda la cuenca mediterránea manteniendo su vigencia hasta el siglo IV d.C., fecha en la que competió, ya en el ambito romano, con otras dos grandes religiones: la mitráica y la cristiana. Fue peculiaridad constante la manifesta supremacia de la Μεγάλη Μήτηρ o “Magna Mater” sobre la figura de su joven paredro, quien se mantuvo siempre en un segundo plano”, così GONZÁLEZ SERRANO 1995, 105; in merito cfr. anche l'analisi di FEAR 1996, 37-50.

<sup>6</sup> Si legge infatti in DODDS 1973, 238: “Un esempio di regresso si può vedere nella moda dei culti stranieri, in massima parte estremamente emotivi, orgiastici; questa moda sorse all'improvviso durante la guerra del Peloponneso. Prima che la guerra finisse, erano comparsi in Atene il culto della “Madre Montana” frigia, Cibele, e quello della divinità tracia corrispondente, Bendis”. Immediati i riscontri in ambito teatrale, con echi significativi che si riscontrano in Eur. *Hypp.* 141-4, ove la μάτηρ ὀρέϊα è accompagnata dai Coribanti, *Hel.* 1353ss., *Cret.* fr. 472 N<sup>2</sup>; la prima attestazione risale però a Pindaro (*Pyth.* 3,77-79), a riprova di una presenza antica e consolidata; lo scoliaste commenta infatti che un certo Olimpico, suonatore di flauto, passeggiando in un bosco vicino a Tebe, vide cadere in un globo di fuoco una pietra, che gli parve l'emblema della madre degli dei; dopo averla raccolta, la portò presso la casa di Pindaro, dove poi venne eretto un tempio. Sull'arrivo del culto in Attica cfr. FRAPICINI 1987, 12-26. La posizione ambivalente della dea, che a un ruolo preminente nelle istituzioni sociali e politiche ateniesi vede affiancarsi il carattere straniero dei suoi riti nelle rappresentazioni drammatiche è oggetto di analisi in ROLLER 1996, 305-322. Che poi, seguendo anche SFAMENI GASPARRO 1985, 25 “from the 4th century B.C. however it is possible to follow another line of development of the cult of Cybele, the one connected to the figure of Attis who, albeit of a subordinate status, occupies a religiously significant position together with the goddess”, è quanto si cercherà di spiegare nelle pagine seguenti.

<sup>7</sup> Cfr. BORGEAUD 1996, 51-55. Questo spiega anche la contemporanea ripresa e associazione del culto di Apollo Patrōos, celebrato come “padre degli Ateniesi e degli Ioni” da Euripide (*Ion* 1575-88) in un dramma dove autoctonia, origine straniera, maternità e paternità si fondono in un *unicum* con l'esplicito intento di ribadire identità di origine e interessi: pregnanti le precisazioni di BLOMART 2002a, 21-34.

<sup>8</sup> Compresa la messa in scena, nelle Dionisie del 409, del *Filottete* di Sofocle, i cui vv. 392-402 alludono a una ὀρεστέρα Γᾶ, μάτηρ αὐτοῦ Διός, che dimora lungo il fiume Pattolo, seduta su un carro trainato da leoni, che altro non è se non Cibele, sincretisticamente identificata con Gea.

<sup>9</sup> Il testo durideo è riportato in Plut. *Alc.* 32,2-3, dove è però contestato sulla base *ex silentio* di Teopompo, Eforo e Senofonte.

presagio di vittoriosa conclusione del conflitto, per il manifesto favore accordato all'uomo che aveva risollevato le sorti e il prestigio di Atene<sup>10</sup>.

Assodata l'origine orientale, si deve concordare con chi considera questa divinità un autentico *anatolian puzzle*, in quanto essa «is the knot that joins Kybele, the Phrygian Mother of the Gods of Greco-Roman sources, to Kubaba, the divine Queen of Carchemish of Bronze and Early Iron Age cuneiform and hieroglyphic sources»<sup>11</sup>. Inoltre non va sottaciuto che «nell'VIII e VII secolo, quando i Greci si affacciano e si inseriscono con crescente intensità nel panorama vicino-orientale, il Vicino Oriente appare in piena evoluzione anche dal punto di vista religioso, soprattutto a causa dell'intensa spinta provocata dall'instancabile attività dell'impero assiro. Contatti, contaminazioni mescolanze si incrociano con opposizioni, resistenze e isolazionismi in un evolversi tumultuoso che vedrà formarsi un ambiente del tutto nuovo. Un orizzonte in tumultuoso movimento, in cui le identità religiose mutano, si adattano, si fondono e si confondono, e contemporaneamente si irrigidiscono, si autoindividuano e si oppongono all'esterno»<sup>12</sup>.

In conclusione, è possibile affermare, al di là di dettagli e posizioni a volte ancora contrastanti, che questa origine frigia<sup>13</sup> del culto della dea la pone in continuità con le semplici concezioni religiose dell'uomo del neolitico e -occorre comunque ricordarlo- in Anatolia, già nel 6.000 a.C., l'immagine di una grande dea veniva rappresentata seduta in trono fra due leonesse<sup>14</sup>, *topos* iconografico variamente attestato e spiegato nel suo perdurare sia in sede letteraria che figurativa.

### 3.2 Il paredro: vita oltre la morte?

Se la figura e il culto della dea giocano generalmente un ruolo prevalente, è però vero che la documentazione mostra chiaramente come la vicenda di Cibele e Attis<sup>15</sup> non costi-

---

<sup>10</sup> Tutta la vicenda è attentamente seguita e ricostruita da MUNN 2000, 172ss., ripreso e ampliato in MUNN 2006, 317-349.

<sup>11</sup> L'affermazione è di MUNN 2004, in una comunicazione dal titolo *Kybele as Kubaba in a Lydo-Phrygian Context*, che sulla scorta di reperti epigrafici e confronti comparati tra i dialetti di Lidia, Caria e Licia stabilisce il *fil rouge* che lega i due vocaboli, e conclude affermando "the Phrygian Matar *Kubeleya* received her name from the Luwian family of Anatolian languages, the ancient home of Kubaba's cult. During the period when the monuments to the Phrygian Mother were being created, Kubaba's most important home was at Sardis, in Lydia, where Greek sources say she was called Kybebe 'by the Lydians and Phrygians'. The 'places of Kybebe' known in Phrygian as *kubeleya* were the natural or man-made cult places of this goddess who had become an expression of Lydian sovereignty".

<sup>12</sup> Così LANFRANCHI 2006, 238 che si domanda inoltre: "A quale "casella divina" del mondo vicino-orientale dunque si deve far risalire, per fare un esempio, la Kybele di età più antica, quando si tiene presente la sua identificazione con Kubaba e dunque se ne consideri la sua origine siriana e la sua commistione con elementi mesopotamici da un lato e con elementi più propriamente anatolici dall'altro?". Le risposte emergono dal precedente contesto.

<sup>13</sup> "Madre montana", adorata in Frigia sin dal periodo ittita, Cibele/Kubaba vide il suo culto penetrare in Grecia, probabilmente attraverso Mileto secondo REIN 1996, 223-239, (ma cfr. *infra* n.82). Sul problema dell'origine di Cibele e sui suoi rapporti con l'anatolica Kubaba (v. anche *supra* n.72), già trattati da ALBRIGHT 1940, 23-31, in partic. 26, n.31 e confermati da LAROCHE 1960, 113-128 si contrappone però nettamente NAUMANN 1983, 17ss.

<sup>14</sup> Sulle origini frigie del culto e sull'importanza "that the Black Sea area played a role" nello sviluppo e diffusione del culto di Cibele e Attis (quest'ultimo, secondo l'autrice, "a late, Greek invention") cfr. il recente studio di BØGH 2007, 304-339.

<sup>15</sup> Riguardo alla figura del paredro, possono essere utili i seguenti rilievi di GONZÁLEZ SERRANO 1995, 113ss.: "Etimológicamente, Attis (Ἄττις, Ἄττης) es nombre de origen anatólico, cuya raíz se encuentra en nombres tan conocidos como el de Atalo. Significa padre, como el vocablo hitita "attas" y el palaico

tuisca un complesso rigido e unitario, in quanto presenta una evoluzione con una sua storia, che subisce nel corso dei secoli riforme ufficiali del culto nonché adattamenti del mito. Se la figura del paredro è indiscutibilmente di origine orientale, è altrettanto vero che esiste nella coppia divina una situazione di squilibrio, chiaramente percepibile nella tradizione mitologica<sup>16</sup>.

Nel culto frigio «il dio della vegetazione, Attis, è unito alla dea della Terra, ma in questa coppia divina il primo posto apparteneva alla donna, ricordo di un periodo in cui regnava il matriarcato. [...] Quando la tempesta soffiava nelle foreste del Berecinto e dell'Ida, è Cibele che, trainata da leoni ruggenti, percorreva il paese lamentando la morte del suo amante. Il corteggio dei suoi fedeli, emettendo dei lunghi gridi, inebriati dai clamori e dal suono degli strumenti, cedevano ansanti ai trasporti dell'entusiasmo sacro. [...] Dopo danze scapigliate, si ferivano volontariamente, s'inebriavano alla vista del sangue sparso e, arrivati al parossismo della frenesia, sacrificavano la loro virilità»<sup>17</sup>.

Tutto questo avviene perché, stando al racconto di Pausania, secondo un mito complesso, quasi certamente una tarda rielaborazione di miti antichissimi, che iscrive la cerimonia dell'autocastrazione in un conflitto incentrato sulla sessualità:<sup>18</sup>

Zeus, mentre dormiva, lasciò cadere il suo sperma sulla terra, la quale col passare del tempo produsse un demone con doppi organi genitali, gli uni da uomo, gli altri da donna; gli viene dato il nome di Agdistis. Gli dei, avendo timore di Agdistis, gli tagliarono gli organi genitali da uomo. Quando il mandorlo generato da quelli ebbe il frutto maturo,

---

“papas”, también aplicado a Zeus con quien se le confundía en Frigia y Bitinia. En griego, ἄττα, en vocativo masculino, significa papá o padrecito, lo que resulta muy significativo. Por otro lado, anteriormente citados los dioses que le eran afines, dioses de la vegetación asiáticos que morían y resucitaban al compás del rotar de las estaciones, sólo falta para completar sus antecedentes hacer alusión al mito del dios hurrita Kumarbi, el antecesor del Crono griego. Este dios destronó a su padre Anu, dios de origen sumerio y de un mordisco le arrancó los genitales. Al caer su semen sobre el monte Kansura, este se convirtió en una diosa. De la tierra, así fecundada, nacieron tres dioses, entre ellos Teshub, el dios del rayo y de las tormentas, quien, a su vez, destronó a Kumarbi. Estos hechos constituyen los componentes míticos que van a estar presentes en la Teogonía de Hesíodo: la emasculación de Urano por parte de Crono, la fecundación de la espuma del mar y el nacimiento de la Afrodita Urania. La fecundación de la tierra por parte de Zeus y el nacimiento de Agdistis, la eviración de Attis, etc., son claros antecedentes o paralelos de este tipo de leyendas, de profundas raíces asiánicas, neolíticas, que tratan de justificar, en definitiva, los orígenes de la vida, es decir de la fecundación de la tierra y que, de un modo u otro, se encuentran asumidos y repetidos en las culturas mediterráneas. En consecuencia, parece lo más lógico considerar a Attis como una divinidad presente en la Anatolia preindoeuropea, aunque los frigios añadieran a su culto el tremendismo de su sentir orgiástico, al igual que sucedió con el caso de Sabazio. Por otra parte, las similitudes entre el nacimiento de Agdistis, fruto del fallido intento por parte de Zeus de tratar de unirse a Cibele, y el de Erictonio, caso semejante, en esta ocasión protagonizado por Atenea y Hefesto, son evidentes”. J.G. FRAZER, *Adonis Attis Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, London 1927<sup>3</sup>, 281ss. intitola significativamente il cap. III *Attis as the Father God*.

<sup>16</sup> Osservazioni molto pertinenti in COSI 1982, 485-504; utile anche THOMAS 1984, 1500-1521 in partic. 1508-9.

<sup>17</sup> Così, in sintesi, la vicenda in CUMONT 1967, 75-77; PRETI 2005, 276ss. rileva che “l’ambiguità sessuale si pone, sul polo opposto della virilità, in un piano diverso da quello femminile; essa conserva insieme alcuni tratti dell’onnipotenza selvaggia della natura di contro all’assunzione della totale anti-naturalità che è propria della cosmesi. [...] Al grado zero, comunque, l’ambiguità sessuale è quella dell’uomo reso donna: del castrato” e conclude affermando: “la perdita del controllo di sé, concessa dalla mania indotta dalla psicomotricità guidata dalla musica (orgia), è una modalità di sperimentazione dell’*ékstasis*, dell’uscire da sé: essa implica un conflitto con la personale identità, che si desidera abbandonare per permettere l’*enthousiasmós*, la venuta del dio nello spazio del corpo”.

<sup>18</sup> Cfr. Paus. 7,17,9-12.

dicono che la figlia del fiume Sangario lo raccolse; quando se lo mise in seno, subito divenne invisibile e lei rimase incinta. Dopo che ebbe partorito, un capro si prese cura del fanciullo abbandonato. Mentre cresceva, Attis appariva dotato di una bellezza superiore a quella umana, ed allora l'amore per il fanciullo prese Agdistis. Dal momento che era cresciuto, i parenti lo mandarono a Pessinunte per sposare la figlia del re. Già si cantava l'imeneo quando comparve Agdistis e Attis, impazzito, si tagliò gli organi genitali e se li tagliò anche chi a lui aveva dato la figlia; ma il pentimento per quanto aveva causato ad Attis prese Agdistis, che ottenne da Zeus che per Attis nessuna parte del corpo si corrompesse o si consumasse.

Come si vede, sin dalle origini il sangue è una componente importante e non eliminabile del culto della Magna Mater, in cui la figura di Attis<sup>19</sup> gioca un ruolo fondamentale. Scrive in proposito, in un recente saggio, Willi Braun<sup>20</sup>:

Outside the club of the Olympian gods, we might note the immensely popular Anatolian Attis myth complex, variedly narrated but widely disseminated in iconography and cults throughout the Greco-Roman regions. Attis, often thought to be the eponymous inspiration for the familiar emasculated eunuchs-priests in the Greco-Roman goddess cult, was, as everyone knows, the demigod “whose genitals had been harvested by a postherd (Minucius Felix, *Octavius* 24,12), either in a fit of madness or in remorse for a horny lapse in his chaste devotion to Cybele.

Il passo di Pausania fa esplicito riferimento a un poema di Ermesianatte (Hermesian. fr. 8 Powell), sulla base del quale la conoscenza del mito in Grecia è attestata nel III secolo, e anzi è possibile, con il Bremmer, affermare che «the earliest securely identified image of Attis is a votive stele of the Piraeus from the middle to the third quarter of the fourth century BC with the inscription ‘Timothea to Angdistis and Attis on behalf of her children according to command’ (IG II<sup>2</sup> 4671). The stele probably is our earliest testimony for the cult of Attis in Athens tout court»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Sul valore e l'importanza del sangue cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana. Atti della terza Settimana di Studio, Roma 29 novembre - 4 dicembre 1982*, I, Roma 1983, 199-232. Sulla morte e resurrezione di Attis cfr. ALVAR 1994b, 145-156. Afferma GONZÁLEZ SERRANO 1995, 110 che “la génesis de mito de Agdistis, el doble andrógino de Cibeles, la eviración y muerte del exangüe Attis, etc. se fraguó más tarde, en el propio Pessinunte, el santuario nacido al abrigo del monte Agdo, lugar de custodia de la célebre Pietra Negra, encamación de la diosa y objeto de piadosas negociaciones. Así, en época helenística, como inquieta viajera, por intereses políticos, se trasladaría primero a Pérgamo y más tarde a Roma. Hay que recordar que en Pessinunte también se veneraba la tumba del joven dios, cubierta siempre por las moradas violetas, las flores tempranas con las que la tierra dió respuesta al recibir su sangre. En este caso, la ubicación del santo sepulcro del dios no era negociable”.

<sup>20</sup> Cfr. BRAUN 2007, 22 che poi, 35 n.8, sottolinea: “The Attis/Cybele material has produced immense scholarly labor, classically by J.G. Frazer, *Adonis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, London 1906, but see especially M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, London 1977; L.E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999 and M.G. Lancellotti, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002”.

<sup>21</sup> Cfr. BREMMER 2008, 272, che aggiunge “as the Mother herself, Attis too may well have reached mainland Greece via the Hellespont and the Propontis” (ma viene indicata anche Colofone, per la sua vicinanza con la Lidia e per la presenza di un fiorente culto della Grande Madre, in cui tempio fu un'importante istituzione locale sin dal VII secolo: così GRAF 1985, 113), e conclude in merito sostenendo che “our analysis so far has shown that Attis started to become known in the Greek world in the last decades of the fourth centuries, where he seems to have been particularly worshipped by women. Yet the conquest of Asia Minor would be required before the Greeks could read more detailed reports on the Phrygian myth and ritual of Attis. From about 300 BC onwards, different reports started to appear that would reveal (or not!) startling details of a



Attis risulta quindi conosciuto attraverso la mediazione del mondo greco, che ha avuto senza dubbio un'influenza particolare sulla formazione del mito e dei riti della versione 'frigia', così come si è affermata in Occidente<sup>22</sup>.

Secondo Sfameni Gasparro<sup>23</sup>

on peut reconnaître dans la personne d'Attis les traits typiques de ces êtres surhumains qui, liés par des attaques multiples au niveau de la fécondité humaine, animale et végétale, subissent une sorte funeste, dont le mythe connaît les motifs et les modalités, tandis que le cult l'évoque avec des manifestations passionnées de deuil. Ces souffrances et cette mortne sont pas suivies de 'résurrection'; il s'agit plutôt d'une 'survie', d'une garantie vis-à-vis de l'anéantissement, dont le mythe trouve une explication dans la prédilection de la déesse pour le jeune Attis.

Come si può constatare, è proprio nella dimensione mistica e orgiastica che a Cibele viene a connettersi strettamente la figura di Attis, il quale, sia nella tradizione mitologica lidia che in quella frigia, è caratterizzato da una natura eunuca e dal destino di morte<sup>24</sup>, anche quando la sua figura si riveste, come si è detto, di tratti superumani e connessi con la vegetazione.

---

strange myth and ritual"; sostanziale accordo con GONZÁLEZ SERRANO 1995, 114, la quale sottolinea che "el culto de Attis, siempre unido al de Cibeles, pasó a Lidia, por el oeste, a Bitinia, por el norte y, por, el sur, se extendió hacia Cilicia. Más tarde, desde las costas de Asia Menor se difundió por las islas y recorrió el Egeo, hasta llegar a Grecia, donde empezó a tomar fuerza a partir del siglo IV a. C., sobre todo en las zonas portuarias donde se concentraban los emigrantes frigios".

<sup>22</sup> In merito alle due varianti del mito, quella frigia e quella lidia, sottolinea F. MORA, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del libro V dell'Adversus nationes*, Roma 1994, p.117 n.6: "La distinzione tra questo gruppo di tradizioni (Hdt. 1,34-35; Hermesianax fr. 8 Powell, riassunto da Paus. 7,17,9; *Schol. Nicandr. Alexiph.* 8e) in cui Attis è ucciso da un cinghiale e non compare il motivo della castrazione, tradizioni trascurate in ambiente romano, e quelle "frigie", in cui compare la castrazione, ma non il cinghiale, risale allo Heping, *op.cit.*, 98-122 partic. 121ss. [H. HEPDING, *Attis. Seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903]; al gruppo lidio però non va riconosciuta completa autonomia, in quanto sembra presupporre alcuni aspetti della prevalente versione frigia: Ph. BORGEAUD, *L'écriture de Attis; le récit dans l'histoire*, in C. CALAME (ed.), *Métamorphose du myth en Grèce antique*, Genève 1987, 87-103 partic. 88ss., che sottolinea anche il carattere pienamente ellenico per Pausania della versione lidia (ma siamo in epoca imperiale!).

<sup>23</sup> Cfr. SFAMENI GASPARRO 1982, 475.

<sup>24</sup> 'Rising and dying god' è la classica definizione di Frazer, riportata in BREMMER 2008, 267 che, attestatane la lunga popolarità, prosegue affermando: «Walter Burkert [*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979, 99-111] was the first to note that the steady increase in new material from the Ancient Near East has refuted this traditional interpretation\*. He also distinguished various elements of Anatolian provenance in the myth and ritual of Attis, and his is undoubtedly the most innovative modern contribution. Philippe Borgeaud [*L'écriture d'Attis: le récit dans l'histoire*, in C. CALAME (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce ancienne*, Genève 1988, 87-103 and *La Mère des dieux*, Paris 1996, 56-88] also pays attention to Attis in the course of his study of the Great Mother. He accepts the traditional distinction between a Lydian version as exemplified in Herodotus (1,34-45) and the Phrygian version with Attis' castration. He also argues that Attis took on divine traits only after his transplantation to Greek soil, whereas his ritual eventually derives from Mesopotamian traditions about emasculated priests who are the functional model of Kybele's eunuch priests».

\*L'annessa n.3 così recita: «neglected in her historical survey by M.G. LANCELLOTTI, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002, 9-15. Note that one of the most prominent American historians of religion still finds it hard to accept such progress in scholarship, see J.Z. SMITH, *Drudgery Divine*, Chicago 1982, 36-46, discussed by Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London -New York 2002, 52-55. For an interesting, but eventually unpersuasive, attempt at rehabilitating the notion see now G. CASADIO, *The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accidents in the Ancient Mediterranean World*, «Numen» 50 (2003), 231-68 at 235-48».

### 3.3 Sacerdoti e seguaci

Chiamati abitualmente ‘galli’, dopo l’ablazione e l’oblazione degli organi virili, espiazione sanguinosa che li consacrava al dio evirato, rivestiti di un lungo abito da donna, essi non vivevano più che del culto e per il culto<sup>25</sup>. L’origine del nome è da sempre stata un motivo di perplessità e ricerca eziologica: secondo Daremberg-Saglio

Les anciens assurent que les galles devaient leur nom à un fleuve de la Phrygie, le Gallos, dont les eaux avaient la propriété de mettre hors d’eux-mêmes ceux qui en bouvaient. Mais cette étymologie n’a point paru satisfaisante aux modernes. Les uns ont essayé d’établir l’existence d’un mot phrygien qui aurait eu le sens de *prophète*; les autres rattachent le nom des galles à une racine sémitique, et croient qu’il désignait des prêtres *tourneurs*. D’autres encore ont supposé qu’il devait signifier par lui-même *castrat*. Toutes ces opinions sont également douteuses<sup>26</sup>.

Un gruppo di epigrammi dell’*Anthologia Palatina*, risalenti al III-II sec., richiama senza ombra di dubbio la fisionomia mistico-orgiastica delle cerimonie in onore di Cibele, il modo peculiare di onorarla, e la presenza dei *galloi*, i sacerdoti eunuchi della dea<sup>27</sup>, ma si osserva in essi un’evoluzione sulla forma del culto, che caratterizzerà l’epoca ellenistica e sarà ripreso al momento dell’introduzione del culto a Roma. L’apparizione di Attis al fianco di Cibele, con la presenza dei sacerdoti eunuchi della dea, è il prodromo e la causa di questa evoluzione. L’offerta dei genitali recisi e la loro conservazione nel ‘talamo’ del culto metroaco erano la testimonianza più vistosa e decisiva di una sottomissione totale a quella volontà assoluta che costituisce un tratto indiscutibile dell’immagine orientale della dea<sup>28</sup>. Altro elemento imprescindibile è la presenza della musica, con l’utilizzo di strumenti appropriati, la cui importanza è così fondamentale da essere dati per scontati nelle varie testimonianze; il suono frenetico di tamburi, timpani, flauti era il solo che poteva creare l’atmosfera necessaria allo svolgimento del rito metroaco e soprattutto il flauto era

<sup>25</sup> Questa, in sintesi, la connotazione data da CUMONT 1967, 77.

<sup>26</sup> Cfr. DAREMBERG-SAGLIO 1896, 1455, con citazioni di Ovidio (*Fast.* 4,361-6), Plinio il Vecchio (*N.H.* 5,42,3), Erodiano (1,11), Firmico Materno (*De err. prof. rel.* 3) e, *ibid.*, n. 11 si riporta l’osservazione che “il est remarquable que ce nom ne soit jamais appliqué à des femmes et que les auteurs anciens l’emploient souvent comme un terme de mépris pour désigner des eunuques. Quant à l’étymologie qui établit un rapport entre les galles et les Galates, conquérants du territoire de Pessinonte, elle est inacceptable”. Recentemente la vicenda è stata ripresa, analizzata compiutamente, sulla scorta di testimonianze antiche e nuovi reperti, e collegata invece proprio con l’invasione celtica dell’Asia Minore da LANE 1996, 117-134. Una connessione etimologica del vocabolo con il numerico *gala*, che prospetta una cronologia totalmente diversa, è sostenuta però con decisione da TAYLOR 2007, 173-180 il quale, anche sulla scorta di testi ittiti, coglie “the evidence for the existence of cultic personnel similar to the Mesopotamian GALA/*kalû* in 2nd millennium Anatolia. Among the men of Lallupiya we find the Anatolian “missing link” in the transmission of the Near Eastern institution of transgendered cultic singers, who appear centuries later as the *galloi*, devotees of the Anatolian mother goddess Kybele”.

<sup>27</sup> Gli epigrammi (*A.P.* 6,217-220; 223) sono stati oggetto di analisi da parte di GOW 1960, 88-93; ad essi si possono aggiungere anche il 234 e il 237. Afferma in proposito ROLLER 1998, 123: “He [*scil.* the priest] is explicitly described as a eunuch, a half-woman, recently castrated. His appearance and manners are distinctively feminine: he has long dainty tresses, he wears women’s clothes and women’s perfume; he has a highpitched piercing voice; and he engages in frienzied and agitated movement and dance of the type usually associated with hysterical, i.e. feminine behavior”.

<sup>28</sup> Per ovvi motivi, le sacerdotesse offrivano i loro capelli (cfr. p.es. *A.P.* 6,173). In *A.P.* 6,51 è il *gallus* Alexis (ἄλλυς Ἄλεξις) che rievoca il culto orgiastico della dea, celebrato al suono di cembali, flauti e timpani in una tipica condizione di *μανία* e le consacra gli strumenti, che non può più usare ormai per l’età avanzata. Cfr. anche SFAMENI GASPARRO 1985, 21ss.

considerato lo strumento orgiastico *par excellence*<sup>29</sup>. Attraverso il suono orgiastico degli strumenti era dato quindi per scontato che i partecipanti alle cerimonie venissero ritualmente presi da una sorta di μάνια<sup>30</sup>, agevolata dall'altra componente tradizionale: la danza. Ne riassume così gli effetti Pachis Panayotis:

Les tambourins, les cymbales en cuivre, les flûtes, provoquent de plus en plus la musique démoniaque, d'une manière orgiastique jusqu'à ce que s'unissent les sons des cliquettes, des battements des mains et des longs cris des adeptes. La danse frénétique les saisit par des sauts, les mains se secouent, le corps se convulse, la tête se rejette en arrière avec des cris effrayants. Dans cette course frénétique et cette danse, la manie captive toute la nature [...] Ainsi le fidèle peut s'identifier à la déesse qui se distingue pour son caractère maniaque suprême [...] Le temps et l'espace n'ont dans cette situation aucune importance pour l'être humain. [...] La situation de la manie a pour résultat principale la transformation de la personnalité du fidèle<sup>31</sup>.

Come si nota nel testo lucreziano, sacerdoti e seguaci brandiscono spesso anche delle armi, spade coltelli o asce, e i movimenti frenetici della danza, portandoli a uno stato di eccitazione che rasenta o sconfinava nell'estasi, permettono loro di non avvertire la sofferenza, così da scarificarsi, infliggersi ferite o arrivare perfino - al culmine di un parossismo orgiastico, non a caso chiamato *furor acdestius*<sup>32</sup> all'autoevirazione, sotto gli occhi degli a-

---

<sup>29</sup> Così afferma Aristotele (*Pol.* 8,1341a: οὐκ ἐστὶν ὁ αὐλὸς ἠθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν). J.B. RIVES, *Phrygian Tales*, «GRBS» 45 (2005), 223-244, afferma (p.239) “the Phrygian mode, one of the basic attunements in Greek music, was seen by some as highly emotional, conveying a sense of excitement and frenzy” e, alla conseguente n.44, scrive: “Phrygian pipes and percussion: e.g., Eur. *Bacch.* 126–129, Lucr. 2.618–623, Catull. 63.21–22, Apul. *Met.* 8.30. Phrygian mode: Arist. *Pol.* 8.5, 1340b5, and especially 8.7, 1342a31–b11 (associating it with the flute and with Bacchic frenzy). On the cultural implications of “barbarian” music, see Hall, *Inventing the Barbarian* 129–132, e prosegue notando, per contrasto, che “served to emphasize the independence, the manliness, the moderation, and the self-control of proper Greeks and Romans”, così che “contemptuous comments about the eunuch priests of the Phrygian Mother abound in Greek and Latin literature”.

<sup>30</sup> Cfr. Menandro, *Theophrastus* 25ss.

<sup>31</sup> Cfr. PANAYOTIS 1996, 193-222, in partic. 212ss. Osserva finemente GONZÁLES WAGNER 1984, 47: “La mística no puede siempre prescindir de los medios exteriores que provocan las excitación y el entusiasmo. Dichos medios suelen ser siempre los mismos, como muy bien sabemos por las orgias religiosas de estos pueblos: música, danza frenética y estímulos narcóticos. [...] La combinación de todos estos elementos parece haberse dado también en la celebración de los misterios frigios en honor a Cibele”. E, tra le bevande stimolanti, non si esclude (p. 40) l'uso di infusi a base d'orzo, un cui fungo parassita -la *Claviceps purpurea*- dai potenti effetti allucinogeni, risulta essere il precedente naturale del composto chimico meglio conosciuto oggi come LSD.

<sup>32</sup> Così Arnob. *Adv. nat.* 5,13. Non bisogna però credere che si tratti di una condizione imposta agli adepti, quanto piuttosto un “acte de haute piété”. Esempi di castrazione volontaria, del resto, non sono infrequenti anche in contesti cronologici non sospetti. Si possono ricordare p.es. gli appartenenti alla setta russa degli *scoptzi*, diffusa nel XVIII sec. anche in Romania e Bessarabia, nella città santa di Iassy, che fanno dire a Curzio Malaparte (*Kaputt*, Firenze 1961, 172) “gli *scoptzi* si sposano giovani, e dopo il primo figlio si evirano”; cfr. in merito, esaustivamente, E. PITTARD, *La castration chez l'homme et les modifications morphologiques qu'elle entraîne: recherche sur une secte d'eunuques mystiques, les Skoptzi*, Paris 1934, 21ss. D'altronde, come rileva A.R. FAVAZZA, *Body under siege: self-mutilation and body modification in culture and psychiatry*, Baltimore 1996<sup>2</sup>, 179, era possibile che “many spectators, caught up in the intense emotionality, the frenetic music of cymbals and drums, and the sight of flowing blood, followed the priest's example and castrated themselves”.

stanti che, presi da ‘un’ admiration mêlée d’horreur’, li vedono procedere sanguinanti nel corteo della dea<sup>33</sup>.

In occasione della processione pubblica era consentito richiedere offerte ai fedeli<sup>34</sup>: accostandosi al testo di Daremberg-Saglio, si rileva, alludendo ai sacerdoti, che

ils s’approchaient du seuil en débitant des prophéties: ils indiquaient des formules d’expiation pour les péchés que l’on avait pu commettre, et en échange on leur donnait des sous, ou bien des vêtements et des vivres, qu’ils chargeaient sur un âne; on les désignait alors sous le nom plus précis de *Métragyrtes*, Μητρὸς ἀγύρται, mendiants de la Grande Mère<sup>35</sup>.

Tutto questo era calendarizzato in modo preciso anche in età medio-repubblicana, sebbene sia acclarato che l’imperatore Claudio “was the first of his family to elevate the goddess’ companion to cult status and assign him a celebration”<sup>36</sup>, secondo la seguente scansione cronologica, desunta dal calendario di Filocalo, che risale al 354 d.C.:

<i>Id. Mart.</i> (15 marzo)	<i>Canna intrat</i>
<i>XI Kal. Apr.</i> (22 marzo)	<i>Arbor intrat</i>
<i>IX Kal. Apr.</i> (24 marzo)	<i>Dies sanguinis</i>
<i>VIII Kal. Apr.</i> (25 marzo)	<i>Hilaria</i>
<i>VII Kal. Apr.</i> (26 marzo)	<i>Requietio</i>
<i>VI Kal. Apr.</i> (27 marzo)	<i>Lavatio</i>
<i>V Kal. Apr.</i> (28 marzo)	<i>Initium Caiani</i>

Se quest’ultima data è probabilmente una sovrapposizione, perché ricorda l’ingresso di Caligola a Roma dopo la morte di Tiberio, le restanti attestano senza dubbio una scansione precisa, che si prolunga per tutta l’epoca imperiale<sup>37</sup>, ma che deve essere stata codificata già in epoca repubblicana, come risulta anche dalle testimonianze letterarie<sup>38</sup>, che saranno prese in esame.

<sup>33</sup> Non a caso, nel calendario era indicato come *dies sanguinis*; cfr. Lucr. 2,622, Sen. *De vit. beat.* 27, Mart. 11,84,3; Lucano (*Phars.* 1,566-7) allude a questo, quando cita *crinemque rotantes / sanguineum populis ulularunt tristia Galli*, riportando sia l’impressione visiva della folla (le chiome insanguinate) che quella auditiva (il verbo è un chiaro riferimento all’ὄλολυγμα rituale, cui si riferisce Panayotis parlando -come si è visto- di “cris effrayants”).

<sup>34</sup> E’ l’unica concessione che, nel delineare la figura di uno stato ideale, viene fatta da Cicerone, che (*De leg.* 2,9,22) afferma *praeter Idaeae matris famulos...ne quis stipem cogito* e, poco più oltre (16,40) puntualizza: *stipem sustulimus nisi eam quam ad paucos dies propriam Idaeae Matris excepimus; implet enim superstitione animos et exhaurit domus.*

<sup>35</sup> *Loc. cit.*, p. 1456; sulla natura questuante del rito e sulle sue origini cfr. anche CRACA 2000, 68 nonché Lucr. 2,626.

<sup>36</sup> Ampia sintesi, con osservazioni esaustive, in R. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford 1996, al cap.I (*The Great Mother and her Eunuchs*, pp. 28-74), in partic. pp. 43-44. Circa l’importanza dell’azione di questo imperatore si veda anche THOMAS 1984 [*supra* n.47], 1521; sembra definitivamente abbandonata la teoria, sostenuta a suo tempo da Clementina GATTI (*Per la storia del culto della ‘Magna Mater’ in Roma*, «RIL» 82 (1949), 253-262), di attribuire ad Augusto un ruolo determinante nella ristrutturazione del culto.

<sup>37</sup> Disamina attenta sull’insieme del rito sia in D. FISHWICK, *The Cannophori and the March Festival of Magna Mater*, «TAPhA» 97 (1966), 193-202 che in H.H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981, 97-100.

<sup>38</sup> E non solo, se TURCAN, *op.cit.*[*supra* n.97], 40 può affermare: “contrary to the hypotheses that would delay the introduction of Attis into Roman Phrygianism until the imperial area, we find that the god already had his place in popular piety in the second century BC. The Palatine statuettes are a foretaste of the brilliant future cult of the Great Mother’s mythical castrated lover. Slaves and freedmen of eastern origin must have

Viene quindi dato qui di seguito un breve riassunto generale, per meglio illustrare la dinamica del rituale nei suoi vari aspetti.

Il 15 marzo aveva luogo la solenne processione della corporazione dei “cannofori” (portatori di canne) che si recavano al tempio di Cibele, sul Palatino, portando tra le mani fusti di canne.

La cerimonia, che portava il nome di *Canna Intrat* ricordava un antichissimo rito agrario, dedicato ad ottenere la pioggia, ma il suo preciso scopo nel rituale metroaco era quello di ricordare ai fedeli presenti l'esposizione di Attis bambino in un canneto.

Seguiva un periodo di penitenza, *Castus Matris*<sup>39</sup>, che si prolungava fino al 21, ma il 22 marzo, un'altra e più significativa processione onorava la dea frigia e il giovane Attis.

La corporazione dei “dendrofori” esponeva nel tempio sul Palatino un pino, che essi stessi avevano reciso. L'albero veniva privato quasi completamente dei rami, veniva avvolto in bende di lana rosso sangue, era decorato con ghirlande di viole e con strumenti musicali come il flauto ricurvo, vi si collocava una statuetta del dio e lo si trasportava per le strade, con una solenne processione, fino al tempio di Cibele, mentre si intonava il compianto per la morte di Attis; era la cerimonia detta *Arbor Intrat*.

Come si vede, non è contemplata nessuna cerimonia per il giorno 23, in cui ricorreva il *Tubilustrium*, ossia la consacrazione delle trombe, ma i Salii, cui era demandata la celebrazione del rito, facevano una processione intorno al tempio della *Magna Mater* al suono di esse<sup>40</sup>.

Il rituale riprendeva il 24 marzo con il *Dies Sanguinis*, in cui il compianto funebre toccava il suo punto massimo: i fedeli urlavano, si percuotevano, si ferivano e si flagellavano a sangue. Lo spargimento di sangue, che voleva ricordare il sangue delle ferite di Agdisti e di Attis, da cui erano nati un melograno e le viole, aveva quindi un simbolico valore di rinascita. Il compianto terminava quando il pino veniva sepolto nel sotterraneo del tempio, dove sarebbe rimasto sino all'anno seguente.

Il giorno successivo, il 25 marzo, chiamato *Hilaria*, celebrava la simbolica rinascita del dio, con la presenza di una luce nel tempio, e la gioiosa affermazione della primavera.

Il 26 marzo era, come indica il nome, *Requietio*, un giorno di riposo. Al rito della *Lavatio*, la sacra abluzione, della statua di Cibele partecipavano fin dai tempi più antichi i quindicemviri; la cerimonia aveva luogo il 27 marzo. L'immagine di Cibele, su un carro,

---

numbered among the dedicants of moulded terracottas massproduced in a very cheap material. But it is non inconceivable that Attis may already have recruited worshippers among the urban plebs, even outside the compratriots of the Anatolian goddess”. Dal canto suo, PENSABENE 1982, 69 aveva già rilevato “come l'aver ritrovato nel riempimento del podio della cella del tempio sul Palatino statuette votive non solo di Cibele, ma anche di Attis, appartenenti al II sec. a.C. indichi un interesse dei fedeli verso questo culto proprio per l'aspetto soteriologico connesso con la figura di Attis”[...] nonostante la palese avversità della classe irigente verso questa divinità, nonostante l'estraneità alla tradizione greco-romana dell'eunuchismo; la ragione sembra da ricercare nella garanzia che le vicende di Attis potevano offrire contro la morte, che è un elemento certamente caratteristico del complesso rituale mistico che lo accompagna”. Riassume ROLLER 1999, 275: “The majority of the figurines do have some direct reference to the cult of the Magna Mater. These include eleven representations of the goddess herself, three heads of Dionysos, and ninety-four images of Attis”. Il corpus completo dei vari reperti è pubblicato in VERMASEREN, *CCCA*, III, 1977, nn.13-199 (cfr. *supra* n.66).

<sup>39</sup> Il vocabolo è sinonimo di *ieiunium*, e ricorre anche nelle celebrazioni in onore di Cerere. Per il senso di astensione dal pane in questa circostanza, significativamente anteposta alla dea delle messi nella sequenza calendariale di aprile, cfr. le acute osservazioni di A. BRELICH, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, «SMSR» 36 (1965), 27-42.

<sup>40</sup> Cfr. Iulian. *Orat.* 5,168cd, 169d.

veniva portata al fiume Almona, un affluente del Tevere, il carro veniva spinto nel fiume e il sacerdote bagnava la statua per poi asciugarla e cospargerla di cenere.

Come sempre nei culti di Cibele, la festa si chiudeva tra canti e danze e la statua tornava al suo tempio sul Palatino. Si trattava dell'ultima cerimonia prima del momento più solenne: l'iniziazione, indicata con il termine *Initium Caiani*, dal santuario situato sul colle Vaticano, che sovrastava il circo di Caio (Caligola), nell'area dell'attuale Piazza S. Pietro. Gli iniziandi consumavano un pasto negli strumenti musicali, cimbali e timpani; si svolgeva quindi una processione, in cui veniva portato il 'kernos', un largo cratere di argilla nel quale venivano accesi dei lumi, e infine avveniva una ierogamia, che attuava in modo completo e definitivo l'iniziazione misterica, realizzando l'unione col dio: gli iniziati si identificavano con Attis, e ottenevano così l'unione con Cibele.

Il culto della *Magna Mater*, come si vede, a differenza di altri, che si limitavano a inserire il fedele in un contesto nazionale o in una comunità di adulti, chiama alla militia, al servizio della divinità e per questo esige uno stacco netto con il passato, con l'assunzione di una nuova identità, che si ottiene al termine di una serie di prove di purificazione e in cui la sofferenza svolge un ruolo determinante.

Si legge in Craca che

i galli si autoflagellavano, si battevano il petto con le pigne, si tagliuzzavano le braccia; i fedeli si lavavano con il sangue di un ariete e portavano sul loro corpo il "segno" della dea costituito da un tatuaggio e da un anello all'orecchio. La parte più misteriosa del rituale, che avveniva dopo che il gallo si era evirato con le sue stesse mani, era costituito da un rito di inversione sessuale: egli era fatto penetrare in una camera sotterranea, che era detta "camera nuziale", in cui offriva a Cibele i suoi organi, così come nel mito la dea aveva ricevuto quelli di Attis. a questo punto veniva posto sotto il baldacchino del letto nuziale dove, nella notte fra il 24 e il 25 marzo conosceva l'ultimo atto, il più segreto, dei misteri. Dopo appariva nelle vesti e con l'identità di Attis rigenerato e perdonato dalla Madre; nel rito terminava il periodo di lutto e iniziavano gli *Hilaria*, momenti di gioia e festa. E' possibile che la parte segreta avesse anche un significato trascendente che la discesa sotterranea fosse una morte rituale e il letto su cui veniva lasciato il gallo un letto funebre, su cui egli meditava il mistero della propria identità, un'identità che doveva portargli come dono il segreto della sopravvivenza felice ed eterna dopo la morte<sup>41</sup>.

Prima di passare all'analisi dei testi letterari del periodo tardo-repubblicano, e anche come prelude ad essi, sembra opportuno riportare -a commento del calendario proposto- le pertinenti osservazioni fatte da Alvarado Murillo, che testualmente afferma:

A la par de Cibeles como diosa de la fecundidad y del ciclo natural, de la castración de Atis como símbolo de la fecundación y del mismo Atis como emblema de la regeneración y resurrección, se encuentra todavía dos elementos más que van a confirmar la significación que hemos venido tratando: el árbol de pino y las violetas: el pino fue el árbol junto al cual Atis se emasculó; fue, por lo tanto, el árbol de Cibeles y alrededor del que giraba todo el ritual en cada primavera. Dentro de la simbología, tal árbol representa la inmortalidad, pues su follaje permanece casi invariable durante las cuatro estaciones; igualmente, simboliza la potencia vital de la naturaleza. En síntesis, tiene lugar, en el pino, una representación de la fecundidad, inmediatamente asociada a una imagen fálica, la cual, en las sociedades agrarias ha reunido la vida y la regeneración de ésta. Finalmente, están las violetas, flores nacidas de la sangre de Atis, al igual que las rosas y las anémonas lo hicieron de la de Adonis. Las violetas resultan ser la imagen de la templanza, pues reúne su color igual

---

<sup>41</sup> Si veda CRACA 2000, 77-78 come pure LANCELOTTI, *op.cit.* [*supra* n.85], 81.

proporción de rojo y de azul; significan el equilibrio entre lo pasional y telúrico, y lo inteligente y uránico<sup>42</sup>.

## 4. Letteratura, politica e religione

### 4.1 Su il sipario!

La conclusione della seconda guerra punica non assegna a Roma solo il dominio completo del Mediterraneo centrale e occidentale, ma vede anche la sua progressiva penetrazione in Oriente, con un processo fatale e inarrestabile, perché “per la prima volta i Romani osano τὰς χεῖρας ἐκτείνειν sul resto del mondo e attraversare il mare con un esercito, alla volta della Grecia e delle regioni dell’Asia”<sup>43</sup>. In un crescendo turbinoso, scandito dalle tappe inesorabili di altrettante vittorie, nell’arco di appena un cinquantennio (dal 196, solenne proclamazione a Corinto, durante i Giochi Istmici, della restaurata “libertà” della Grecia, al 146, anno della duplice, e feroce, distruzione di Cartagine e della stessa Corinto, opera del filelleno Scipione Emiliano la prima e del filoscipionico *homo novus* Lucio Mummio la seconda), si assiste alla completa unificazione del bacino del Mediterraneo sotto un’unica potenza egemone.

Se si accetta la premessa che “dopo la seconda guerra punica lo sviluppo in senso liberale fu bloccato, e fra la classe dirigente e il popolo fu scavato un abisso sempre più largo e profondo”<sup>44</sup>, appare ovvio che in tale contesto tutti i processi economici e sociali abbiano subito una brusca accelerazione. Il crollo della piccola proprietà contadina e il dilatarsi a dismisura del latifondo creano sacche sempre più vistose di pauperizzazione, con la nascita conseguente di un proletariato che solo nell’urbanizzazione forzata e nell’asservimento alle grandi clientele nobiliari riesce a trovare una risposta, molto spesso parziale, ai suoi bisogni, materiali e non, per giunta insidiato dalla presenza sempre più massiccia di una forza-lavoro di condizione servile, dai costi decisamente più contenuti e perciò concorrenziale<sup>45</sup>.

Un quadro simile presenta ripercussioni inevitabili anche in campo letterario, il cui indirizzo grecizzante -già presente al momento della nascita con Livio Andronico<sup>46</sup>- si

<sup>42</sup> Cfr. M.A. ALVARADO MURILLO, *El poema de Atis: entre la desilusión y la esperanza. Interpretación del microcosmos catulliano*, «Káñina» 29/1-2 (2005), pp. 125-139, in partic. p.130.

<sup>43</sup> Cfr. Pol. 1,3,6. Gli sviluppi successivi e le relative implicazioni sono attentamente esaminati in MUSTI 1978, 51ss.

<sup>44</sup> Così CÀSSOLA 1962, 244.

<sup>45</sup> Citando un articolo di P.A. BRUNT (*The Roman Mob*, «P&P» 35 (1966), 3-27), C. SALLES, *I bassifondi dell’antichità*, tr. it., Milano 1983, 219 n.2 afferma: “Un esempio del modo con cui gli uomini liberi vengono a poco a poco allontanati dalle professioni artigianali è offerto dalla ripartizione sociale dei gioiellieri di Roma: tra essi, il 35% è costituito da schiavi, il 58% da liberti e soltanto il 7% da uomini liberi”. Cfr. anche *supra* n.32 il testo liviano citato.

<sup>46</sup> La prima produzione letteraria latina risulta strettamente connessa ai precisi interessi politico-propagandistici del ceto dominante che, con un mecenatismo *avant la lettre*, seppe oculatamente privilegiare uomini e temi per il conseguimento dei propri obiettivi. Se lo spazio letterario diventa così uno dei segni macroscopici della trasformazione che si produce nel III secolo, appare comprensibile la maggiore articolazione del sistema culturale in una serie di livelli atti a rispondere funzionalmente a specifiche esigenze: questo spiega il valore simbolico che il 240 assume, perché diviene una soglia oltre la quale inizia un percorso irreversibile, vero e proprio *no return point* della letterarietà. Si configura allora in tutta la sua cogenza l’obbligo di sottolineare l’interdipendenza tra storia letteraria e storia della religione, dal momento che quest’ultima esige una comprensione che, partendo dalla problematica posta dall’adesione alla cultura ellenistica, sappia cogliere il nesso esistente tra la produzione dei letterati e l’attività dei vari gruppi politici,

accentua progressivamente, in una sorta di riflesso condizionato, imponendo una linea culturale decisamente filellenica.

In una dialettica politica caratterizzata da un susseguirsi magmatico di alleanze e contrapposizioni (filelleni e antielleni), nel coagularsi di specifici interessi intorno a obiettivi che vistosamente rivelano contrasti e pulsioni socio-economiche, è ovvio infatti che vengano coinvolti i meccanismi e la funzione della loro ripresa in sede letteraria, obbligati a rispondere in termini plausibili al momento della celebrazione, quando entrano in gioco tutti i valori connessi con le tappe della rappresentatività pubblica<sup>47</sup>.

Un'eco immediata è ravvisabile nell'accresciuta attività teatrale, che subisce un'autentica impennata nel *kritische Moment* del dopo-Canne, quando ai *ludi Romani* si affiancano i *ludi Apollinares* (nel 212), i *ludi Ceriales* (nel 202), i *ludi plebei* (nel 200) e i *ludi Megalenses* (nel 194), con l'evidente intento di assicurare momenti di evasione a poco prezzo in un clima di accesa tensione non solo militare, ma anche politica e sociale. La compresenza, in ambito urbano, di una realtà sfaccettata, caratterizzata da una moltitudine di cittadini liberi di recente immigrazione, in condizioni non dissimili dal *Lumpenproletariat* marxiano, una crescente massa di schiavi di preda bellica, e sacche più o meno visibili di *peregrini*, prevalentemente *Graeculi* progressivamente sempre più malvisti<sup>48</sup>, poneva alla classe di governo un problema la cui diversa soluzione (pilotare politicamente i potenziali *clientes* e distrarre in qualche modo tutti gli altri) poteva passare attraverso l'elemento uni-ficante del teatro<sup>49</sup>.

La precisazione liviana<sup>50</sup>, nel dare conferma dell'istituzione dei *ludi* in onore della *Magna Mater*, implica la conseguente presenza in essi di una rappresentazione scenica. Da un quarantennio circa infatti i Romani si erano ormai abituati a periodiche *performances* teatrali, dove il modello greco, a partire dalla *fabula* di Livio Andronico nel 240, era divenuto predominante e, anche a non tener conto della fantasiosa ricostruzione ovidiana<sup>51</sup> continuava a restare senza dubbio valida la connessione del teatro latino con la vita dello Stato.

---

la cui sagacia coglie, appunto, nel teatro un 'fattore di politica' estremamente importante; cfr. TAVERNA 1994, 59-60 e n.20. Come sostiene F. DUPONT, *Teatro e società a Roma*, tr.it., Roma-Bari 1991, 16 "saper convincere è saper far vedere" ed è quindi inevitabile che la politica slitti verso il teatro, così che "ad ogni cultura il suo teatro, ad ogni cultura la sua persuasione". Sull'efficacia con cui nei *ludi* si realizza il passaggio dal naturale al culturale, dal non-umano all'umano sono sempre interessanti le riflessioni di G. PITTALUGA, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma 1965, 86ss.

<sup>47</sup> Cfr. TAVERNA 1994, 67. Su questa vera e propria "estetica dell'apparenza" utile il rinvio a DUPONT, *op.cit.* [n. prec.], 22ss.

<sup>48</sup> Lo sfogo plautino presente nel *Curculio* (vv.288-95) è la conferma di uno strisciante atteggiamento xenofobo, che alligna più facilmente in chi si vede insidiare i mezzi quotidiani di una sussistenza (*sportulae et sim.*) dagli ampi margini di precarietà.

<sup>49</sup> LEWIS 2002, 27 scrive: "In this time [è il 191, al momento della dedicazione del tempio della *Magna Mater*] the Roman people clamored for festivals, craving both athletic and theatrical spectacles. They had developed a taste for Greek drama and poetry in the years of the Punic Wars". In tale ottica non va mai dimenticato quindi che i *Megalesia*, in quanto giochi dichiaratamente legati a tradizioni non romane, costituiscono la cartina di tornasole di tensioni culturali di fondo che esulano dal semplice costume di pratica dei *ludi* e si pongono come esperimento di nuove relazioni che la classe dirigente si trova ad instaurare con elementi culturali estranei al suo retroscena di valori e come ricerca di una riduzione di quei rapporti a dinamiche politiche a lei più opportune.

<sup>50</sup> Cfr. *supra* n.60.

<sup>51</sup> Cfr. *Ars* 1,101-112.



Mentre però l'affermazione simonidea πόλις ἄνδρα διδάσκει<sup>52</sup> coglie l'essenza della produzione drammatica in Grecia, perché ne evidenzia il momento fortemente educativo, con la valenza di un rito incentrato sui valori religiosi e politici della *polis*, a Roma invece uno spettacolo teatrale diventa semplicemente un modo per solennizzare un evento politico, militare o, appunto, religioso, in cui la presenza dello Stato, attraverso i suoi magistrati (*praetor urbanus* o *aediles curules*) gioca da sempre un ruolo fondamentale.

Non deve mai essere dimenticata al riguardo la diffidente ostilità, che si traduce in una vigilanza occhiuta, con cui la classe dirigente romana guarda alle rappresentazioni teatrali, sospettosa che l'occasione di pubblico divertimento possa facilmente trasformarsi in un momento di aggregazione sociale, pericoloso, quando non destabilizzante<sup>53</sup>, soprattutto se accortamente strumentalizzata da quel misto di *negotiatores* legati con varie forme clientelari alla plebe urbana, che era l'élite plebea, un ceto in ascesa, che continuamente tentava la scalata al potere politico, e perciò molto pericoloso<sup>54</sup>.

\*\*\*

Al momento dell'inaugurazione del tempio, nel 191<sup>55</sup>, occasione solenne che concludeva tredici anni di lavori e collocava sul Palatino un nuovo, splendido *ex-voto*<sup>56</sup>, per la

---

<sup>52</sup> Cfr. Plut. *Mor.* 784b = fr. 53 D. Sul concetto cfr. G. SMITH, *POLIS ANDRA DIDASKEI*, «CJ» 38/5 (1943), 260-279.

<sup>53</sup> Conferma eclatante nel 186, con il *senatusconsultum de Bacchanalibus* (e il puntuale riscontro nella *Casina* plautina). Nella sterminata bibliografia citabile in merito è utile almeno il rinvio a R.J. ROUSSELLE, *The Roman persecution of the Bacchic cult 186-180 B.C.*, New York 1982 e, soprattutto A. LUISI, *La terminologia del terrorismo nella vicenda dei Bacchanali del 186 a.C.*, in G. URSO, *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005*, Pisa 2006, 145-155 e bibliografia ivi citata, con la sintesi operata da J.M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 a.C. à Rome et en Italie*, Roma-Paris 1988, 831-845.

<sup>54</sup> Cfr. C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970, 22 e G. FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, Napoli 1978<sup>2</sup>, 55ss.

<sup>55</sup> Recita il testo liviano (36,36): *per idem fere tempus aedes Matris Magnae [Idaeae] dedicata est, quam deam is P. Cornelius advectam ex Asia P. Cornelio Scipione, cui postea Africano fuit cognomen, P. Licinio consulibus in Palatium a mari detulerat. locaverant aedem faciendam ex senatus consulto M. Livius C. Claudius censores M. Cornelio P. Sempronio consulibus; tredecim annis postquam locata erat, dedicavit eam M. Iunius Brutus, ludique ob dedicationem eius facti, quos primos scaenicos fuisse Antias Valerius est auctor, Megalesia appellatos*. Nulla attesta la presenza di *ludi* prima di tale data, ma nulla esclude che, anche prima del riconoscimento ufficiale, fossero gestiti direttamente dalla plebe e sicuramente si tenevano già, altrimenti l'Africano non potrebbe averne modificato la struttura. Fu infatti solo un decreto di Scipione, *consul iterum* nel 194, a permettere ai senatori ad assistere ai giochi, riservando loro posti privilegiati in prima fila, con un preciso intento politico: coinvolgere da un lato la classe dirigente, di fatto, e non solo teoricamente, ad accettare per propria una divinità orientale, dall'altro obbligare la plebe, che in tale occasione sentiva di potersi riconnettere alle sue tradizioni grecizzanti (si ricordi che la *Magna Mater* era venerata anche in Campania e in Sicilia) a essere, anche in questo, preceduta da cittadini che in altri contesti tanto facevano per discriminare quella cultura straniera, e coloro che sentivano di appartenervi, come estranea alle radici morali e politiche della città. Lo sconcerto provato si coglie ancora nel testo liviano (34,54,2-7): "Nelle feste megalesi gli edili curuli Aulo Attilio Serrano e Lucio Scribonio Libone diedero per primi spettacoli teatrali. Ai *ludi Romani* organizzati da questi edili per la prima volta i senatori assistettero separati dal popolo, il che fece parlare, come avviene per le novità: alcuni ritenevano che si era ritardato già troppo a concedere questa distinzione al supremo collegio, altri giudicavano che ciò che veniva aggiunto al prestigio del senato era sottratto alla dignità del popolo e che distinzioni del genere tra i diversi ordini si risolvevano in una diminuzione della concordia e della libertà rettamente intesa: per 558 anni si era assistito ai *ludi* senza alcuna

parte propriamente scenica dei *ludi*<sup>57</sup>, gli *aediles curules* non esitarono a rivolgersi a Plauto, l'autore di maggior prestigio del tempo, per commissionargli l'opera celebrativa<sup>58</sup>.

Andò così in scena lo *Pseudolus*, commedia che, al dire di Cicerone<sup>59</sup>, divenne motivo di compiacimento da parte dell'autore. Ce ne dà conferma la *didascalìa* conservata, che riporta l'annotazione

M. IUNIO. M. F. PR. URB. AC. ME.

ovvero: *M(arco) Iunio M(arci) filio pr(aetori) urb(ano) ac(ta) Me(galesiis)* secondo l'interpretazione data dal Ritschl<sup>60</sup>. L'opera è ritenuta la prima di una serie appositamente predisposta in occasione di questa ricorrenza annuale, finendo in tal modo per costituire un modello o quanto meno un preciso punto di riferimento<sup>61</sup>, che travalica i limiti temporali della *palliata* e finisce, come è detto in nota, per improntare di sé i nuovi spazi comici occupati dalla *togata*.

---

separazione, che cosa era accaduto all'improvviso perché i senatori non volessero più mescolarsi al popolo sulle gradinate?" (trad. P. Pecchiura).

<sup>56</sup> Fino ad allora infatti, la dea che "the people of Rome would have experienced first as a figure linked with Victory: victory over Hannibal's forces in Italy, then over Carthage in Africa was a guest of the goddess Victoria on the Palatine. [...] Cybele was as much identified with her annual spring *ludi* as she was with the city's recent victory over Carthage; originally, the two ideas were equivalent, for the Megalesian games were declared to mark that victory, public events that every April celebrated concretely the victory she had brought to Rome. While these festivals began with her arrival -or else soon after the end of the Second Punic War in 202 BCE- the first attested performance of a drama at the *ludi Megalenses* was given in 191 BCE, at the dedication of the goddess' own temple": così LEWIS 2002, 27.

<sup>57</sup> Elemento essenziale della celebrazione, se, prestando fede a Livio (35,54), erano già iniziati con regolarità nel 194, ben prima quindi dell'inaugurazione.

<sup>58</sup> Il sarsinate era attivo almeno dal 215 ca. e da un decennio ormai dominava incontrastato il teatro comico, dopo la scomparsa di Nevio. Anche a non far conto dell'affermazione di Gellio (*N.A.* 3,3,11) secondo cui *feruntur sub Plauti nomine comoediae circiter centum atque triginta* e riducendo il totale alle 40 della selezione varroniana, resta pur sempre un numero considerevole, per un trentennio circa di attività teatrale, e se giustifica da un lato l'accusa di frettolosità, testimonia dall'altro l'inserimento dell'autore in un processo di commercializzazione, di cui impresari e magistrati preposti ai *ludi* sono corresponsabili, sollecitati e condizionati a loro volta dal pubblico e dalle sue precise richieste. Il che induce a ritenere che la società, a livello di massa, si identifica nell'ideologia plautina, e che l'autore si garantisce così con la sua attività il massimo possibile di indipendenza economica, nonostante l'insinuazione oraziana (*Epist.* 2,1,175-6: *gestit enim nummum in loculos demittere, post hoc / securus, cadat an recto stet fabula talo*). Del resto già W. B. SEDGWICK, *Plautine Chronology*, «AJPh» 70/4 (1949), 376 aveva rilevato che "after the Punic wars, Plautus must have been for some time the *only* [corsivo dell'A.] poet at Rome of any note (there may have been others, e.g. Luscius Lanuvinus, the *vetus poeta* of Terence)" e, con esplicito richiamo al passo oraziano aveva aggiunto: "Now, however keen he may have been *nummum in loculos demittere*, it is too much to expect he could have written more than say three plays *per annum*, whereas five at least must have been needed, not to count special occasions -votive and funeral games, etc.". Dal canto J.T. MOORE, *The Theater of Plautus: Playing to the Audience*, Austin 1998, 106-7 sostiene a proposito del *political context* in cui doveva avvenire la rappresentazione che "Plautus may have found in the desires of the festival's sponsors extra incentive to make the *Pseudolus* conspicuously special".

<sup>59</sup> Cfr. *De sen.* 14,50: *quam gaudebat ... Plautus Pseudolo*.

<sup>60</sup> Cfr. F. RITSCHL, *Parerga zu Plautus und Terenz*, I, Berlin 1845, 280ss.; l'unica altra *didascalìa* plautina è quella relativa alla rappresentazione dello *Stichus*, che inaugurò la prima sessione scenica nei *Ludi plebei* del 200, *G. Sulpicio G. Aurelio consulibus*. Era, come si vede, un precedente di tutto rispetto, di cui le autorità seppero tenere debito conto, data l'importanza, non solo religiosa e culturale, della celebrazione. Per la connessione, sempre più stretta, tra politica (ad ogni livello) e celebrazioni ludiche cfr. F. MILLAR, *The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B.C.*, «JRS», 74 (1984), 1-19, in partic. 12.

<sup>61</sup> Sembra non aver dubbi LEWIS 2002, 29 quando ribadisce "Perhaps a subgenre of comedies, beginning with Plautus and carried over to Terence's works, adopted the *ludi Megalenses* as a stage on which Rome

Certo, ci si può chiedere quale nesso permette di collegare la vicenda trattata nello *Pseudolus* con la solennità religiosa “identifying the typology used by state officials to present it as a new participant within the fabric of Roman paganism”<sup>62</sup>.

E’ forse possibile, per quanto gli indizi rilevati nel testo appaiano troppo labili<sup>63</sup>, anche per l’assenza di elementi caratterizzanti, e per certi aspetti fondamentali, quali la musica e soprattutto la mimica dei singoli personaggi, cogliere nell’intreccio plautino, al di là di scontati momenti topici, che comunque il pubblico si aspettava e gradiva, echi e allusioni, che nell’immaginario collettivo degli spettatori richiamavano da un lato l’arrivo della dea a Roma dal lontano Oriente, e dall’altro l’occasione che ne aveva sollecitato la venuta stessa: la presenza, sempre incombente e minacciosa, di Annibale e la speranza di allontanarlo per sempre dall’Italia, sconfiggerlo e porre termine a una guerra che durava e pesava ormai da troppo tempo.

#### 4.2 Breve intermezzo “zoologico”

Con ogni probabilità non era certamente scomparso dalla memoria degli spettatori il senso di angoscia prodotto dal *metus Punicus*, come pure l’eco orroroso dei *rumores* incontrollati che davano per scontato, e inarrestabile, l’aprossimarsi di *Hannibal ad portas*.

Ora, seduti sulle gradinate del tempio appena inaugurato, con i ricordi rinverditi dalle parole commemorative di circostanza, con la certezza di una presenza salvifica alle loro spalle, con l’incubo del *dictator Carthaginiensium* ormai dissolto per sempre, quando sentono il protagonista, Pseudolo<sup>64</sup>, che, alla precisa domanda di Arpace: *Sed quid est tibi no-*

---

could interact with the cult and the goddess, through dramatic performance. This tradition continued with the *togatae* plays— perhaps coming closer to telling the miraculous tale of Cybele’s arrival in Rome, a picturesque anecdote related by Livy and Ovid”.

<sup>62</sup> Ancora LEWIS 2002, 29, che poi insiste (31) chiedendosi “What other internal evidence marks the *Pseudolus* as “Megalensian”? e infine (32) sottolinea che, a differenza delle opere di Terenzio, “in the Plautine topographical descriptions now here does he appear to specifically describe the *aedes Magnae Matris*”, e prosegue sostenendo che “lacking better evidence to underscore the hypothesis that the producers and the audiences for such a play as the *Pseudolus* would be “in on the joke,” we should avoid overreading neutral or ambiguous passages in the text”, per concludere, a proposito della rappresentazione inaugurale, con la seguente osservazione: “To be sure, there is a more fundamental reason for a lack of evidence for performative context in this, the first of several “Megalensian” plays: if the *Pseudolus* is in fact the comedy performed as part of the inauguration of the *ludi Megalenses*, it is a piece meant to fill a program that introduced the goddess and her new Palatine temple to the audience, the populace of Rome”.

<sup>63</sup> Si possono citare, ad es., i vv. 594-99, con cui Arpace si presenta sulla scena, cercando di orientarsi: *hi loci sunt atque hae regiones quae mi ab ero sunt demonstratae[...] septumas esse aedis a porta ubi ille habitet leno[...] certum qui id mihi faciat Ballio leno ubi hic abitat*, dove è inquivocabile la natura deittica dei dimostrativi, che può travalicare topograficamente l’Atene della finzione scenica; come pure i vv. 960-63, quando Scimmia finge perplessità per ingannare Ballione: *habui numerum sedulo: hoc est sextum a porta proximum / angiportum...*, con il vocabolo che ha una sua pregnanza, ritornando al v. 1235 a suggellare la sconfitta definitiva e irrimediabile del lenone (...*angiporta haec certum est consecrari*), dove si nota ancora il deittico. Un tentativo di individuazione topografica, riferito però alla *Casina*, si trova in J.P. HALLETT, *The Political Backdrop of Plautus’Casina*, in R.W. WALLACE and E.M. HARRIS (edd.), *Transitions to Empire: Essays in Graeco-Roman History, 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, Norman 1996, 409-438.

<sup>64</sup> Non si dimentichi la natura di “nome parlante” del vocabolo: qualunque spettatore, anche con una conoscenza approssimativa del greco, non poteva non cogliere l’allusione precisa al “servo bugiardo”, a cui astuzia e intelligenza assicuravano un *tourbillon* vorticoso di trovate geniali, che gli garantivano il ruolo indiscusso di protagonista; cosa che ha fatto parlare di “metateatro” a proposito di questo schiavo “bugiardo sive poeta”; cfr. M. BARCHIESI, *Plauto e il ‘metateatro’ antico*, «Il Verri» 31 (1969), 113-130 (= ID., *I moderni alla ricerca di Enea*, Roma 1981, 147-174). C.BUNGARD, *Pseudolus Revisited: Expanding the Role*

*men?* risponde con disinvoltura, ammiccando prima verso di loro, *Servos est huic lenoni Surus, / eum me esse dicam* e poi, a voce alta, scandisce il suo *Surus sum*<sup>65</sup>, è più che probabile che, per una sorta di riflesso condizionato, all'udire quel nome il loro pensiero sia corso, almeno per un attimo e per un voluto *mot d'esprit* dell'autore, non a un generico schiavo di origine orientale, ma all'elefante preferito di chi per oltre un quindicennio aveva scorrazzato lungo la penisola, causando una serie interminabile di lutti e distruzioni, ed imprimendosi indelebilmente nell'immaginario collettivo.

Paradosso inaccettabile? Allusione troppo sottile per un pubblico certamente non selezionato? Per una conferma dell'assunto occorre anzitutto non dimenticare mai l'occasione specifica del *ludus*, che non è solo lo 'spettacolo' che va in scena, ma anche il 'motore' del medesimo, in quel 'prendersi gioco' che è poi la 'trappola fallace' con cui si esalta l'inventiva del *poeta*<sup>66</sup>, il quale affida poi al *servus callidus* la funzione di suo sostituto nell'intreccio della *fabula*.

Ed è in tal modo che tutto può ruotare intorno al verbo *ludificari*, che diventa il 'farsi passare per un altro', così che la simulazione passi per realtà tanto agli occhi degli spettatori quanto a chi è bersaglio e vittima della *gag* sulla scena, anche in virtù di trovate originali e di comprensione scontata per un pubblico di schiavi e di liberi di modesta condizione che, da appassionati *habitués*, sono lo zoccolo duro abituale, cui è possibile indirizzare anche un messaggio ideologico, approfittando, appunto, della cornice festosa dei *ludi*.

---

*of the Servus Callidus*, 139th Annual Meeting of the American Philological Association, Chicago, Jan. 2008, ribadisce che "The *servus callidus* is generally understood as a skillful puppeteer and master tactician in control of his surroundings, but when we look at Pseudolus, we find a very different type of clever slave. [...] This play presents a *servus callidus* of a different sort, a slave who revels not in his sense of masterful control over his environment, but his ability to adapt to any new challenge that comes his way". Sul "nome parlante" così si esprime C.GONZÁLES VÁZQUEZ in Plautus, *Comoedias. Los prisioneros. El sorteo de Cásina. El Persa. Pséudolo o El Requetementerosillo*, Tres Cantos 2003, 268 n.12: "hay dos interpretaciones tradicionalmente aceptadas para explicar el significado del nombre parlante *Pseudolus*. Par un lado, se entiende que es un derivado, con sufijo latino de diminutivo, del griego «pseudés», «enganoso»; por otro, sería un compuesto por apología del griego «pseudés» y el latino «dolos». En nuestra opinion, es muy factible esta secunda interpretación, en cuanto que en la comedia se realizan dos engaños, uno por medio de la acción (que corresponde al griego «pseudés» y que en el texto latino aparece como *ludus*) y otro verbal (que corresponde a *dolos* «mentira»). Sul 'metateatro' da ultimo utile rinvio a J. BARSBY, *Plautus' Pseudolus as Improvisatory Drama*, in L. BENZ-E. STÄRK-G. VOGT-SPIRA (eds.), *Plautus und die Tradition des Stegreifspiels. Festgabe für Eckard Lefèvre zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1995, 55-70.

<sup>65</sup> Si tratta dei vv.636-7 (atto II, scena II).

<sup>66</sup> Deliberatamente Pseudolo (v.401) usa questo termine, oltre tutto un palese grecismo, in luogo di *scriba*, che è privo di specializzazione per la sua polisemia, evidenziando un caso di contatto coincidente di lingua e cultura, per cui si ricorre al prestito per sopperire alle lacune individuate; ed è significativo che il prestito avvenga in una forma popolare di immediata comprensione; cfr. pure U. WEINREICH, *Lingue in contatto*, tr.it., Torino 1974, 134. Che il termine si colorasse pure di una valenza ideologica è abbastanza verosimile: Plauto l'aveva usato nel *Miles* (vv.211-2) per alludere a Nevio, cittadino romano, imprigionato in conseguenza del *Metellorum versus*, ennesimo esempio di quel *libera lingua loqui* che lo porterà a morire in esilio, mentre un ex-schiavo, *scriba et histrio*, più sensibile però alle veline del Palazzo, finirà i suoi giorni a spese dello stato, presidente del *collegium* sull'Aventino, istituito per l'occasione. Nell'antagonismo Livio Andronico-Nevio si nota infatti che l'attività letteraria di un liberto era stata preferita, nella stessa comunanza dei generi letterari, a quella di un cittadino libero a riprova di scelte precise, tese alla ricerca di una subordinazione culturale, che un'origine servile garantisce certamente meglio della condizione di *civis sine suffragio* che, proprio in quanto tale, può reagire all'esclusione dalla partecipazione alla vita politica attiva solo con la sua attività letteraria, per manifestare la sua ideologia libertaria e il suo spirito antioligarchico. Cfr. TAVERNA 1991, 52-3.

Posta questa premessa, risulta senz'altro verosimile che non sia per nulla casuale la scelta di *Surus*, quale nome fittizio assunto da Pseudolo, e che invece Plauto abbia voluto con esso alludere a momenti e situazioni precise di un pauroso conflitto che, in fin dei conti, si era concluso da appena un decennio, mentre se ne profilava minaccioso un altro, proprio in quell'Oriente da cui era giunto, atteso e accolto con gioia, il simulacro miracoloso della dea, e lo abbia fatto intenzionalmente, *ad maiorem Matris Magnae gloriam*.

Se si considera preliminarmente questa annotazione pliniana relativa a un passo delle *Origines* catoniane<sup>67</sup>:

*Antipater auctor est duos Antiocho regi in bellicis usibus celebres etiam cognominibus fuisse; etenim novere ea. Certe Cato, cum imperatorum nomina annalibus detraxerit, eum, qui fortissime proeliatu esset in Punica acie, Surum tradidit vocatum altero dente mutilato.*

e si esamina anche il verso di Ennio<sup>68</sup> *Surum unum unus ferre, tamen defendere possent*, si può agevolmente concludere che esiste una sorta di *fil rouge* letterario, il quale inizia da un testo comico, acquista in seguito una sua connotazione epica e finisce per avere una consacrazione in sede storica, con il riferimento esplicito a un elefante<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. Plin. *N.H.* 5,8,11.

<sup>68</sup> E' il fr. 525 V.<sup>3</sup>.

<sup>69</sup> La sequenza indicata si giustifica considerando gli *Annales* iniziati nel 187 e la stesura delle *Origines* intorno alla metà degli anni '70 (FLORES 1974, 92 e 121). Per lo specifico riferimento all'elefante, ultimo superstita dei 37 che avevano affrontato il passaggio delle Alpi ed era diventato l'osservatorio privilegiato di Annibale durante gli scontri, menomato alla vista da un'uveite (Nep. *Hann.* 4: *hoc itinere adeo gravi morbo afficitur oculorum, ut postea numquam dextro aeque bene usus sit* [su Annibale, inteso come vittima esemplare di un processo di diffamazione cfr. G. CIPRIANI, *Lo scienziato pettegolo e l'umanista puritano: Plinio il Vecchio, Petrarca e i cedimenti di Annibale*, in G. URSO (a cura di), *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000*, Roma 2001, 313-326]), cfr. H.H. SCULLARD, *Ennius, Cato, and Surus*, «CR» 3 (1953), 140-2, che, dopo aver analizzato attentamente le varianti del v. enniano e disquisito sulla quantità della *u* di *Surus*, conclude dicendo: "if the main suggestion of this note commends itself to others, I must leave it to better Latinist to decide to best reading, but I believe that an historical connexion links this fragment of Ennius with that of Cato's *Origines* (88 Peter), and therefore the former should be placed somewhere in Book viii or ix of the *Annales*". Sull'origine africana o asiatica dell'animale -interesse più da zoologi...- cfr. comunque J.C. BILLIGMEIER, *Latin Luca bos 'Elephant'*, in Y.L. ARBEITMAN, *A linguistic Happening in memory of Ben Schwartz. Studies in Anatolian, Italic, and other Indo-European Languages*, Leuven 1988, 321-331, in partic. 323.

Che poi il nome assunto da Pseudolo fosse un'allusione voluta all'elefante personale di Annibale era già stato sostenuto da N.J. DE WITT, *Pseudolus and Hannibal's Elephant*, «CP» 36 (1941), 189-190, subito però smentito da J.N. HOUGH, *Description of physical Characteristics in Comedy*, «CW» 37 (1943), 87 n.3, che, esaminate le peculiarità fisiche di Pseudolo aveva concluso, con una punta di 'disneyana' ironia "finally, is it not special pleading to assume that *Surus* would be as well known to Plautus' generation as Jumbo was to our fathers? The art of the press agent is modern". C'è comunque, a supporto di quanto si sta sostenendo, un'ulteriore osservazione da fare in merito: quando Pseudolo (v. 730ss.) riceve da Carino, amico del padroncino Calidoro, la promessa dell'aiuto di un suo schiavo per truffare Ballione, apprende che il suo nome è Scimmia e, sapute le sue doti mirabolanti, manifesta con una metafora militare la sua convinzione per la capitolazione ormai prossima dell'*oppidum... lenonium* (vv.759-66). Resta da osservare che anche Ennio, in una *satira*, così si esprime nei confronti dell'animale: *simia quam similis turpissima bestia nobis* (fr. 15 Traglia).

Ed è proprio questa presenza di *simiae* nei testi plautini aveva attirato l'attenzione degli studiosi (e.g. W.C. MC DERMOTT, *The Ape in Roman Literature*, «TAPhA» 67 (1936), 148ss. e ancora S. LILJA, *The ape in ancient comedy*, «Arctos» 14 (1980), 31-38, sino al più recente C. CONNORS, *Monkey Business:*

In assenza di altre indicazioni più precise, questo è quanto si può dedurre dai dati attualmente in nostro possesso, non dimenticando però che lo svolgimento annuale della cerimonia comportava sempre la parentesi teatrale, che vedeva impegnati committenti ed autori, con obiettivi ben precisi nelle sfere di rispettiva competenza<sup>70</sup>.

### 4.3 Terenzio ‘Megalesian playwright’?

Il quarto di secolo che intercorre tra la rappresentazione plautina dello *Pseudolus*, nel 191, e l’esordio teatrale di Terenzio con l’*Andria*, nel 166, sempre in occasione dei *Megalesia* (a mere coincidence?), si presenta non solo estremamente ricco in termini quantitativi, ma offre anche una variegata serie di proposte, che spazia dalla residua produzione del sarsinate, morto nel 184, alla ripresa e ai rimaneggiamenti di suoi testi e intrecci da parte di imitatori e/o mestieranti, interessati alla manipolazione per meri motivi di cassetta, sicuri di incontrare i favori del pubblico, passando anche attraverso autori che per noi sono talora poco più di semplici nomi<sup>71</sup>.

Questo perdurare del modello plautino nella proliferazione della produzione teatrale si spiega anche con la funzione politica che esso esplicava, sposandosi a un indirizzo dichiaratamente antiellenico, di cui il gruppo che faceva capo a Catone (non si dimentichi che la scomparsa di Plauto avviene in concomitanza con il rivestimento di quella censura con cui Catone passerà alla storia) era l’esponente più vistoso e agguerrito.

In campo avversario la replica sembra avvalersi di una strategia già collaudata, con successo, in precedenza con Livio Andronico: il ricorso ad autori di origine servile, che diventano poi liberti cui conferire onori e privilegi per la loro devozione alla causa. In attesa che tocchi a Terenzio, la scena viene ora occupata da un insubro, ex-prigioniero di guerra, Cecilio Stazio<sup>72</sup>, cui spetta l’arduo compito di traghettare i gusti del pubblico, tenacemente

---

*Imitation, Authenticity, and Identity from Pithekoussai to Plautus*, «ClAnt» 23/2 (2004), 179-207) e questo ha permesso ad A. AUGOUSTAKIS, *Surus cor perfrigefacit: Elephants and the Second Punic War in Plautus’ Pseudolus*, «Philologus» 151/1 (2007), 177-182 di confermare l’assimilazione schiavo-elefante e schiavo-scimmia, istituendo inoltre l’evidente connessione inaugurazione-rappresentazione e proiettandola nella sfera dei ricordi personali degli spettatori quando afferma: “Pseudolus, as Surus the elephant, aided by another slave, Simia, the monkey, causes immense fear for the protagonists and slaves alike and is able to achieve his goal. The implications of the name then are more subtle than has previously been recognized. Staged in 191 BCE, the play was part of the *Megalesia*, the festival in honor of the *Magna Mater*, whose arrival in Rome in 204 BCE brought about the end of the war. It is not coincidental, therefore, for a play staged to commemorate the completion of the temple of the *Magna Mater* to appeal to the public memory of the Second Punic War, arousing both fear and laughter” [...].The cooperation between the elephant and the monkey proves successful [...] Pseudolus as an elephant is a formidable foe, one who uses the animal’s intelligence and gentleness but also needs the monkey’s cunning to perform his task”.

<sup>70</sup> Cfr. LEWIS 2002, 33: “any overt (or hidden) reference to Cybele and her priesthood might have been lost on the crowd—and losing the audience’s attention, as shown in the failed productions of Terences’ *Hecyra*, could be fatal to a comedy”.

<sup>71</sup> E’ il caso, ad es., di Aquilius, citato da Gellio (3,3,3ss.) quale autore di una *Boeotia*, ritenuta invece plautina da Varrone, cui si possono aggiungere un Licinius Imbrix, Trabea, Atilius, Iuventius e Luscius Lanuvinus, il meno oscuro non fosse altro che per la sua polemica con Terenzio. Per tutti è ancora utile in rinvio a H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, Paris 1952, 35ss. e, da ultimo, A. LOPÉZ -A. POCIÑA, *Comedia romana*, Tres Cantos (Madrid) 2007, 165 ss.

<sup>72</sup> Cfr. Gell. 4,20,12-13: *Statius autem servile nomen fuit. Plerique apud veteres servi eo nomine fuerunt. Caecilius ille comoediarum poeta inclutus servus fuit et propterea nomen habuit Statius. Sed postea versum est quasi in cognomentum appellatusque est Caecilius Status*. Il complesso problema della biografia (anno di

legato agli schemi plautini, verso situazioni e modelli che in un primo tempo appaiono troppo innovativi per essere subito capiti e apprezzati e che lo obbligano perciò sia a un *tour de force* produttivo (finisce per comporre almeno 40<sup>73</sup> opere in un trentennio circa di attività) sia a un'autentica *gymkhana* tra echi di Plauto, con ampie concessioni alla poliritmia e al linguaggio mimico e gestuale, e spiragli del nuovo che cerca di farsi strada, con uno psicologismo che si affermerà compiutamente in Terenzio<sup>74</sup>.

E' comunque al vecchio Cecilio, probabile presidente del *collegium scribarum histrionumque*<sup>75</sup> alla scomparsa di Ennio, che gli edili indirizzano un giovane Terenzio alle armi, fresco di stesura dell'*Andria*, secondo il noto aneddoto<sup>76</sup> inserito da Suetonio nella *Vita Terenti*, a noi giunto attraverso Elio Donato, che la pose a prefazione del suo commento alle commedie di Terenzio, desumendola dal *De poetis* suetoniano<sup>77</sup>.

Il lusinghiero giudizio del vecchio commediografo spianò al giovane africano la via di una committenza interrotta soltanto dalla sua prematura scomparsa, che vide nei *Megalensia* un punto quasi obbligato di riferimento, con una cadenza presso che annuale: al-

---

nascita, deportazione a Roma, esordio artistico etc.) sono esaminati in M.T. CAMILLONI, *Una ricostruzione della biografia di Cecilio Stazio*, «Maia» 9 (1957), 115-143.

<sup>73</sup> E' incerto se *Hypobolimaesus Rastraria*, *Hypobolimaesus Chaerestratus* e *Hypobolimaesus Aeschinus* indichino la stessa commedia, anche se in redazioni diverse, o se siano commedie diverse, il che porterebbe il totale a 42. In assenza di *didascaliae* si ignorano i *ludi* oggetto delle rappresentazioni, ma secondo W. BEARE, *The Roman Stage*, London 1964<sup>3</sup>, 87 "among the forty-two titles given under this playwright's authorship is an *Androgynos*, as well as an *Andrea*", che potrebbe essere andato in scena in occasione dei *Megalensia*.

<sup>74</sup> Scontata in un certo senso la trafila che dal plautino *homo homini lupus* (Asin. 495) giunge al terenziano *homo sum: humani nihil a me alienum puto* (*Heaut.* 77) passando attraverso il ceciliano *homo homini deus*, si *suum officium sciatis* (v. 265 Ribbeck). E non è certamente casuale il ruolo svolto da L. Ambivio Turpione, attore e capocomico, che riuscì da giovane a imporre Cecilio al pubblico e da vecchio garantì il successo di Terenzio, ovvero due commediografi di origine servile e poi liberti di famiglie aristocratiche di orientamento filoscipionico (e quindi filellenico), come egli stesso tiene a precisare recitando il prologo per la terza rappresentazione dell'*Hecyra* nel 160 (v.11ss.). Per la figura e il ruolo di Ambivio Turpione cfr. C. GARTON, *Personal Aspects of the Roman Theatre*, Toronto 1972, 61ss.

<sup>75</sup> L'importanza del sodalizio per la sua influenza sulla vita culturale, e non solo, è attentamente analizzata da A. ROMANO, *Il 'collegium scribarum'. Aspetti sociali e giuridici della produzione letteraria tra III e II secolo a. C.*, Napoli 1990, 84ss.

<sup>76</sup> Che pone però problemi di cronologia, in quanto Cecilio morì nel 168 e l'*Andria* fu rappresentata solo due anni dopo, il che spinge BEARE, *op.cit.* [supra n.132], 93 a chiedersi "if the *Andria* was approved by Caecilius, why did the aediles leave the honour of producing it to their successors of 166 B.C.?" Una probabile risposta era già stata avanzata da I.NEGRO, *Studio su Cecilio Stazio*, Firenze, 1919, p.14: "nulla vieta di supporre che, malgrado l'approvazione di Cecilio, la rappresentazione dell'*Andria* fu differita di qualche anno", forse a causa dell'ostilità degli avversari che gli resero difficile la carriera per tutta la vita.

<sup>77</sup> Suet., *Vita Terenti* 2: *scripsit comoedias sex, ex quibus primam "Andriam" cum aedilibus daret, iussus ante Caecilio recitare, ad cenantem cum venisset, dictus est initium quidem fabulae, quod erat contemptiore vestitu, subsellio iuxta lectulum residens legisse, post paucos vero versus invitatus ut accumberet cenasse una, dein cetera percucurrisset non sine magna Caecili admiratione*. Non si entra, per ragioni di spazio, nel merito della *vexata quaestio* relativa alla data (168 o 166), ma incorre l'obbligo di alludere almeno al carattere fittizio del racconto: "è probabilmente inventato: le biografie antiche amano identificare significativi sincronismi tra autori diversi, ed in particolare amano individuare un momento simbolico di *traditio lampadis*, cioè di consegna della 'fiaccola' dell'arte da un grande esponente del genere ad un successore che ne eredita o ne supera la gloria. Alla data dell'esordio di Terenzio (con l'*Andria*, nel 166) Cecilio era forse già morto da due anni" (M. CITRONI *et al.*, *Letteratura di Roma antica*, Roma-Bari 1997). Per la data della morte cfr. R. REGGIANI, *Sulla morte di Cecilio Stazio. Una messa a punto del problema*, «Prometheus» 3 (1977), 69-74.

l'*Andria*, nel 166, fecero seguito l'*Hecyra* nel 165 (interrotta per la preferenza accordata dal pubblico a un incontro di pugilato e all'attesa di un funambolo, riproposta e premiata infine nel 160, dopo una seconda interruzione per uno spettacolo gladiatorio<sup>78</sup>), l'*Heautontimoroumenos* nel 163 e, infine, nel 161 l'*Eunuchus*<sup>79</sup>.

Premesso che, per ovvie ragioni di sintesi, si focalizzerà l'attenzione solo su quegli aspetti più direttamente pertinenti all'assunto, rinviando di volta in volta all'imponente bibliografia esistente in merito per situazioni e tematiche più specifiche, due osservazioni si impongono in tutta la loro evidenza, e riguardano la sede di rappresentazione e il commediografo greco preso a modello, con una coincidenza proporzionale che le accomuna. I due terzi dei testi terenziani sono stati infatti destinati ai *Megalensia* e l'autore privilegiato è Menandro<sup>80</sup>.

Se da un lato questo conferma l'importanza di questi *ludi* non solo come occasione culturale, ma anche, e soprattutto, ideologica, il successo plautino dello *Pseudolus* era lì a ribadire che la *scaena* approntata annualmente davanti al tempio della *Magna Mater* poteva diventare un canale privilegiato per divulgare concetti decisamente innovatori, che la complessità delle varie componenti (ideologica, culturale e letteraria) esponeva certamente a rischi, che dovevano essere però affrontati e superati, perché il dibattito culturale potesse supportare il clima politico, in decisa e rapida evoluzione dopo la vittoria di Pidna<sup>81</sup>. In tale ottica, il 'circolo scipionico'<sup>82</sup> doveva vedervi un momento essenziale e si sentiva perciò

<sup>78</sup> Il sofferto iter che accompagnò la messa in scena e la rappresentazione di questa commedia ben risalta nella seguente osservazione di C.W. MARSHALL, *The stagecraft and performance of Roman Comedy*, Cambridge 2006, 47: "we cannot know the precise space in which a play such as *Hecyra* was mounted, but the use of three different venues seems likely. The initial performance at the *ludi Megalenses* would have been before the temple of *Magna Mater* on the Palatine, before the sight of a tightrope walker led to the actors being forced off stage".

<sup>79</sup> Secondo LEWIS 2002, 34ss. è possibile che tre titoli siano altrettanti *in-jokes* e servano da efficace richiamo per la *performance* teatrale, dal momento che "the *aediles* in charge of the Megalensian games are listed in each Terentian didascalia. Based on their record, and the traditional role of the aediles in a play's selection for state-sponsored performance, we might observe that Terence became typecast early in his career as an author of plays that were suitable for (or ex post scripto geared to?) performance at the *Megalensia*. Further evidence of the relationship with the festival lies in the (apparently) loaded titles of Terence's Megalensian plays"; e supporta le sue considerazioni ritenendo che l'*Andria* si riferisca sì a "the Woman of Andros", ma per l'omografia con ἀνήρ-άνδρως suggerisce l'allusione a "the feminized male"; per l'*Heautontimoroumenos* si chiede: "possibly a nod to the self-castrated, flagellating flock of Cybele's Phrygian priests?", mentre, in modo piuttosto scontato, per l'*Eunuchus*, richiama "an allusion to the priesthood". La successione cronologica è quella tradizionale, anche se non esente da perplessità (FLORES 1974, 138 n.7).

<sup>80</sup> Soltanto l'*Hecyra* e il *Phormio* infatti derivano da Apollodoro di Caristo, della generazione successiva a Menandro, di cui restano una decina di titoli e pochi frammenti: Terenzio avrebbe preso a riferimento l'Ἐκυρά, traslitterata nel titolo, e l'Ἐπιδικαζόμενος.

<sup>81</sup> Che, non si dimentichi, è del 168: l'anno successivo viene trasportata a Roma l'intera biblioteca di Perseo, ultimo re di Macedonia e ben 150.000 epiroti vanno a inflazionare il mercato degli schiavi, con "effetti collaterali" indubbiamente significativi a vari livelli.

<sup>82</sup> Scontato che su questo sodalizio culturale gli studi e la conseguente bibliografia siano imponenti. Valga per tutti, a titolo orientativo sia pure cursorio, la seguente nota di O. SACCHI, *Le nozioni di stato e di proprietà in Panezio e l'influenza della dottrina stoica sulla giurisprudenza romana dell'epoca scipionico-cesariana*, «RIDA»52 (2005), 329 n.11: "Sul circolo scipionico si v. in generale H. BARDON, *La littérature latine inconnue. I. L'époque républicaine*, Paris 1952, 45 ss., 87 ss.; H. BENGTSON *Grundriss der römische Geschichte*, I, München 1967, 145; P. GRIMAL, *Le siècle des Scipioni*, II, Paris 1975 [= *Il secolo degli Scipioni. Roma e l'ellenismo al tempo delle guerre puniche*, Brescia 1981] 334 e 339-340; L. CANALI, *Storia della poesia latina*, Milano 1990, 13, 25, 43, nt. 7. Anche se è stata negata l'esistenza di questo sodalizio culturale [H. STRASBURGER, *Der 'Scipionenkreis'*, «Hermes» 94 (1966), 60-72], l'espressione *grex Scipionis* usata da Cicerone in *Lael.* 16.69 e la considerazione, nel paragrafo 101 dello stesso dialogo, di Scipione,



indotto ad obbligare un intellettuale (ex-schiavo) a parteciparvi, con un'utilizzazione di Menandro in senso opposto a quella operata da Plauto, per consolidare un filellenismo posto a salvaguardia di un espansionismo che si connotava progressivamente di una matrice imperialista, ma così si spiegano anche le difficoltà incontrate da Terenzio al momento dell'esordio, dovute a un deciso rifiuto del pubblico, disorientato di fronte a innovazioni ingiustificate, avvertite da subito come estranee al proprio gusto e quindi da respingere *tout court*<sup>83</sup>.

La puntigliosa difesa delle proprie scelte fatta dall'autore, che altera la struttura tradizionale dei prologhi per poterne fare spunto apologetico, talune concessioni ai gusti del pubblico e al peso della tradizione nel prosieguo di una produzione rimasta -si può dire- *in fieri* per la sua prematura scomparsa, lasciano comunque chiaramente intendere che nel II secolo, periodo fondamentale per la produzione di ideologia, si possono utilizzare anche meccanismi plautineggianti per proporre messaggi di indirizzo diverso, utilizzando al contempo una sede di indubbio richiamo, per essere un punto di sicura attrazione culturale, e pertanto obiettivo preferenziale per la diffusione ideologica di concetti nuovi, riconducibili a quella *humanitas*, che proprio con Terenzio amplia la sua base semantica fino a comprendere un diverso atteggiamento di vita, improntato su un diverso rapporto con il prossimo in virtù della comune origine umana, diventando in tal modo motivo di slancio solidale.

Nelle intenzioni di questo 'intellettuale organico'<sup>84</sup> il teatro non doveva più limitarsi ad assolvere una funzione ludica, semplice pausa di evasione da una quotidianità motivo per tanti di tribolazioni e problemi, ma doveva diventare veicolo di apertura alle problematiche

---

Furio, Spurio Mummio, Tuberone, Rutilio, (Virginio e Rupilio); oltre che degli interlocutori del *Lelio*: Mucio Scevola, Fannio e appunto Lelio, come *aequales* per essere stati amici o giovani devoti di Scipione, lascia pensare che questo circolo di intellettuali sia stato effettivamente sentito come tale dai suoi protagonisti. Così, con somma erudizione F. CANCELLI (a cura di), *Marco Tullio Cicerone, Lo Stato*, Milano 1979, 36 s., in part. 37, scrive: «Va da sé che non bisogna credere a un sodalizio, magari con tanto di statuto, ma a un gruppo di uomini che seguivano stesse tendenze politiche, e che facevano capo, in vario modo, a Scipione o al suo amico Lelio. Cicerone assunse appunto a comune carattere dei suoi personaggi l'essere stati amici o in relazione con Scipione e Lelio, e l'essere stati seguaci più o meno fermi dell'insegnamento paneziano». Fra l'altro, come rileva lo stesso Filippo Cancelli [*ibidem* 36], a questa lista di nomi manca solo quello di Manio Manilio, il famoso giurista (e generale di Scipione Africano a Cartagine), per ricostituire il gruppo di personaggi che partecipano al famoso dialogo del *de re publica* ambientato nel 129 a.C. negli *horti suburbani* di Scipione Emiliano, dove Cicerone ambienterà l'enunciazione della famosa definizione di *res publica* in 1.25.39. Per l'uso di *grex* per indicare un 'gruppo di amici' o un 'sodalizio culturale' si v. Cic. *Lael.* 19.69: *Saepe enim excellentiae quaedam sunt, qualis erat Scipionis in nostro, ut ita dicam grege.* Anche Orazio che riferisce la parola proprio ai seguaci della Stoa di Crisippo di Soli (*Hor., Sat.* 2,3,44 *Chryssippi porticus et grex*). Sul circolo degli Scipioni cfr. anche F. LEO, *Geschichte der römischen Literatur*, I, Berlin 1913, 315-325; R.M. BROWN, *A Study of the Scipionic Circle*, Iowa 1934, 61, 85-87; B.N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes. Le fondateur du moyen stoïcisme. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1931, 16; M. VAN DEN BRUWAEUM, *L'influence culturelle du cercle de Scipion*, «A&A», 17 (1971), 119ss., in part. 123-126; M. BRETONE, *La fondazione del diritto civile nel manuale pomponiano*, in *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, II, Napoli 1982, 259, nt. 8; v. anche 358 ss.; H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, II, Paris 1981, 33, 185, nt. 12; F. WIEACKER, *Römische Rechtsgeschichte*, I, München 1988, 540, nt. 58; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994, 13 ss.; C.A. CANNATA, *Per una storia della scienza giuridica europea*, Roma 1997, 217.

<sup>83</sup> Afferma FLORES 1974, 139: "il pubblico rifiutava il carattere non popolare e troppo introverso delle commedie terenziane, ne rifiutava probabilmente la sottile problematica morale, lo psicologismo connesso ad un ambiente sociale più elevato. [...] Questo significa varie cose: 1) che con il teatro di Terenzio c'è un salto qualitativo di natura sociale; 2) che il pubblico non era stato gradualmente preparato ad accoglierlo; 3) la rottura a partire da Terenzio di un rapporto stretto tra pubblico ed opera rappresentata".

<sup>84</sup> Definizione in FLORES 1974, 140.

del momento, proponendo soluzioni e dando risposte alle esigenze dei tempi nuovi, che imponevano anche rapporti interpersonali diversi, esaminati però da una diversa ottica.

Che tutto questo avvenisse poi durante lo svolgimento dei *Megalensia* potrebbe anche non essere una coincidenza casuale<sup>85</sup>.

A conclusione dell'analisi relativa al periodo preso in esame in questo paragrafo, può essere utile (e anche significativo) riportare quanto Flores scrive:

Il servo Pseudolus in un certo senso elabora la lotta all'ideologia schiavista di Ballione e del proprio padroncino non attraverso il lamento sulla propria condizione ma partendo dalla propria condizione degradata per farne un'arma di sottile ironia contro l'inettitudine a risolvere i problemi da parte del padroncino, per l'educazione perbenistica ricevuta e l'incapacità all'inganno e alla truffa. E sono questi ultimi due la dimensione reale del mondo nella quale Pseudolus si riconosce, e ribalta con furia [...] E' chiaro che un pubblico di sottoproletari e di servi non poteva che identificarsi nella posizione ironica e paradossale di Pseudolus; più difficile era ridere con i personaggi terenziani che si rifiutavano di fare un'arma della propria condizione degradata, tesi a negarla o a mistificarla nella continuamente frustrata aspirazione ad un grado sociale superiore. E si veda ancora, su di un altro versante, come il linguaggio militare parodiato dai servi Sosia nell'*Amphitruo* e Pseudolus nella commedia omonima divenga parodia sulla parodia in Terenzio, dove il servo Syrus nell'*Heaut.* ironizza sul linguaggio del servo plautino. Se all'epoca di Plauto il ribaltamento del linguaggio militare era indiretta polemica al militarismo, quest'ultimo in Terenzio non suscita più nessuna avversione. [...] La grande tematica politica sotteraneamente presente in Plauto è del tutto assente in Terenzio<sup>86</sup>.

#### 4.4 *Comoedia luget...*

Da quanto sinora esposto è agevole dedurre che per tutto il periodo preso in esame la produzione letteraria risulta quella elaborata dai gruppi sociali dirigenti e la cultura vincente si dà un'impronta sempre più marcatamente ellenizzante, erodendo via via all'opposizione quel suo *Lebensraum* che anche nel teatro era riuscito a trovare modalità di espressione e conseguente apprezzamento di ascolto.

L'innovazione terenziana che, sia pure a fatica, aveva cercato di cambiare non solo il *che cosa* si dice sulla scena, ma anche, e soprattutto, il *come* lo si dice, coinvolgendo lingua e contenuti<sup>87</sup>, prosegue anche dopo la prematura scomparsa del suo autore e dà vita a un processo di selezione lessicale e di depurazione semantica che giungerà al culmine con

---

<sup>85</sup> "Terence seems to be Republican author most closely associated by tradition with the *Megalensia*, and, superficially, his comedies' titles appear to associate the works with the practices of the priesthood"; così LEWIS 2002, 37, che però poi aggiunge "upon closer examination, the works do not yield any association of the kind, and we are left to wonder if Terence's contemporaries perceived him as an important contributor to the comedies performed at the *ludi Megalenses*", alludendo al fatto che Cicerone, Svetonio e Donato, "commentators and writers on this playwright are silent as to this relationship with the cult festival".

<sup>86</sup> FLORES 1974, 145-6.

<sup>87</sup> Osserva giustamente sempre FLORES 1974, 152 n.35: "i grecismi plautini sono di origine spesso popolare, tra il popolo infatti i parlanti la κοινή διάλεκτος erano numerosi a causa dell'immigrazione dalla Magna Grecia o dal bacino del Mediterraneo, soprattutto popolo minuto oltre gli schiavi. Terenzio ha invece un attico programma di selezione che tende a emarginare per primi proprio i grecismi". Per la comprensione di vocaboli greci plautini, già oggetto di analisi di J.N. HOUGH, *The Use of Greek Words by Plautus*, «AJP» 55 (1934), 346-364, cfr. W.M. SEAMAN, *The Understanding of Greek by Plautus' Audience*, «CJ» 50/3 (1954), 115-119, e da ultimo R. MALTBY, *The Distribution of Greek-Loan Words in Plautus*, «PLLS» 8 (1995), 31-69, mentre l'eloquio terenziano è analizzato in E. KARAKASIS, *Terence and the language of Roman Comedy*, Cambridge 2005.

il classicismo augusteo, riverberandosi nell'immediato anche sulla produzione teatrale, di cui non bisogna mai dimenticare il carattere di fruizione immediata, *nell'hic et nunc* della rappresentazione, che non può prescindere dalla ricezione del pubblico, arbitro incondizionato (o quasi) della validità culturale di quanto gli viene proposto.

Da un lato infatti il *revival* plautino<sup>88</sup> che si avverte intorno al 150, vede la necessità di sostituire e/o integrare spunti e battute che, per il mutare di gusti e situazioni, non erano più compresi appieno dagli spettatori, dall'altro, nel momento in cui si cerca di superare le rigide convenzioni scenico-letterarie della *palliata*, dando spazio all'esigenza di un maggiore 'verismo' e di una più libera articolazione strutturale, ecco che l'alternativa proposta -la *togata*- vede il suo successo presso il pubblico pesantemente condizionato sul piano ideologico, per una precisa motivazione politica: il divieto, imposto dalla classe dirigente, di trasferire sulla scena la società del tempo, tanto più esposta quanto più romana e/o italica era l'ambientazione della vicenda, perché un atteggiamento critico verso il presente si trasforma, *ipso facto*, in prassi politica diretta<sup>89</sup>.

Da qui un'inevitabile smorzatura dei toni<sup>90</sup>, che allontanava in modo irreversibile il pubblico sia dalla sbrigliata vivacità delle *palliatae* plautine che dai più sorvegliati canoni linguistici terenziani, accettati alla fine, ma ora rimessi nuovamente in discussione. Ne deriva così una propensione degli spettatori in progressiva diminuzione, anche per il crescente successo 'commerciale' di altri generi di intrattenimento più vicini ai gusti popolari, quali l'atellana e il mimo.

Se si aggiunge poi che non ne agevola certo l'interesse la staticità dei soggetti e la ripetitività delle situazioni familiari<sup>91</sup>, che ne costituiscono il fulcro, si può facilmente comprendere che questi tratti popolareschi, insieme con la rappresentazione scenica di ambienti sociali di estrazione modesta, non sono sufficienti per garantire successo e vitalità a questo nuovo esperimento scenico e non sono in grado pertanto di impedire al teatro comico il suo esaurirsi lento, ma inevitabile.

La ragione di questo riferimento alla *togata*, di cui non sono pervenuti testi integri, risiede non tanto nella successione cronologica dei tre autori di cui si ha notizia<sup>92</sup> -che comunque aiuta a scandire il passaggio dal II al I secolo- quanto nella constatazione che tra la quarantina di opere di Afranio (il meglio conservato con ca. 400 versi) e la dozzina di Atta compaiono due *togatae* dal titolo identico: *Megalensia*<sup>93</sup>. Purtroppo l'esiguità dei relativi frammenti<sup>94</sup> non consente illazioni ulteriori, ma testimonia comunque in modo indubbio il

<sup>88</sup> L'espressione è di H.B. MATTINGLY, *The first periode of Plautine revival*, «Latomus» 19 (1960), 230-252.

<sup>89</sup> Riecheggia ancora nel commento donaziano *ad Eun. 57: concessum est in palliata poetis comicis servos dominis sapientiores fingere, quod item in togata non fere licet*.

<sup>90</sup> Anche per il carattere ibrido che le *togatae* finivano per acquisire, dovendo adattare temi della commedia greca alla sensibilità e alla cultura romane e, nel momento in cui si voleva conferire loro severità e *gravitas*, finivano per avere *aliquid severitatis* ed essere *inter comoedias et tragoedias mediae* (Sen. *Epist.* 8,8).

<sup>91</sup> Ad esempio la figura della donna è attentamente analizzata da M.D. VERDEJO SÁNCHEZ, *Mujer y oficios en la Comedia Togata*, «Thamyris», 3 (1999), 1-7, che sostiene tra l'altro: "La figura de la mujer está haciendo su aparición constantemente en esta comedia. La mujer juega un gran papel en ella".

<sup>92</sup> Il primo, Titinio, pare contemporaneo di Terenzio, mentre Afranio gli è *grosso modo* posteriore forse di una generazione, e di Quinzio Atta si sa che morì nel 77. Per un'esauritiva analisi di Afranio cfr. A. POCIÑA PEREZ, *Lucio Afranio y la evolución de la fabula togata*, in «Habis», 6 (1975), 99-107.

<sup>93</sup> Afferma LEWIS 2002, 38: "Perhaps by the time *togatae* had taken the stage over from the *palliata* plays, a tradition had been established of performing stories based on the ἱερὸς λόγος of the Cybele cult".

<sup>94</sup> Per i frammenti di Titinio e Atta cfr. T. GUARDÌ (a cura di), *Titinio e Atta. Fabula togata. I frammenti*, I, Milano 1984; ID., *La fabula togata: moduli formali ed evoluzione del genere*, in B. AMATA (a cura di), *Cultura e lingue classiche*, III, Roma 1993, 271ss. La citazione di Afranio, *Exequias cantitant* (fr. 219

perdurare di un interesse verso una solennità religiosa, quali i *ludi Megalenses*, con la loro stabile sede di rappresentazione<sup>95</sup>, destinata a protrarsi nel tempo, superando anche critiche situazioni contingenti<sup>96</sup> e adattandosi al tempo stesso anche a nuove forme di espressione, per affiancare alle *performances* teatrali voci e posizioni anche critiche nei confronti di un persistente fenomeno di massa, il cui esotismo originario era ravvivato e ri-attualizzato dai nuovi interventi in Oriente, diretta conseguenza dell'eredità alla *Res publica Romanorum* del proprio regno da parte da parte dell'ultimo discendente di quella dinastia che aveva acconsentito al trasferimento a Roma della *Magna Mater*<sup>97</sup>.

#### 4.5 *An Age silent as stones*

Il periodo che dal 191, anno della consacrazione del tempio della *Magna Mater*, giunge al 111, anno del primo devastante incendio<sup>98</sup>, presenta -come si è visto- testimonianze letterarie certamente importanti e significative, ma sostanzialmente esigue, se non addirittura reticenti, per quello che concerne l'atteggiamento della collettività, nelle sue diverse componenti sociali, nei riguardi del culto della dea. L'annuale ricorrenza dei *ludi*, che non pare sia stata penalizzata nella sua fastosità da una delle frequenti leggi *sumptuarie*<sup>99</sup>, avrà certamente annoverato altre rappresentazioni sceniche di autori diversi, di cui però non è rimasta traccia nelle nostre fonti, così che sfugge completamente il nesso tra spettacolo, autorizzato dai magistrati in carica<sup>100</sup> e pertanto supportato dal *placet* della

---

Ribbeck), non permette di trarre conclusioni e pure il carattere gnomico del frammento di Atta (fr. 10 Ribbeck) *nempe adstat sinus apud mensam, ubi sermo solet / suboriri seditiosus* potrebbe adattarsi a qualsiasi situazione. Si possono accogliere perciò le osservazioni LEWIS 2002, 39 "The survival of the titles for these plays poses the only evidence for a post-Terentian tradition of works about (and staged for?) the Cybele cult in Republican Rome. [...] the hallmark of early literature associated with the Cybele cult at Rome—down to the works of Varro and Lucretius—is a lack of valuable evidence. If more complete sections of the Megalensia comedies of Atta and Afranius ever come to light, this may change", e al contempo accettare la tesi di BEARE, *op.cit.* [supra n.132], 9: "How then are we to proceed, if every line of reasoning proves so unreliable? At least we can describe what is known. The plays exist; each of them, whatever its source, is a unity; it owes its present shape to some one mind; and the comedies at least were evidently composed for performance."

<sup>95</sup> Cfr. LEWIS 2002, 118 n.81: "If we look to the togata plays, we would expect some reference to the *aedes Magnae Matris*, which may have occurred but has not been preserved in the extant passages". L'incertezza della sede di rappresentazione nel caso delle due *togatae* non inficia comunque l'importanza assunta da questi *ludi*, gli unici -non va dimenticato- a divenire oggetto di riferimento scenico, cosa che avrà pur avuto un suo significato per la collettività.

<sup>96</sup> Non si dimentichi ad es. l'incendio del 111 (cfr. supra p.18 n.58). Sulla figura del Metello, ricostruttore del tempio e da identificare con tutta probabilità nel Q. Cecilio Metello Numidico, che anche per questo fu eletto console nel 109 e si distinse contro Giugurta, cfr. P. PENSABENE -S. FALZONE (a cura di), *Scavi Sul Palatino I*, Roma 2001, 18 e n.96; *contra* M. GWYN MORGAN 1973, *Villa publica and Magna Mater. Two notes on Manubial Building at the Close of the Second Century B.C.*, «Klio» 55 (1973), 215-245, in partic. 231ss.

<sup>97</sup> La complessità della questione e le implicazioni relative ai diversi fattori sono esaminati da L. BOFFO, *I centri religiosi d'Asia Minore all'epoca della conquista romana*, in G. URSO, *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia minore. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006*, Pisa 2007, 105-128.

<sup>98</sup> Esula dalla presente trattazione il rifacimento augusteo del 3 d.C., per l'ormai mutata temperie politica, che condiziona pesantemente anche religione e cultura.

<sup>99</sup> Nello specifico si tratta della *lex Fannia*, promulgata nel 161, su cui cfr. V. J. ROSIVACH, *The Lex Fannia Sumptuaria of 161 BC*, «CJ» 102/1 (2006), 1-15.

<sup>100</sup> Le *didascalie* superstiti per Plauto e quelle più dettagliate, (perhaps too elaborate to be authentic?), come si chiede malizioso LEWIS 2002, 34, di Terenzio non saranno state certamente un caso isolato.

classe dirigente, e devozione popolare, sempre sorvegliata rigidamente, con un'attenzione indubbiamente accresciuta dopo il 186, con la "sofferta decisione assunta dal senato il 7 ottobre del 186 a.C."<sup>101</sup>.

L'"ecstatic and orgiastic nature of the cult", di cui parla lo Scullard, e il fatto che "the undisguised contempt of the Romani for the *Galli* comes across loud and clear", come afferma la Roller<sup>102</sup> non trovano pertanto conferma precisa per questo periodo, almeno in sede letteraria.

Nel 111 però, il clima di tensione psicologica nell'imminenza di un nuovo scontro con un nemico africano -in questo caso il re di Numidia Giugurta- che nell'immaginario collettivo poteva senza dubbio rievocare il *metus Punicus* di annibalica memoria, fu certamente accresciuto dall'emotività religiosa, che fece seguito all'incendio del tempio della *Magna Mater*. Questo spiega la rapida ricostruzione posta in atto da Q. Cecilio Metello, gratificato con la sua elezione a console nel 109 e la direzione delle operazioni militari, onde porre riparo alle sconcertanti sconfitte dei suoi predecessori, in una guerra che lo priverà dell'alloro della vittoria, per l'inarrestabile ascesa politica dell'*homo novus* Caio Mario, ma lo consacrerà alla storia con il *cognomen ex virtute* di *Numidicus*.

La conclusione del conflitto oltremare servì però soltanto a mutare lo scenario geografico, perché incombeva nel Nord-Ovest della penisola la minaccia di Teutoni e Cimbri, in un primo momento colpevolmente sottovalutata<sup>103</sup>, e poi affrontata con il conferimento all'"uomo della provvidenza" del momento di cinque consolati consecutivi (dal 104 al 100 a.C.), cosa mai avvenuta in precedenza<sup>104</sup>, in un'atmosfera di crescente angoscia, che concedeva sempre più spazio -segno inequivocabile anche questo del mutare dei tempi- al soprannaturale<sup>105</sup>, che nell'immediato si traduceva in un nuovo fervore verso quei culti, la cui natura salvifica si faceva garante di un rapporto privilegiato con la divinità, da parte delle masse urbane, sempre più avidi di prodigi sorprendenti e divinazioni immediate.

Non appare pertanto strano che in tale contingenza Mario si portasse "in giro su una lettiga una donna sira, di nome Marta, che si diceva profetasse e facesse sacrifici a suo no-

---

<sup>101</sup> Così A. LUISI, *art.cit.* [supra n. 114], 145.

<sup>102</sup> Cfr. H.H. SCULLARD, *op.cit.* [supra n. 98], 400 e ROLLER 1999, 301; commenta infatti LEWIS 2002, 41: "if these feelings were associated with Cybele and her Phrygian priesthood, they go unmentioned for 150 years" e a sua volta THOMAS 1984 [supra n. 47], 1508 parla di 'Republican Silence' spiegando che "writers of the century and a half that followed Cybele's advent in Rome are comparatively silent about her", adducendo come motivazione lo "shock at the oriental excesses of her cultic practices" o, più banalmente, "a fortuitous, though serious, loss of the documentation", pensando che "we might reasonably expect to have found a body of useful information about the goddess and her cult in Accius *Liber annalis*, in the religious poetry of Q. Valerius Soranus and in Varro's *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI*, wherein, as we know, he dealt with the ceremonies of the Great Mother".

<sup>103</sup> Eloquente al riguardo il testo plutarco (Mar. 11): "Era accaduto che, appena annunciata a Roma la cattura di Giugurta, vi piombarono come un fulmine le notizie della calata di Teutoni e Cimbri. Da principio ciò che si riferiva del numero e della forza degli invasori non fu creduto, ma poi si rivelò inferiore alla verità" (trad C. Carena, cfr. supra n.30).

<sup>104</sup> Nonostante i precisi divieti in merito di iterazione immediata di cariche e comandi, disposti da una legge successiva all'anno 152 a.C., che imponeva un intervallo di almeno 10 anni fra due consolati successivi, mentre una del 135 a.C. sembra che proibisse addirittura che questa carica potesse essere rivestita per due volte dalla stessa persona.. Anche in questo caso *Not kennt kein Gebot*...

<sup>105</sup> Livio (26,10) ci informa che già Scipione Africano si recava al tempio di Giove Capitolino, per rivolgersi direttamente al dio (fatto insolito in una religione che riteneva possibile con la divinità solo un rapporto collettivo, escludendo quelli personali), per convincere i concittadini di una sua origine divina e suo nipote Caio Gracco non era stato da meno, accreditando la diceria di una sua nascita miracolosa (cfr. J. CARCOPINO, *Autour des Gracques*, Paris 1967<sup>2</sup>, 67ss.).

me; ai sacrifici essa si presentava indossando un doppio manto di porpora fermato con una fibbia e portando una lancia avvolta di nastri e ghirlande”<sup>106</sup>. Se il senato ne aveva rifiutato le ‘prestazioni’, non poté invece esimersi dall’accogliere e onorare un personaggio venuto da Pessinunte, con un messaggio ben preciso: Battaces, sacerdote della *Magna Mater*, su cui ancora il testo plutarco ci informa che

annunciò che la dea gli aveva detto nel suo santuario che i Romani avrebbero ottenuto una vittoria schiacciante nella guerra. Il Senato prestò fede alla profezia e fece voto di erigere un tempio alla dea in ringraziamento della vittoria che assicurava loro. Ma allorché Batace si presentò al popolo con l’intenzione di ripetere le stesse cose, il tribuno della plebe Aulo Pompeo glielo proibì, chiamandolo ciarlatano e cacciandolo dalla tribuna con ingiurie. Eppure questi maltrattamenti procurarono all’uomo più fiducia di tutto il resto. Aulo non fece in tempo, dopo sciolta l’assemblea, a rientrare a casa, che gli si sviluppò una febbre tanto forte, da morire entro una settimana. Il fatto divenne notorio e fu commentato da tutti<sup>107</sup>.

Esposizione simile, ma ricca di particolari sull’abbigliamento, esotico e sfarzoso, nel racconto diodoreo, dove il nome compare nella variante grafica con dentale doppia e il viaggio si configura come “embassy of a purely religious nature” mentre Plutarco “connects it with political matters, for Battaces prophesied of Roman victories over the Cimbri and Teutons”<sup>108</sup>. L’insistenza su questo episodio, che avrà un suo strascico qualche anno dopo<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Plut. *Mar.* 17 (*trad. cit.*).

<sup>107</sup> Plut. *ibid.* 17,5-6.

<sup>108</sup> (Così THOMAS 1984 [*supra* n. 47], 1511). Cfr. Diod. 36,14,1-3: χρυσούν τε γὰρ στέφανον εἶχεν ὑπερμεγέθη καὶ στολὴν ἀνθίνην διάχρυσον, βασιλικὴν ἀξίαν ἐπιφαίνουσας. Sull’episodio cfr. le attente osservazioni di LANCELLOTTI, *op.cit.* [*supra* n. 85], 102-3, nn. 208-10 con la ricca bibliografia ivi riportata. Sul personaggio scrive A.-K. RIEGER, *Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater*, in C. BONNET - S. RIBICHINI - D. STEURNAGEL, (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3 colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano», Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006*, Pisa 2008, 89-120 = EAD., *Tradition locale contre unité supra-régionale: le culte de Magna Mater*, traduit par Anne-Laure Vignaux, «Trivium» 4-2009, reperibile in rete all’indirizzo <http://trivium.revues.org/index3362.html>: “La description d’un prêtre de Pessinonte ayant passé quelque temps à Rome constitue l’unique source républicaine susceptible de décrire l’apparence d’un prêtre étranger de *Magna Mater*. Son riche habit sacerdotal, composé d’un manteau bordé d’or et d’une *corona*, exalte les esprits et, de ce fait, est jugée digne de mention. Le fait qu’aucune représentation iconographique du culte dans ses premiers siècles d’existence n’ait été conservée à Rome tient probablement à l’apparition réglementée des prêtres en public et au peu d’intérêt qu’ils accordaient aux représentations. Si les premières représentations connues de *Galli*, ou *sacerdotes Matris Deum* datent de l’Empire, c’est sans doute parce qu’à la suite de l’introduction de nouvelles formes de vénération, le cercle des participants au culte de *Magna Mater* n’était plus limité aux patriciens, et, qu’en général, l’intérêt pour l’exotisme des divinités augmenta sous l’Empire”. Recentemente Liv Maria YARROW, *Historiography at the end of the Republic: provincial perspective on Roman rule*, Oxford 2006, 197 n.50 ha affermato: “Note that according to Plutarch a temple of the *Magna Mater* (surely the reconstruction of the temple on the Palatine burnt in 111) was to be dedicated for the promised victory”. D.G.GLEW, *Publicans or Sinners? Why the Battaces came to Rome in 102B.C.* «Klio» 69 (1987), 122-137, aveva a sua volta congetturato che la profanazione enfatizzata dal sacerdote alludesse a qualche sopruso compiuto dai *publicani*, considerando possibile che la fonte di Diodoro, Posidonio, vi avesse alluso, stante la sua propensione per situazioni analoghe. Identica opinione in BOFFO, *art. cit.* [*supra* n. 156], 117 che, a n.28, a proposito del ‘tempio-stato’ di Pessinunte e di Battaces, probabile titolo sacerdotale più che nome proprio, aggiunge: “Per l’idea del «tempio-stato», perdurante sino alla creazione della provincia nel 25 a.C., vd. ancora J.H.M. STRUBBE, *The imperial cult at Pessinous*, in L. DE BLOIS - P. FUNKE - J. HAHN (Edd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and religious Life in the Roman Empire*, Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. - A.D. 476),

vuole essere l'ennesima conferma di una stretta commistione tra religione e politica che, a fronte del silenzio letterario, attesta il perdurare dell'ingerenza della seconda nella prima, vista come un'appendice da conservare e proteggere contro ogni intrusione potenzialmente destabilizzante, per poterla usare strumentalmente nell'opera di controllo e soggezione delle masse. La visita coincise infatti con la fine di un decennio "highly politicized", imperniato nello scontro su chi dovesse eseguire la ricostruzione del tempio, mentre le testimonianze archeologiche rivelano che si stava affermando in Roma una forma di culto alternativa a quella tradizionale dei *Megalensia*, con larga partecipazione di appartenenti alle classi sociali più umili, donne comprese<sup>110</sup>, e in cui la figura di Attis stava acquistando una rilevanza sempre maggiore<sup>111</sup>.

D'altra parte la rapida ascesa politica di Mario e la sua creazione di un esercito di professionisti gettavano ombre inquietanti sul sistema di potere della *nobilitas*, indotta a temere che nuove fantasie popolari, avallate magari da qualche giustificazione filosofica<sup>112</sup>, in-

---

Münster, June 30 - July 4, 2004, Leiden 2006, 106-107. Se è vero che il nome di carica Bat(t)akes è di provenienza iranica (O. MASSON, *Onomastica Graeca Selecta*, III, Genève 2000, 219), dovremmo supporre che anche i Persiani, pur nella loro *summa religio* verso il centro di culto (Cic., *loc. cit.*), fossero intervenuti nel sacerdozio pessinuntino, così come avevano fatto per il *neokoros* di Artemide efesina, cui parimenti lasciarono il nome di funzione Megabyxos" (cfr. R. SCHMITT, *Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk*, Wien 2006, 107-110; per questa correlazione culturale cfr J.O. SMITH, *The High Priests of the Temple of Artemis at Ephesus*, in LANE 1996, 323-336). S. MITCHELL, *Iranian Names and the Presence of Persians in the Religious Sanctuaries of Asia Minor*, «PBA» 148 (2007), 151-171, in partic. 162-3, si dimostra però scettico al riguardo; Polibio (21,37,4-7) ricorda che i nomi dei sacerdoti a Pessinunte erano Attis e Battakes. Convinto che si trattasse del nome di una carica sacerdotale, e allargandolo al titolo di "Attis", si era così espresso J. CARCOPINO, *Attideia, II, Galles et archigalles*, «MEFR», 40/1 (1923), 237-324, in partic. 265 n.2, dove ribadisce: "mais il n'est question que de l'Attis dans les lettres des Attalides et que du Battakès chez Diodore et Plutarque comme si les deux noms eussent pu alternativement servir pour ne designer qu'une seule et même fonction. Jusqu'à l'an dernier [1922], les titres de Sultan et de Calife traduisaient, dans un seul homme, les deux aspects du pouvoir du commandeur des croyants".

<sup>109</sup> Mario soggiognerà in Asia nel 99-8 (cfr. Cic. *De har. resp.* 28: *ut . . . tamen nostri imperatores maximis et periculosissimis bellis huic deae vota facerent, eaque in ipso Pessinunte ad illam ipsam principem aram et in illo loco fanoque persolverent*), ufficialmente per adempiere al voto fatto in occasione della venuta di Battaces a Roma (Plut. *Mar.* 31), in realtà per consolidare precisi interessi economico-politici in vista di una guerra contro Mitridate, che riteneva possibile e di cui ambiva il comando: cfr. M. SORDI, *La legatio in Cappadocia di C. Mario nel 99-98 a.C.*, «RIL» 107 (1978), 370-9; invece T.R.S. BROUGHTON, *Notes on Roman Magistrates: Marius and the Magna Mater*, «Historia» 2 (1953), 210-11 insiste sulla religiosità di Mario. L'intera vicenda è poi analizzata da A. MASTROCINQUE, *Studi sulle guerre Mitridatiche*, Stuttgart 1999, 24ss.

<sup>110</sup> Ne è conferma la descrizione diodorea (*loc. cit.*) della partenza del sacerdote da Roma, con largo seguito di folla di ambo i sessi.

<sup>111</sup> Probabilmente determinando la successiva scomparsa del ruolo e del titolo di Battaces, non più attestato al tempo della riorganizzazione del culto pessinontino al tempo dei Flavi, come sostenuto da A. KOERTE, *Kleinasiatische Studien II: Gordion und der Zug des Manlius gegen die Galater*, «MDAI(A)» 22 (1897), 40-43.

<sup>112</sup> Non si deve dimenticare il valore strumentale assunto dall'*Euhemerus* enniano, a giustificazione di un processo di divinizzazione che, tentato con Scipione Africano, sarà perseguito anche dopo la sua morte, in cui un filone della nobiltà, ma anche gruppi antiaristocratici, si muovevano alla ricerca di una base più ampia, dove la spinta popolare - cercata e ottenuta in virtù di complessi fattori, politici e non- serviva indubbiamente a creare un consenso pilotato e organizzato ai fini della gestione del potere, indifferenti al fatto che ciò potesse comportare la rottura di quell'equilibrio oligarchico che era la garanzia più stabile per la salvaguardia delle istituzioni e, in ultima analisi, della *res publica* stessa. (cfr. in merito FLORES 1974, 90 e A. SCHIAVONE, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Roma-Bari 1987, 97ss.

crinassero la stabilità delle istituzioni aristocratiche, minando la credibilità di quei *simulacra*, iconici e non, sui quali si reggeva l'intera organizzazione templare romana.

La differenza tra gli aspetti più propriamente asiatici del culto e una caratterizzazione più marcatamente 'nazionale' avviata con l'operato di Scipione circa un secolo prima, sia pure con un suo prezzo da pagare<sup>113</sup>, parve trovare nuova enfasi nel 77, quando uno schiavo, Genucio, sacerdote della *Magna Mater* e *Gallus* dichiarato, beneficiario dell'eredità, *secundum tabulas testamenti*, di un tale Nevio Anio, liberto di un non meglio conosciuto Surdinus, si rivolse al pretore Cneo Oreste per ottenere l'autorizzazione a entrarne in possesso, ma ne vide il consenso abrogato dall'intervento diretto del console Mamercio Emilio Lepido, cui si era rivolto il patrono<sup>114</sup>.

Non è qui, ovviamente, il caso di addentrarsi in minute questioni legali, ma rimane importante riportare le considerazioni, desumibili dall'operato del console, circa il perdurante *status* giuridico di ministri e seguaci del culto della *Magna Mater* ancora dopo oltre un secolo dall'introduzione del culto in Roma. Scrive infatti Carla Masi Doria<sup>115</sup>:

La abrogación de la *iurisdictio* del pretor representa un acto extremadamente significativo, hasta impresionante, diríamos, respecto al ejercicio de la jurisdicción del cónsul y las relaciones entre magistrados.

Valerio Máximo alude a las motivaciones del decreto "... *quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere*", haciendo referencia a la discapacidad física típica de los "galos" -que de esta forma eran llamados los ministros del culto de Cibele- los cuales tenían por costumbre amputarse los genitales. Una persona así no era considerada ni hombre, ni mujer, sino un ser equívoco de *obscaena praesentia* y de contaminada *vox*. Por tal razón debía de ser excluido de los tribunales. Por lo tanto, estima, en cierto sentido, la oportunidad de la disposición (...*conveniens Mamercio, conveniens principi senatus decretum*...) que evitaba la contaminación de los tribunales a través de la *obscaena praesentia* de Genucio<sup>116</sup>.

La fase finale del periodo preso in esame, quella per intenderci che dal tribunato di Tiberio Gracco giunge alla dittatura sillana, è caratterizzata da un crescendo di lotte politiche sempre più feroci, dove gli scontri nei comizi, fino ad allora quasi unicamente verbali, vengono sostituiti da omicidi più o meno legalizzati e dal cozzare delle armi di eserciti regolari, in cui la riforma mariana, con il suo arruolamento dei *capite censi*, ha generato una casta di professionisti, fedeli ormai unicamente ai loro *imperatores*, disposti a

<sup>113</sup> Esplicito il commento di Valerio Massimo (2,4,3: *per quingentos autem et quinquaginta et octo annos senatus populo mixtus spectaculo ludorum interfuit. Sed hunc morem Atilius Serranus et L.Scribonius aediles ludos Matri deum facientes, posterioris Africani sententiam secuti discretis senatus et populi locis soluerunt, eaque res avertit vulgi animum et favorem Scipionis magnopere quassavit.*)

<sup>114</sup> Cfr. Val. Max. 7,7,6: *Genucius quidam Matris magnae Gallus a Cn. Oreste praetore urbis impetraverat ut restitui se in bona Naevi Ani iuberet, quorum possessionem secundum tabulas testamenti ab ipso acceperat. Appellatus Mamercus a Surdino, cuius libertus Genucium heredem fecerat, praetoriam iurisdictionem abrogavit, quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere. Conveniens Mamercio, conveniens principi senatus decretum, quo provisum est ne obscena Genucii praesentia inquinataque voce tribunalia magistratum sub specie petiti iuris polluerentur*".

<sup>115</sup> Cfr. C. MASI DORIA, *Patronos y libertos: perspectivas jurídicas y realidades sociales. Movilidad de la riqueza y derecho sucesorio*, «Res Publica Litterarum» - Documentos de trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos', 8 (2005), 12.

<sup>116</sup> L'intera problematica, che confluirà nel codice giustiniano a riprova di un'importanza enfatizzata dal cristianesimo, è analizzata da D. DALLA, *Incapacità sessuale in diritto romano*, Milano 1978.



seguirne il carisma derivante da un preteso favore divino, da loro oculatamente cercato e conservato con espedienti sovente spregiudicati, ma senza dubbio efficaci.

Di fronte a una situazione in così decisa e rapida evoluzione sotto il profilo sia politico che religioso, anche il ‘Republican Silence’ letterario nei riguardi della *Magna Mater* sta per finire<sup>117</sup>; se i *Megalensia* infatti continuano a essere l’annuale appuntamento, con la loro componente scenica, per celebrare la dea e il suo culto, il mondo culturale sembra ormai pronto per un approccio più diretto e immediato con l’esotica divinità orientale, che da più di un secolo troneggia imponente sul Palatino, oggetto tanto della devozione popolare quanto dell’occhiuta sorveglianza dei gruppi dirigenti<sup>118</sup>.

Nel lasciare alla seconda parte della presente ricerca la trattazione specifica delle prese di posizione di Lucrezio, Catullo e Cicerone, ossia in sostanza ‘the last generation of the Republic’<sup>119</sup>, si analizza ora, in conclusione, la testimonianza di Varrone, con cui termina ‘this period of silence’<sup>120</sup>.

#### 4.6 Il ‘terzo gran lume’ e la *Magna Mater*

Deve ritenersi di un’ovvietà lapalissiana il fatto che un autore come Marco Terenzio Varrone, da Cicerone definito πολυγραφώτατος<sup>121</sup> per la sua vastissima erudizione, non sia rimasto indifferente a un fenomeno che ritornava, puntualmente, per un’intera settimana di aprile a scuotere emotivamente quanti, fedeli e non, si trovassero allora in Roma. Alla πολυμάθεια di una personalità così significativa nel campo della dottrina antiquaria<sup>122</sup> non sfuggiva probabilmente l’importanza e la necessità di dare risposte, intellettuali e culturali, alla crisi che attanagliava la *res publica*. Risposte che scaturivano dalla nostalgia per un passato messo in forse dalla corruzione crescente, dalla *luxuria* sovvertitrice del *mos maiorum*, con una catechesi moralistica che nei 150 libri della *Saturae Menippeae* trovava il modo più compiuto di esprimersi, e dove il prosimetro, con la sua irregolare successione di prosa e verso a scandire la narrazione, ottimamente serviva a riprodurre -nella sua varietà

<sup>117</sup> Cfr. *supra* n.162.

<sup>118</sup> Afferma DUPONT, *op.cit.* [*supra* n. 107], 51: “Il significato di questa innovazione [la separazione dei posti a teatro n.d.r.] è ambiguo. I censori sono i custodi del popolo politico. Se intervengono nel campo dei giochi, vuol dire che riconoscono nella folla, che si ammassa a teatro, un’assemblea politica e non un assembramento di privati cittadini. Vuol dire che sembrano temere che la società dell’*otium* assuma un’esistenza politica e faccia concorrenza alla società del *negotium*, il popolo politico e i suoi magistrati. Essi vogliono evitare uno slittamento del pubblico ludico verso la politica e, quel che è peggio, verso una politica eterodossa che rifiuta la gerarchia censitaria”.

<sup>119</sup> E anche ‘the first in Latin literature to address the Cybele cult directly’, (così LEWIS 2002, 43).

<sup>120</sup> Cfr. LEWIS *ibid.*, 42 che si premura di aggiungere: “in these first sources, we witness an alchemy of the real into literature. A fragment of Varro gives us the first picture of the cult from this time”.

<sup>121</sup> *Ad Att.* 13,18,2. Petrarchesca è la perifrasi nel titolo del paragrafo: “ il terzo gran lume Romano / che quando ‘l miri più tanto più lume” (*Trionfo della fama*, 3,37).

<sup>122</sup> Cfr. Cic. *Acad. post.* 1,9: *nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere*. Con eco puntuale anche negli autori greci; così Plutarco (*Rom.* 12,3) Βάρρωνα τὸν φιλόσοφον...ἄνδρα Ῥωμαίων ἐν ἱστορίᾳ βιβλιακώτατον e Appiano (*B.C.* 4,47) Οὐάρρων ... φιλόσοφος τε καὶ ἱστορίας συγγραφεύς. Ne trae spunto T.P. WISEMAN, *Catullus and his world. A reappraisal*, Cambridge 1985, 204 per collegare Varrone a Mamercio Emilio Lepido, il console dell’*affaire* Genucio, ma anche a Filodemo di Gadara, “poet, critic and philosopher, the archetypal *Graeculus* in the eyes of Cicero’s senatorial audience”: “between these extremes of stern contempt and tolerant affection, the view of a thoroughly hellenised Roman may be inferred from one of the Menippean satires of M. Terentius Varro, who was both a Roman senator like Mamercus and an intellectual in the Greek style like Philodemus”.

ritmica- quell'alternanza di serietà e comicità, tecnicamente definita σπουδογέλοιον, che permetteva al suo autore di sperimentare un'ampia gamma di registri e livelli stilistici, con un gusto spiccato per il fantastico e il bizzarro e una creatività verbale di derivazione plautina, costantemente ancorati a un intento parodico.

Tra i 95 titoli, per un complesso di circa 600 frammenti, diligentemente raccolti e alfabeticamente elencati<sup>123</sup>, spiccano il *Cycnus* e, soprattutto, le *Eumenides* in cui il Reatino volle affrontare non solo le problematiche afferenti il culto della *Magna Mater* e il suo carattere iniziatico, ma esprimere anche un giudizio che riflettesse una posizione condivisa da ambienti ben precisi del *milieu* conservatore dell'epoca<sup>124</sup>.

Per il numero e l'ampiezza dei frammenti superstiti, oltre che perché “gives us the first picture of the cult from this time”<sup>125</sup>, though it is written in the form of a satire and is difficult to interpret without the missing context”<sup>126</sup>, si riserverà particolare attenzione alle *Eumenides*, anche come prodromo letterario delle successive testimonianze di Lucrezio e Catullo<sup>127</sup>.

Nella relativamente ampia serie di frammenti riconducibili alle *Eumenides*, quelli che hanno diretta attinenza con la *Magna Mater* sono una dozzina<sup>128</sup> ed è su questi che occorre soffermarsi, sia per ipotizzarne il potenziale *background* che per evidenziarne la funzione

---

<sup>123</sup> Cfr. L. ALFONSI, *Le 'Menippeae' di Varrone*, «ANRW» I,3 (1973), 26-59, in partic. 27-9.

<sup>124</sup> R.R. NAUTA, *art.cit.* [*supra* n.51], 79-92, afferma in proposito (81-2): “Varro paid much attention to the *Mater Magna*, both in a satiric mode in his *Menippeae* and in a scholarly mode in his *Antiquitates rerum diuinarum*”, citando tra le prime sia le *Eumenides* (fr.132-143 Cèbe) che il *Cycnus* (fr.79 C.) e l’*Ὀνος λύρας* (fr. 358 C.), ritenendo invece probabile il *Testamentum* (fr.540 C.), e citando per le *Antiquitates* i fr. 267-269 Cardauns.

<sup>125</sup> Circa la datazione BREMMER 2008, 291 afferma: “In the years 80-67 BC, Varro wrote about the cult of Kybele in his *Menippean* satires *Cycnus* (fr. 79 Cèbe), and *Eumenides* (fr. 132-43 Cèbe) e rinvia per l’analisi della cronologia a E. ZAFFAGNO, *I problemi delle “Satire Menippeae”*, «Studi Noniani» 4 (1977), 207-52 (in partic. 208-12). Concorda CÈBE 1977, 557 mentre ROLLER 1999, 308 restringe la datazione al decennio 70-60; periodizzazione più ampia (tra l’80 e il 60) in ROLLE 2009, 546 n.23 (“ma non vi alcuna certezza al riguardo”); si sbilancia W.A. KRENKEL, *Marcus Terentius Varro Saturae Menippeae*, I, St. Katharinen 2002, 239 con una data precisa: “die Daterung um 85 v. Chr. würde zu der von Frg. 127 passen”.

<sup>126</sup> Così LEWIS 2002, 42 che poi (43) aggiunge: “this is earliest extant Latin writing about the cult”.

<sup>127</sup> Osservando, per inciso, come siano stati comunque fatti tentativi di ricostruzione del testo, perché “pour l’état de conservation elle est de loin la première de toutes les ménippées varroniennes”; CÈBE 1977, 544; i frammenti seguono la numerazione presente nel testo citato. Per l’ispirazione di Catullo (carne 63) da entrambe le satire cfr. BREMMER 2008, 290 n.119, che sostiene: “In his poem Catullus probably alluded to both satires. J.-P. CÈBE, *Varron, Satires Ménippées* 3 Roma, 1975, 338 persuasively compares Varro’s *tua templa ad alta fani properans citus iere* (*Cycnus* 79) with both Catullus’ *agite ite ad alta, Gallae, Kybeles nemora simul* (12) and *viridem citus adit Idam properante pede chorus* (30). Th. ROPER, *Eumenidum reliquiae*, III, Danzig 1858, 39 had already compared Varro’s *apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem* (*Eum.* 142) with Catullus’ *procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo: alios age incitatos, alios age rapidos* (92-3). Per il passo lucreziano (2,600-660) può essere utile il rinvio a J. PERRET, *Le Mythe de Cybèle* (*Lucrece* II 600-660), «REL» 13 (1935), 332-357 e a C. CRACA, *Una danza frigia nel De rerum natura. Lucrezio e i Coribanti in 2*, 618-23, «Aufidus» 33 (1997), pp. 61-71. L’intero episodio è stato esaminato da D. ROMANO, *Varrone e Cibele*, «Pan» 2 (1974), 43ss. (= ID., *Atti del Congresso Internazionale di studi varroniani*, II, Rieti 1976, 495ss.; = ID., *Lucrezio e il potere*, Palermo 1990, pp. 25-37) che, raggruppati i fr. riferentisi al culto di Cibele, ritiene di rilevare un atteggiamento satirico e polemico di Varrone nei confronti di questo culto. Breve sintesi quella di L. TRILLI PARI, *Alcune precisazioni sulle Eumenides di Varrone*, II, Rieti 1976, 656-70.

<sup>128</sup> Sono infatti i nn. XVI-XXVII nell’edizione di Cèbe (v. n. prec.), con numerazione continua da 132 a 143, corrispondenti ai fr. 149, 155, 150, 119-120, 130, 121, 131-132, 140, 133 e 151 nell’edizione di F. BUECHELER, *Varronis Menippeae*, Berlin 1904.

archetipica, diventata da subito un ideale modello di riferimento, destinato a protrarsi sino alla tarda età imperiale<sup>129</sup>.

L'argomento della satira (che rimane la menippea di cui si possiede il più alto numero di frammenti, 49 in totale) è riconoscibile con una certa facilità<sup>130</sup>: si analizza e condanna la follia umana, in un'ottica cinico-stoica<sup>131</sup>, con una grande varietà tematica<sup>132</sup>, e il titolo stesso, omonimo della tragedia di Eschilo, ripresa e adattata per il pubblico romano da Ennio, allude alla follia di Oreste, e ispirerà all'autore un *logistoricus* il cui titolo, *Orestes de insania*, non lascia dubbi sul suo interesse per la materia<sup>133</sup>.

Le discordanze iniziano con l'ambientazione della vicenda: si va dalla perentorietà di Cèbe, che la pone in Atene, e più precisamente al Pireo, "qui conservait dans son intégrité les rituels et les mystères de Pessinonte"<sup>134</sup>, sconfessando il Grailot<sup>135</sup>, ma viene a sua volta contraddetto dalla Roller<sup>136</sup>, con cui è d'accordo il Lewis, per il quale "Varro show us an imagined interaction between the Cybele cult and (possibly) a group of Roman citizens"<sup>137</sup>, entrambi basandosi sulle argomentazioni di Wiseman<sup>138</sup>.

Il protagonista descrive in prima persona i fatti occorsigli, che si possono così riassumere, sulla base dei relativi frammenti:

#### XVI (prosa)

Arrivo del narratore al tempio della *Magna Mater*  
*iens domum praeter Matris deum aedem exaudio cymbalorum sonitum.*

#### XVII (prosa)

Suo travestimento femminile per avervi accesso

---

<sup>129</sup> Cfr. TALAVERA ESTESO 2004, 128: "en los textos de Varrón se encuentra una visión más propriamente mitográfica de Cibeles, que por ello se puede suponer que es la de mayor influencia, y de conexión más directa con los mitógrafos posteriores".

<sup>130</sup> Per quanto ROLLER 1999, 308 sostenga che "the reconstruction of the narrative is tentative".

<sup>131</sup> Sul generale accordo in merito cfr. CÈBE 1977, 544.

<sup>132</sup> Che la ROLLE 2009, 545 fa spaziare dall'ambito religioso, a quello filosofico; dall'ambito simposiale a quello processuale, pur riconoscendo "precario qualsiasi tentativo di ricostruzione".

<sup>133</sup> Analisi esemplare sul tema della follia in ROLLE 2009, 545 n.6 che la ripartisce tra l'*ambitio*, l'*avaritia*, e la *luxuria*, annotando che "*Leitmotiv* dell'intero componimento doveva essere il tema della pazzia, con un particolare rilievo dedicato alla follia dei filosofi (tema della *sanitas* del solo cinismo) e dell'*insania* delle altre dottrine filosofiche e alla follia connessa con la *religio* (esemplificata con il riferimento al culto di due divinità orientali, Serapis e Cibele)".

<sup>134</sup> Cfr. ID., *ibid.*, 557ss., in partic. 563.

<sup>135</sup> Convinto invece che la scena sia ambientata a Roma (GRAILLOT 1912, 103).

<sup>136</sup> ROLLER 1999, 308 n.81: "Cèbe locates the action of the satire in Athens, citing the prominence of the Metroon in the Athenian Agora, and the lack of an official cult of Attis in Rome. Other scholars assumed that the scene must be laid in Rome.[...] Moreover, if the scene is not set in Rome, it becomes difficult to account for the presence of the theatrical games mentioned in fr. 134".

<sup>137</sup> LEWIS 2002, 43.

<sup>138</sup> Cfr. WISEMAN, *op.cit.* [*supra* n.182], 269: "Cèbe believes that the action of the satire takes place in Greece. Some of his arguments simply underestimate the degree of cultural hellenisation in late-Republican Rome, or take too literally what may be mere allusions". In ultima istanza ROLLE 2009, 546 riporta a n.11 l'elenco di chi ambienta la scena ad Atene e a n.12 quelli che propendono per la collocazione a Roma e, dopo un'ampia disamina, propende per l'ambientazione romana, ritenendo più plausibile "ambientare l'intera avventura a Roma piuttosto che pensare a un'Atene 'romanizzata' come ipotizza Cèbe" (548), per confermare (561) che "si possa considerare particolarmente probabile una collocazione a Roma tanto del banchetto che costituirebbe la cornice della satira, quanto del racconto tenuto dall'ospite-protagonista durante questo", suggerendo addirittura una plausibile ricostruzione cronologica

*stolam calceosque muliebris propter positos capio.*

### **XVIII** (prosa)

Descrizione dell'ambiente e dei fedeli

*cum illoc vento, video gallorum frequentiam in templo, qui dum e scena coronam<sup>139</sup>  
adlatam imponeret aedilis signo deae, eam gallantes vario recinebant studio.*

### **XIX** (senari giambici)

Elogio dei galli

*nam quae venustas his adest gallantibus!  
quae casta vestis aetasque adolescentium!  
quae teneris species!*

### **XX-XXII**

Descrizione dell'abbigliamento degli adepti

XX (senario giambico): *partim venusta muliebri ornati stola.*  
XXI (verso parziale): *ut Naides undicolae.*  
XXII (senari giambici): *aurorat ostrinum hic indutus supparum,  
coronam ex auro et gemmis fulgentem gerit,  
luce locum afficiens.*

### **XXIII-XXIV**

Allusione alla musica e al canto dei galli

XXIII (galliambo): *Phrygius per ossa cornus liquida canit anima.*  
XXIV (galliambi): *tibi typana non inanis sonitus Matri' deum  
tonimus <chorus> tibi nos: tibi nunc semiuiri  
teretem comam uolantem iactant, <domine>, tibi  
galli.*

### **XXV-XXVI**

Viva repulsione suscitata dal culto per la dea

XXV (prosa): *pruditatem ac pudorem gallum, coepit, mihi uide sis.*  
XXVI (setten. giambico): *apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem!*

### **XXVII** (prosa)

Cacciata violenta dal tempio ad opera dei seguaci

*ubi uident se cantando ex ara excantare non posse, deripere incipiunt.*

E' il caso di fare quindi alcune osservazioni su questi frammenti<sup>140</sup> che, sulle orme del narratore, ci portano dentro il tempio di Cibele, con i rischi conseguenti<sup>141</sup>, rivelandoci in tal modo un plausibile *tranche de vie* nella Roma del I sec. a.C.

<sup>139</sup> L'espressione sottolineata è integrazione di Buecheler; il Cèbe legge *dum messem hornam*, sulla scorta di Lachmann, in luogo di *essena hora nam* dei codd.

<sup>140</sup> "Le groupe des fragments le plus important, pour le nombre et la longueur, de la ménippée", sostiene CÈBE 1977, 614. Gli fa eco ROLLE 2009, 545 nel ribadire che "le *Eumenides* sono la menippea di cui possediamo il più alto numero di frammenti, 49 in totale".

Data per scontata la natura di prosimetro, ovvia in una menippea, ciò che risulta immediatamente evidente è la somma di impressioni visive e auditive in cui il lettore viene coinvolto, in un *tourbillon* di sensazioni tese a scuoterlo emotivamente.

Nel fr. XVI, dove è esplicito il riferimento a una cerimonia che si svolge all'interno del tempio (*Matris deum aedem*), si deve rilevare il forte impatto auditivo, con l'importanza accordata al suono dei cembali, il cui ritmo ossessivo è colto dalla natura composta del verbo (*exaudio cymbalorum sonitum*)<sup>142</sup>.

Il frammento successivo coglie appieno l'essenza del culto e delle regole da esso imposte ai suoi fedeli. Osserva infatti il Cèbe:

La toilette des galles était entièrement féminisée: non seulement ils avaient pour uniforme une longue robe de femme aux couleurs tendres ou vives (bleu, blanc, jaune etc.) et faite de soie ou de lin très fin (la longue robe est un des signes caractéristiques de la prêtrise dans les cults sémitiques), mais ils se fardaient le visage et le tour des yeux, s'épilaient peut-être le corps à la pierre ponce, teignaient leur longue chevelure en blond et, sans cesse, la pommadaient, l'ondulaient, la frisaient, la calamistraient, la tirebouchonnaient avant de la fermer parfois dans une élégante résille<sup>143</sup>.

Il fr. XVIII, per la sua natura corrotta, ha dato adito ad alcune soluzioni divergenti per senso e interpretazione. La variante adottata<sup>144</sup> tenta di sanare l'impossibile *essena hora nam* dei codici e, così facendo, avalla la conclusione di chi vuole la scena ambientata a Roma, durante la celebrazione dei *Megalensia*, sotto il controllo dello stato, perché questo significa la presenza dell'*aedilis* e del suo gesto, tra il tripudio osannante dei fedeli<sup>145</sup>.

Nel fr. XIX si è voluto cogliere un'intonazione decisamente ironica nel sottolineare il carattere assolutamente sconveniente dell'abbigliamento femminile dei *galli*, dando un valore antifrastrico sia alla *venustas* che alla *casta vestis*, che tocca poi il suo culmine

---

<sup>141</sup> “An illegal action, as well as potential dangerous, considering the *sacrosanctitas* of mystery cult practices”, così LEWIS 2002, 44. Si ricordi anche il divieto sempre vigente, testimoniato da Dionigi di Alicarnasso (cfr. *supra* n.51).

<sup>142</sup> Per l'importanza della musica cfr. *supra* n.92. Con flauti e timpani, i cembali costituivano un corredo strumentale atto, si credeva, a scacciare ‘les mauvais esprits’ purificando e santificando gli adepti (GRAILLOT 1912, 257-8) e “on les regardait comme le symbole des deux hémisphères célestes qui enveloppent la Terre Mère” (CÈBE 1977, 618).

<sup>143</sup> ID., *ibid.*, 620-1 n.411.

<sup>144</sup> Cfr. *supra* n. 197.

<sup>145</sup> ROLLER 1999, 308: “He observes the crowd of Galli chanting to the goddess, while the aedile places the crown brought from the theater on the head of the goddess (this indicates that the incident took place during the Megalesian festival)”; dal canto suo LEWIS 2002, 45 accettando la variante la riferisce “to the prize won by a play during the *ludi*, placing the time of action for Varro’s passage as during or immediately after the annual Megalensia. This is the only place in our literary sources where an aedile appears as part of the cult practice”. [La sottolineatura è mia]. Per difendere la sua variante CÈBE 1977, 625 deve ammettere che “notre *messis* ne peut représenter que les prémices de la moisson ou bien, par métaphore, l’ensemble des dons que les galles quêteurs ont accumulés dans l’année (*hornam*)” e poi (626) giustifica *aedilis* ritenendolo “un personnage qui n’a rien de commun ni avec l’édile romain, ni avec aucun magistrat grec. *Aedilis* est donc certainement synonyme ici d’*aedituus*, «gardien», acception qui ne se trouve chez aucun autre écrivain romain, mais qu’attestent des grammairiens et des inscriptions”, aggiungendovi una lunga nota esplicativa (626-7 n. 442). Il che pare, comunque, un po’ forzato... Occorre però rilevare che, in questo caso, l’autore francese trova l’appoggio di ROLLE 2009, 553 che, pensando all’invocazione ad Attis, intende anch’essa *aedilis* come sinonimo di *aedituus*, “perché ben difficilmente un edile curule avrebbe partecipato a un rituale del culto cibeleico di carattere non ufficiale, in quanto legato a una divinità come Attis, di fatto esclusa dal *pantheon* romano e guardata con diffidenza e sospetto da parte del senato”, escludendo quindi che la cerimonia in questione si inserisca nel quadro “solenne e ufficiale delle Megalesie”. Al solito, *quot capita...*

nell'esclamazione finale *quae teneris species*<sup>146</sup>, e ribadendo con forza il concetto nel fr. XX (*venusta... stola*), stigmatizzando quindi ancora una volta le deprecabili movenze femminee con la similitudine del fr. XXI (*ut Naidēs undicolae*), dove il rarissimo<sup>147</sup> composto ha senza dubbio un'intonazione parodistica.

E' però con il fr. XXII che si può notare un richiamo preciso a quell'abbigliamento sfarzoso, in cui l'esotismo sconfinava facilmente in un atteggiamento regale, con tutta l'astiosa diffidenza che questo provocava nella pubblica opinione, che tanto aveva impressionato folla e autorità qualche decennio prima, al momento della venuta a Roma di Bataces, nel 102<sup>148</sup>. C'è però -di nuovo- disaccordo sull'identificazione del personaggio, perché se Carcopino, confutando Graillot, ravvisa in esso un sacerdote responsabile in prima persona del culto metroaco, cui spetterà il titolo di 'archigallo' solo con la riforma operata da Claudio<sup>149</sup>, il Cèbe ne accetta invece la tesi "que J. Carcopino s'est en vain acharné à démolir"<sup>150</sup>, sottolineando il carattere parodistico del passo, con il suo affollarsi voluto di vocaboli che evocano colori vistosi e abbaglianti, nel rutilare, sfarzoso e fastoso, di porpora e oro, simboli di una regalità esotica, che mira intenzionalmente a impressionare lo spettatore per accrescerne la fede<sup>151</sup>. Si può comunque notare la maliziosa insistenza con cui Varrone, giusto lo spirito di una menippea, gioca volutamente su un'ambiguità sessuale del personaggio, su cui attira l'attenzione con quell'*aurorat* iniziale, enfatizzato oltretutto dall'essere un *hapax*, e la completa con i barbagli scintillanti dell'*ostrinum...supparum*, che altro non è se non un *vestmentum puellare lineum*<sup>152</sup>, da cui, iperbolicamente, tutto l'interno del tempio ne risulta illuminato.

L'elemento che accomuna i fr. XXIII-XXIV è anzitutto metrico, con l'uso specifico del galliambo, verso indissolubilmente connesso con il culto cibeleico, che compare qui per la prima volta, consacrato a fama duratura per l'uso catulliano nella redazione del suo *Attis*, e presente ancora in alcuni versi attribuiti a Mecenate<sup>153</sup>. Si osservi quindi l'insistenza vo-

---

<sup>146</sup> Per la ROLLE 2009, 559 l'aggettivo è una "sarcastica allusione alla loro non più tenera età", mentre CÈBE 1977, 630 propende per "un nominatif féminin singulier équivalent à *tenera*" e il successivo *species*, se antifrastico anch'esso, potrebbe avere ancora un'eco in Fedro (1,7,2) *o quanta species, sed cerebrum non habet*, detto dalla volpe alla maschera tragica.

<sup>147</sup> Compare solo in Alieno (*Arat.* 809).

<sup>148</sup> Cfr. *supra* n.168.

<sup>149</sup> Cfr. CARCOPINO, *art.cit.* [*supra* n.168], 266: "mais si celui-ci [i.e. l'archigalle] a hérité ses emblèmes et le [i.e. Batakes] remplaça, il lui a succédé sous un nom qu'antérieurement à la réforme romaine aucun des chefs de la religion métrouaque n'a jamais porté", rincarando poi la dose (267, n.3) proprio con il riferimento al presente frammento: "Je ne vois pas où M. Graillot aurait trouvé dans Varron une allusion à l'archigalle (Graillot, *op.cit.*, p.104). Les lignes de Varron qu'il a citées à ce propos (*ibid.*, n.6) ne nomment point l'archigalle; et dans les fragments des *Eumenides* n'interviennent que les *galli* et les *gallantes*".

<sup>150</sup> CÈBE 1977, 636.

<sup>151</sup> "Faute de goût? Non pas; mais intention parodique et clin d'oeil au lecteur pour l'inviter à considérer ironiquement les oripeaux trop voyants qu'exibent les grands prêtres d'une religion folle" (ID., *ibid.*, 637). Anche ROLLE 2009, 553 accenna alle "indecorose vesti muliebri", proprie del *more Phrygio* della celebrazione.

<sup>152</sup> *Quod et subucula, id est camicia dicitur. Afranius: puella non sum, supparo si induta sum* (Paul. Fest., p.406L.). "Était une tunique de dessous qui allait des épaules aux talons, recouvrait la *subucula* («tunique intérieure») et dissimulait les bras" è ancora il commento di CÈBE, *ibid.*, 637. Sull'abbigliamento, visto come fatto di costume indice di mutamenti socioreligiosi anche notevoli, riflette attentamente F. GARCÍA JURADO, *La revolución indumentaria de la antigüedad tardía. Su reflejo en la lengua latina*, «REAug», 42 (1996), 97-109, in partic. 101ss.

<sup>153</sup> *Ades, inquit, o Cybebe, fera montium dea, / ades et sonante typano quate flexibile caput e latus horreat flagello, comitum chorus ululet*, con un chiarissimo riferimento alla *Magna Mater*. Si tratta dei fr. 5,1-2 e 6

luta sull'aspetto fonico: dopo i *cymbala* del fr. XVII, compare il *cornus*, che l'attributo *Phrygius* subito collega a un preciso momento culturale nel ricordo dell'origine asiatica della dea, e che qui allude al doppio flauto, il primo diritto (*tibia*) con il suo suono acuto e stridente, il secondo ricurvo (*cornu*), più cupo e grave. La precisazione strumentale si completa nel fr. seguente, ove compaiono i *typana*<sup>154</sup>.

Sempre seguendo il Cèbe, Varrone avrebbe a questo punto voluto riprodurre uno degli inni al paredro di Cibele, cui già il *recinebant* del fr. XVI allude in modo certo, per ribadire il tono salmodiante delle “interminables litanies en l'honneur de Attis, dieu grand, dieu pur, dieu saint, dieu propice, dieu tutélaire, dieu sauveur, dieu puissant”<sup>155</sup>, con una serie di virtuosismi fonici in cui l'accentuata musicalità e l'accorta disposizione dei vocaboli consentono all'autore di esprimere mirabilmente l'ardore e il fervore di sacerdoti e seguaci<sup>156</sup>, i cui movimenti frenetici, scanditi dal suono ossessivo degli strumenti, se potevano disgustare i tradizionalisti, ancorati alla razionalità austera del *mos maiorum*, portavano ra-

---

riportati da Cesio Basso (*De metris* 4,8-17 = *FPL* 247 Blänsdorf), che si premura di precisare: *sed quo magis hic versus, quod matri sacer est Idaeae, vibrare videatur, proximum ab ultimo pedem brachysyllabon fecerunt et Graeci et hic ipse Maecenas*. Chiosa in merito S. BYRNE: “More specifically, in Varro's Menippean satire entitled Eumenides, a young man discusses his own brush with the cult of the Great Mother, whose rituals at first attracted but then quickly repulsed him. In describing the enchanting music of the *galli*, the songs that Varro's character relates are composed in galliambic meter. Along with Catullus and Maecenas, Varro is the third Roman author whose galliambics survive” (reperibile in rete all'indirizzo [www.camws.org/meeting/2010/program/abstracts/02D6.Byrne.pdf](http://www.camws.org/meeting/2010/program/abstracts/02D6.Byrne.pdf)); a sua volta CÈBE 1977, 639 sottolinea che “le vers galliambique (ou métróaque) se distingue par son aspect efféminé et son allure sautillante. Notre passage prouve que Varron savait déjà lui appliquer les procédés que généralisera Catulle”. Tesi analoga quella esposta da A.S. HOLLIS (ed.), *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC-AD 20*, Oxford 2007, 323 che accenna al carattere cletico (“the speaker is perhaps Attis, the lover/worshipper/priest of the goddess; this line looks like the start of a cletic address, summoning her to be present with her entourage and all her attributes”).

<sup>154</sup> La variante del vocabolo priva di nasale è addebitabile a motivi metrici, cfr. Cat. 63,8 e n. prec. (“the correction necessitated by metre”, HOLLIS, *l.c.*). E' il terzo strumento, dopo cembali e flauti, proprio del culto cibeleico e consisteva in un cerchio di bronzo ricoperto di pelle. Raffigurava il disco terrestre e gli si attribuiva un carattere purificatorio. “Les Romains redoutaient l'effet produit sur les âmes par son roulement sourd associé au grondement de la flûte courbe et au tintement des cymbales: leur littérature est pleine de condamnations fulminées contre ces cacophonies barbares, sauvages, dionysiaques, qui troublent et font perdre la tête” (ID., *ibid.*, 648).

<sup>155</sup> ID., *ibid.*, 627. Concorda ROLLE 2009, 553 “l'inno doveva essere in onore della divinità associata a Cibele nel culto, cioè Attis, che a Roma era bandito dalle cerimonie ufficiali in onore della dea, ma che appare aver avuto un suo culto sul Palatino già a partire dal II a.C.”, e poi (556) ipotizza la presenza di un rituale “praticato nel chiuso del tempio palatino della dea a opera degli iniziati al culto di Attis, anzitutto i Frigi presenti a Roma, che avrebbero potuto non essere appagati dalla versione ‘romanizzata’ del culto della Grande Madre offerta dalle Megalesie” per il suo carattere programmaticamente aristocratico.

<sup>156</sup> “Il confirme que Varron avait ‘de l'oreille’, le sens du rythme et une complète maîtrise de la versification galliambique” (CÈBE 1977, 648).

pidamente i praticanti a uno stato di eccitazione parossistica<sup>157</sup>, paragonabile a quella dei dervisci<sup>158</sup>.

Preso atto che il fr. XXVI contiene una violenta imprecazione, resta da individuare il destinatario della medesima perché, secondo Cèbe, essa può essere interpretata in due modi possibili: 1) è pronunciata dai *galli* che cacciano il narratore dal tempio e 2) è formulata, con intento apotropaico, dal narratore nell'augurarsi che la follia del culto di Cibele risparmi la propria casa<sup>159</sup>, ipotesi questa che la colloca in sintonia con l'affermazione catulliana posta a conclusione del suo *Attis*, accomunando i due autori nella decisa presa di posizione contro un culto che esigeva un atto barbaro come quello dell'autoevirazione, con una sapida eco plautina da parte del Reatino e un tono più accorato e patetico nel Veronese<sup>160</sup>, giustamente atterrito dalla furia rabbiosa e dall'ondeggiamento orgiastico del protagonista.

L'interpretazione più recente dell'ultimo frammento relativo all'episodio di Cibele, il XXVII, è opera della Rolle che, premesso che la cerimonia descritta viene celebrata all'interno del tempio ed è dedicata non a Cibele, ma a una divinità ad essa collegata, probabilmente proprio *Attis*, vi vede un'allusione al rito dell'auto-castrazione ed aggiunge:

il frammento non è stato mai messo in relazione con il sacrificio del *dies sanguinis*. In esso un personaggio non meglio identificato sembrerebbe venir strappato via, o giù, da un altare da parte di un gruppo di individui. [...] Ora, da alcune testimonianze letterarie sembrerebbe possibile evincere che i galli eseguivano i propri sacrifici di sangue proprio sugli altari sacrificali. [...] mi chiedo se il frammento potesse ritrarre la scena grottesca e paradossale di un gallo che, forse subito dopo l'atroce sacrificio della propria virilità, paralizzato dal dolore o dal delirio, non si sarebbe voluto staccare dall'altare, quando infine i suoi stessi compagni, data l'inefficacia dei loro canti suasori, si sarebbero decisi a

---

<sup>157</sup> Era la *iactatio comae* o *iactatio fanatica*, pratica comune nei culti orgiastici, "qui avait pour fin de les [i.e. galles et bacchants] plonger progressivement dans le vertige et, par là, de les mettre en relation avec les puissances divines" (ID., *ibid.*, 649), cui allude nel fr. la notazione *teretem comam uolantem iactant*. Secondo ROLLE 2009, 559 sarebbe qui descritto il momento culminante dell'auto-evirazione (*nunc semiviri*), colto nel parossismo frenetico indotto dallo stato di *trance* che portava alla mutilazione rituale. Cfr. Catull. 63,23 (*ubi capita Maenades vi iaciunt ederigerae*) e Ov. *Fast.* 4,243-4 (*mollesque ministri / caedunt iactatis vilia membra comis*). Anche i seguaci di Mâ, assimilata a Bellona al tempo di Silla, "piroettavano al suono del tamburo e delle trombette, scuotendo al vento la loro lunga capigliatura sciolta" (CUMONT 1967, 81).

<sup>158</sup> I movimenti consistevano in un "brusque renversement de la tête; flexion du corps en arrière et contorsion du buste; balancement circulaire et rapide de la tête; flexion du corps en avant et nouveau balancement de la tête penchée. Sans doute s'accompagnait-elle de pirouettes endiablées comparables à celles des derviches tourneurs" (GRAILLOT 1912, 304). Sulla danza dei dervisci e l'importanza della musica in merito (con la presenza, non certo casuale, di flauti, cembali e timpani) per la forte carica di spiritualità che la contraddistingue, cfr. A.F. AMBROSIO - È. FEUILLEBOIS - T. ZARCONI, *Les Derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Paris 2006.

<sup>159</sup> Cfr. CÈBE 1977, 654 che aggiunge: "de quelque côté qu'on l'aborde, il n'existe aucun moyen de trancher péremptoirement le problème soulevé par cette double exégèse".

<sup>160</sup> Elenco completo dei luoghi plautini in ID., *ibid.*, 658 n.637. La chiusa catulliana (63, 92-3) *procul a meae tuus sit furor omnis, era, domo / alios age incitatos, alios age rabidos* (cfr. *supra* n. 187) suggerisce a LEWIS 2002, 47 la seguente conclusione: "The question of literary influence need not be broached here: better to read the similarity between the texts as an example of "what was in the air," what angle the writers of this period felt made for a gripping conclusion to their narratives. As such, Varro's scene finishes off with his own punchy imprecation against being dragged further into the priests' close, [and so "to avoid possible castration", ROLLER 1999, 308] while Catullus draws the audience back from the brink of consummated *Attis*' madness".



ricorrere alle maniere brute, strappandolo dall'altare e offrendo in tal modo, una volta di più, una pessima immagine di se stessi<sup>161</sup>.

Gli altri commentatori si uniformano invece nel ritenere che l'azione descritta riguardi il narratore, aggrappato a un altare, con i galli che ricorrono 'aux voies de fait' per allontanarlo, obbligandolo a una fuga precipitosa e indecorosa<sup>162</sup>.

A conclusione dell'analisi del passo varroniano, di cui va colta tutta l'importanza, appare verosimile il tentativo dell'autore di canalizzare il culto della *Magna Mater* nell'ottica di una sua celebrazione *more Romano* che, deridendo e stigmatizzando la componente frigia del culto, in un momento di crescenti suggestioni orientalizzanti, potenzialmente destabilizzanti e perciò pericolose per il ceto dirigente, non esita ad abbinarlo al tema dell'*insania*, tentando di stabilire una sorta di equazione, secondo la quale il rituale romanizzato e ufficiale dei *Megalensia* costituiva un esempio probante di *sanitas*, mentre il *furor* orgiastico e scomposto, culminante nel parossismo cruento dell'automutilazione, ne caratterizzava l'aspetto più disgustoso e deprecabile.

Da qui la rielaborazione successiva di Catullo, che nel suo *Attis* scandaglia la psiche del protagonista, con la tragedia della sua identità perduta, distrutta da *furor* e *rabies*, possibile *pendant* dell'ampia digressione lucreziana, il cui forte impatto visivo, con un preciso sapore di testimonianza oculare, è a sua volta, *of course*, la risposta, laica e razionale nella sua conclusione, allo spettacolo che annualmente veniva riproposto a quanti, fedeli curiosi o scettici che fossero, si trovavano a Roma tra il 4 e il 10 aprile, in occasione dei *Megalensia*<sup>163</sup>.

## Repertorio bibliografico

- |                      |   |
|----------------------|---|
| ALBRIGHT 1940        | F. Albright, <i>New Light in the History of Western Asia in the Second Millennium</i> , «BASO» 78 (1940), pp. 23-31         |
| ALEXANDROPOULOS 1997 | J. Alexandropoulos, <i>Note sur la traversée de Scipion l'Africain</i> , «Pallas» 46 (1997), pp. 167-173                    |
| ALVAR 1994a          | J. Alvar, <i>Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma</i> , «DHA» 20/1 (1994), pp. 149-169 |

---

<sup>161</sup> Cfr. ROLLE 2009, 556-7, che poi (560) così commenta: “la follia che il poeta satirico ritrarrebbe in termini paradossali, ironici e grotteschi non sarebbe quella dei riti aristocratici in onore della *Magna Mater*, ma quella del culto orgiastico, feroce e primitivo dei sacerdoti eunuchi della dea che con le loro vesti femminili sarebbero ritratti nell'atto di celebrare il loro rituale più osceno e cruento: l'auto-evirazione volontaria. Del resto una personale condanna di Varrone nei confronti dell'eunuchismo, interpretato come crimine contro la patria, emerge anche da un frammento di un'altra menippea, la *Lex Maenia*”.

<sup>162</sup> Cfr. p.es. ROLLER 1999, 308 e CÈBE 1977, 659-60.

<sup>163</sup> L'aver reso ufficiale, nel 204, il culto di Cibele, se poteva tranquillizzare sotto il profilo politico, risultava però improponibile comunque per chi, come Lucrezio, condanna senza remissione ogni tipo di culto religioso che, per quanto tramandato in modo accattivante e in forme varie e seducenti, deve sempre - inesorabilmente- essere tenuto distinto e lontano *a vera ratione*, che lo sconfessa senza appello. Catullo, dal canto suo, pare adeguarsi alla moda letteraria del tempo, sensibile anche alle suggestioni religiose e permeata per questo di echi e credenze orientali, seducenti per il loro potenziale salvifico, e l'alessandrino gli suggerisce il *pathos* di questo mito cupo e feroce, che si riverberava certo nelle cerimonie in onore della dea e gli riportava -forse- il ricordo nostalgico delle terre d'Asia, con le sue *clarae urbes*, ma al tempo stesso gli procurava un sentimento di orrore e ripulsa di fronte al manifestarsi di una così cruenta barbarie, ispirata dal fanatismo di una devozione che, romanamente, si augura di non provare mai.

- ALVAR 1994b J. Alvar, *Muerte de amor divino. Atis, III Encuentro-coloquio de ARYS: Sexo, Muerte y Religion en el mundo clásico. Jarandilla de la Vera, 16-18 dic. 1991*, Madrid 1994, pp. 145-156
- BANDELLI 1973 G. Bandelli, *Sui rapporti politici tra Scipione Nasica e Scipione Africano (204-184)*, «QSAE» 1 (1973), pp. 7-36
- BARCHIESI 1994 A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari 1994
- BARING-CASHFORD 1993 A. Baring - J. Cashford, *The Myth of the Goddess: the Evolution of an Image*, London 1993
- BASSET 1966 E.L. Basset, *Hercules and the Hero of the Punica*, in L. Wallach (ed.), *The classical tradition: Literary and Historical Studies in honor of Harry Caplan*, Ithaca N.Y. 1966
- BAYET 1957 J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957
- BEARD 1980 M. Beard, *The sexual status of Vestal Virgins*, «JRS» 70 (1980), pp. 12-27
- BEARD 1998 M. Beard- J. North- S. Price, *Religions of Rome*, I-II, Cambridge 1998
- BELLEN 1985 H. Bellen, *Metus Gallicus - metus Punicus. Zum Furchmotiv in der römischen Republik*, Stuttgart 1985
- BERNEDER 2004 H. Berneder, *Magna Mater-Kult und Sibyllinen. Kultransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck 2004
- BITTO 1977 I. Bitto, *Venus Erycina e Mens. Un momento della propaganda politica romana durante la seconda guerra punica*, «ASMe» 28 (1977), pp. 121-133
- BLOCH 1976 R. Bloch, *Interpretatio*, in *Id., Recherches sur les Religions de l'Italie antique*, Genève 1976
- BØGH 2007 B. Bøgh, *The Phrygian Background of Kybele*, «Numen» 54/3 (2007), pp. 304-339
- BONNET 1996 C. Bonnet, *Astarte. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996
- BLOMART 2002a A. Blomart, *La Phrygienne et l'Athénien. Quand la Mère des Dieux et Apollon Patrôos se rencontrent sur l'agora d'Athènes*, in F. Labrique (ed.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du Colloque des 23-24 avril 1999*, Le Caire 2002, pp. 21-34
- BLOMART 2002b A. Blomart, *Des dieux à l'image des citoyens ou comment les dieux étrangers étaient 'naturalisés' dans le monde grec et romain*, in S. Ratti (ed.), *Antiquité & citoyenneté, Actes du colloque International de Besançon, 3-5 novembre 1999*, Besançon 2002
- BÖMER 1964 F. Bömer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen*, «MDAI(R)» 71 (1964), pp. 130-151
- BORGEAUD 1996 P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996
- BRAUN 2007 W. Braun, *Celibacy in the Greco-Roman World*, in C. Olson (ed.), *Celibacy and religious Traditions*, Oxford 2007, pp. 21-40
- BREGLIA PULCI DORIA 1983 L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda*, Napoli 1983
- BRELICH 1976<sup>2</sup> A. Brelich, *Roma e Preneste. Una polemica religiosa nell'Italia antica*, in *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976<sup>2</sup> (I<sup>a</sup> ed. 1955)
- BREMMER 1979 J.N. Bremmer, *The Legend of Cybele's arrival in Rome*, in M.J. Vermaseren, *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, pp. 9-22
- BREMMER 1987 J.N. Bremmer, *Slow Cybele's Arrival*, in J.N. Bremmer-N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, London 1987, pp. 105-111
- BREMMER 2008 J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and Ancient Near East*, Leiden 2008 (= *Id., Attis: A Greek god in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, in R.R. Nauta - A. Harder (eds.), *Catullus' Poem on Attis Text and Contexts*, Leiden 2005, 25-64 (= «Mnemosyne» 57 (2004), 534-

- 573)
- BRIZZI 2007 G. Brizzi, *Scipione e Annibale. La guerra per salvare Roma*, Roma-Bari 2007
- CALTABIANO 1976 M. Caltabiano, *Motivi polemici nella tradizione storiografica relativa a C. Flamínio*, in M. Sordi (a cura di), *I canali della propaganda nel mondo antico*, «CISA» 4 (1976), pp. 102-117
- CAPDEVILLE 1997 G. Capdeville, *Les livres sacres des Etrusques*, in J.G. Heintz, *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris 1997, pp. 457-508
- CARENA 1975 Plutarco, *Vite parallele*, I-II, trad. di C. Carena, Torino 1975
- CÀSSOLA 1962 F. Càssola, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, Trieste 1962 [= Roma 1968]
- CÈBE 1977 J.-P. Cèbe, *Varron. Satires Ménippées. 4. Epitaphiones - Eumenides*, Roma 1977
- CHAMPION 1995 C. Champion, *The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record*, «AJPh» 116/2(1995), pp. 213-218
- CHIRASSI COLOMBO 1994 I. Chirassi Colombo, *Mostri da ricordare e da inventare*, in C. Pignato (a cura di), *Il mostro, il vicino, l'alieno*, «Quaderni del circolo semiologico triestino», 2, Trieste 1994, pp. 33-44
- CHIRASSI COLOMBO 2006 I. Chirassi Colombo, *La Sicilia e l'immaginario romano*, in P. Anello-G. Martorana-R. Sammartano (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno, Palermo, 6-7 dicembre 2000*, Roma 2006, pp. 251-329.
- COARELLI 1982 F. Coarelli, *Monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in U. Bianchi- M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su "La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano"*, Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 33-67
- COARELLI 1988 F. Coarelli, *Il foro Boario*, Roma 1988
- COSI 1982 D.M. Cosi., *Aspetti mistici e misterici del culto di Attis*, in U. Bianchi-M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su "La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano"*, Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 485-504
- CRACA 2000 C. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II 598-660*, Bari 2000
- CUMONT 1967 F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it., Bari 1967
- DAREMBERG-SAGLIO 1896 C. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, II.2, Paris 1896
- DE LA GENIÈRE 1985 J. De La Genière, *De la Phrygie à Locres Épizéphirienne: les chemins de Cybèle*, «MEFRA» 97 (1985), pp. 693-718
- DE LA VEGA 1999 T. De La Vega, *El aroma de los misterios*, «DHA» 25/2 (1999), pp. 41-54
- DE SANCTIS 1968<sup>2</sup> G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, III/2, Firenze 1968<sup>2</sup>
- DODDS 1973 E.J. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad.it., Firenze 1973
- DUMÉZIL 1974 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1974
- ECKSTEIN 1982 A.M. Eckstein, *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, «AJAH» 7 (1982), pp.69-95
- EHRENREICH 1998 B. Ehrenreich, *Riti di sangue. All'origine della passione della guerra*, Milano 1998
- ERSKINE 2001 A. Erskine, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001
- FEAR 1996 A.T. Fear, *Cybele and Christ*, in E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related*

- FLORES 1973 *Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 37-50  
E. Flores, *Letteratura latina e società. Quattro ricerche*, Napoli 1973
- FLORES 1974 E. Flores, *Letteratura latina e ideologia del III-II A.C.*, Napoli 1974
- FRAPICCINI 1987 N. Frapiccini, *L'arrivo di Cibele in Attica*, «PP» 42 (1987), pp. 12-26
- GABBA 1990 E. Gabba, *La conquista della Cisalpina*, in AA.VV., *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990
- GALLINI 1970 C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970
- GÉRARD 1980 J.Gérard, *Légende et politique autour de la mère des dieux*, «REL» 58 (1981), pp.153-175
- GIANOTTI-PENNACINI 1981 G.F. Gianotti-A. Pennacini, *Società e comunicazione letteraria in Roma antica*, Torino 1981
- GONZÁLEZ SERRANO 1995 P. González Serrano, *La genesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis*, «Ilu», 0 (1995), pp. 105-115
- GONZÁLES WAGNER 1984 C. González Wagner, *Psicoactivos, misticismo, magia y religión en el mundo antiguo*, «Gerión» 2 (1984), pp. 31-59
- GOW 1960 A.S.W. Gow, *The Gallus and the Lion*, *Anth. Pal. VI*, 217-220; 223, «JHS» 80 (1960), pp. 88-93
- GRAILLOT 1912 H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912
- GRAF 1983 F. Graf, *The Arrival of Cybele in the Greek East*, *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de la FIEC*, I, Budapest 1983, pp.117-120
- GRAF 1985 F. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma 1985
- GRAVES 1979 R. Graves, *I miti greci*, trad.it., Milano 1979
- GRUEN 1990 E.S. Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy*, Leiden-New York 1990
- GUARDUCCI 1970 M. Guarducci, *Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri*, «Klio» 52 (1970), pp.133-138
- GUITTARD 2007 C. Guittard, *Carmen et Prophéties à Rome*, Turnhout 2007
- KÖVES 1963 T. Köves, *Zum Empfang der Magna Mater in Rom*, «Historia» 12 (1963), pp. 321-347
- LAFFI 1990 U. Laffi, *Il sistema di alleanze italico*, in AA.VV., *Storia di Roma*, 2.I, Torino 1990
- LAFFI 1992 U.Laffi, *La provincia della Gallia Cisalpina*, «Athenaeum» 80 (1992), pp.5-23
- LANE 1996 E.N. Lane, *The Name of Cybele's Priests the 'Galloi'*, in E.N. Lane (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 117-134
- LANFRANCHI 2006 G. Lanfranchi, *Nuove prospettive sulla teologia e sul culto di Inanna/Ištar*, in C. Bonnet-J. Rüpke-P. Scarpi (Hg.), *Religions orientales - culti misterici. Neue perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove*, Stuttgart 2006, pp. 231-246
- LANGLANDS 2006 R. Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge 2006
- LA PENNA 1978 A. La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino 1978
- LAROCHE 1960 E. Laroche, *Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, mai 1958*, Paris 1960, pp. 113-128
- LATTE 1960 K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960
- LAZENBY 1978 J.F. Lazenby, *Hannibal's War. A Military History of the Second Punic War*, Warminster 1978
- LENCHANTIN DE M. Lenchantin De Gubernatis, *I due inni religiosi di L. Andronico*, «Athenaeum» 24 (1936), pp. 36-44

GUBERNATIS 1936

LEWIS 2002

T.W. Lewis, *That Touch of Phrygia: Acceptance of the Cybele Cult in Republican Literature*, diss., San Francisco 2002

MAC BAIN 1982

B. Mac Bain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in republican Rome*, Bruxelles 1982

MELLO 1968

M. Mello, *Mens bona*, Napoli 1968

MUCZNIK 1999

S. Mucznik, *Roman priestesses. The case of Metilia Acte*, «Assaph» 4 (1999), pp. 61-78

MUNN 2000

M. Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, Berkeley 2000

MUNN 2006

M. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia. A Study of Sovereignty in ancient Religion*, Berkeley 2006

MUNN 2007

M. Munn, *Kybele as Kubaba in a Lydo-Phrygian Context*, in B.J. Collins-M.R. Bachvarova-I.C. Rutherford (edd.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbors: Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta, GA*, Oxford 2007, pp. 159-164

MUSIAL 1990

D. Musial, *Sur le culte D'Esculape à Rome et en Italie*, «DHA» 16/1 (1990), pp. 231-238

MUSTI 1978

D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978

NAUMANN 1983

F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, Tübingen 1983

NICOLÒ 2008

L. Nicolò, *Da Cibele a Maometto. Storia della Pietra Nera della Mecca*, Cesena 2008

NORTH 1990

J. North, *La religione repubblicana*, in AA.VV. *Storia di Roma. L'Impero mediterraneo*, II/1, Torino 1990, pp. 557-593

PANAYOTIS 1996

P. Panayotis, *Γαλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα (Anthol. Palat. VI, 173). L'élément orgiastique dans le cult de Cybèle*, in E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 51-86

PARKE 1992

H.W. Parke, *Sibille*, trad. it., Genova 1992

PENSABENE 1982

P. Pensabene, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi- M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su "La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano"*, Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 68-108

PICCALUGA 1974

G. Piccaluga, *Heracles, Melqart, Hercules e la penisola Iberica*, Roma 1974

PORTE 1984

D. Porte, *Claudia Quinta et le problème de la lavatio de Cybèle en 204 av. J.C.*, «Klio» 66 (1984), pp. 93-103

PRETI 2005

A. Preti, *Body of evidence. Dialettiche della corporeità*, «AFSFC» 28 (2005), pp.255-286

PROWSE 1967

K.R. Prowse, *The Vestal Circle*, «G&R» 14 (1967), pp. 174-187

REIN 1996

M.J. Rein, *Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type*, in E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 223-239

ROESCH 1982

P. Roesch, *Le culte d'Asclépios à Rome*, in G. Sabbah (ed.), *Médecins et médecine dans l'antiquité*, Saint-Etienne 1982

ROLLE 2009

A. Rolle, *Il motivo del culto cibeleico nelle Eumenides di Varrone*, «Maia» 61/3 (2009), 545-563

ROLLER 1996

L.E. Roller, *Reflections of the Mother of the Gods in Attic Tragedy*, in E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 305-322

- ROLLER 1998 L.E. Roller, *The Ideology of the Eunuch Priest*, in M. Wyke, *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Oxford 1998, pp. 118-135
- ROLLER 1999 L.E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999
- SALZMAN 1982 M.R. Salzman, *Cicero, the Megalenses, and the Defense of Caelius*, «AJP» 103/3 (1982), pp. 299-304
- SANTI 2000 C. Santi, *I libri Sibyllini e il problema delle prime consultazioni*, «SMSR», 66 (2000), pp. 21-32
- SANTI 2005 C. Santi, *I viri sacris faciundis tra concordia ordinum e pax deorum*, in M. Rocchi-P. Xella-J.A. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee"*, Roma 10-11 maggio 2005, Verona 2006, pp. 171-184.
- SCHICK 1970 Polibio, *Storie*, I-III, (trad. di C. Schick), Milano 1970
- SCHILLING 1954 R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954
- SCHILLING 1965 R. Schilling, *La place de la Sicilie dans la religion romaine*, «Kokalos» 10-11 (1964-1965), pp. 259-283
- SCHMIDT 1909 E. Schmidt, *Kültübertragungen*, Giessen 1909
- SFAMENI GASPARRO 1982 G. Sfameni Gasparro, *Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis*, in U. Bianchi- M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su "La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano"*, Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 472-484
- SFAMENI GASPARRO 1985 G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985
- SFAMENI GASPARRO 1996 G. Sfameni Gasparro, *Per la storia del culto di Cibele in Occidente: il santuario rupestre di Akrai*, in E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 51-86
- SIMON 1978 E. Simon, *Apollo in Rom*, «JDAI» 93 (1978), pp. 202-227
- SOLIMA 1998 I. Solima, *Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e Grecia. Dee armate o dee belliche?*, «MEFRA» 110 (1998), pp. 381-417
- STAPLES 1998 A. Staples, *From Good Goddess to Vestal virgins: sex and category in Roman Religion*, London-New York 1998
- TALAVERA ESTESO 2004 F.J. Talavera Esteso, *La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla*, «RELat» 4 (2004), pp. 125-151
- TAYLOR 2007 P. Taylor, *The GALA and the Gallos*, in B.J. Collins-M.R. Bachvarova- I.C. Rutherford (edd.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbors: Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta GA*, Oxford 2007, pp. 173-180
- TAVERNA 1991 G. Taverna, *La 'provvida sventura' del Trasimeno*, «Quaderni del Cairoli» 5 (1991), pp. 46-55
- TAVERNA 1992 G. Taverna, *Scipione e il 'caso Locri'*, «Quaderni del Cairoli» 6 (1992), pp. 39-48
- TAVERNA 1994 G. Taverna, *Un liberto in carriera*, «Quaderni del Cairoli» 8 (1994), pp. 56-69
- TORREGARAY PAGOLA 1998 E. Torregaray Pagola, *La elaboración de la tradición sobre losCornelii Scipiones: Pasado histórico y conformación simbólica*, Zaragoza 1998
- TOYNBEE 1983 A.J. Toynbee, *L'eredità di Annibale*, II, trad.it., Torino 1983
- VERMASEREN 1977 M.J. Vermaseren, *Cibele and Attis: The Myth and the Cult*, London 1977
- VIRGILIO 1981 B. Virgilio, *Il tempio stato di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a.C.*, Pisa 1981

- WARDE-FOWLER 1911 W. Warde-Fowler, *The Religious Experience of the Roman People, from the Earliest Times to the Age of Augustus*, London 1911
- WINSOR LEACH 2007 E. Winsor Leach, *Claudia Quinta* (Pro Caelio 34) *and an altar to Magna Mater*, «Dictynna» 4 (2007), pp. 1-16
- WISEMAN 1984 T.P. Wiseman, *Cybele, Virgil and Augustus*, in A. J. Woodman - D. A. West (edd.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge 1984, pp. 117-128
- ZECCHINI 1995 G. Zecchini, *Polybios zwischen metus hostilis und nova sapientia*, «Tyche» 10 (1995), pp. 592-607
- ZECCHINI 2002 G. Zecchini, *Scipione in Spagna: un approccio critico alla tradizione polibiano-liviana*, in G. Urso (a cura di), *Hispania terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione, Cividale del Friuli, 27-29 settembre 2001*, Pisa 2002, pp. 87-103
- ZIEGLER 1969 K. Ziegler, *Mater Magna oder Magna Mater?*, in J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard, II*, Brussels 1969
- ZORZETTI 1980 N. Zorzetti, *La pretesta e il teatro latino arcaico*, Napoli 1980