



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ «G. PASQUALI»
SCUOLA DI DOTTORATO IN FILOLOGIA E TRADIZIONE DEI TESTI
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA GRECA E LATINA
CICLO XXIII
(L-FIL-LET / 04)

GALLI IN DELIRIO E IOVES SENZA TESTA
Studi sulla rappresentazione del divino nelle *Menippee*

Dottoranda: Alessandra Rolle

Tutor: Prof. Mario Citroni

Coordinatrice: Prof. ssa Rita Pierini Degl'Innocenti

Indice

Introduzione	1
1. Cibele	13
1. 1. Cibele nelle <i>Menippee</i>	16
Megalesie e riti di marzo nelle <i>Eumenides</i> (p. 16)	
(fr. 143 B. p. 16; fr. 149 B. p. 19; fr. 150 B. p. 20; fr. 132 B. p. 26;	
fr. 131 B. p. 29; fr. 151 B. p. 33; fr. 119 B. p. 38; fr. 140 B. p. 42;	
fr. 121 B. p. 44; fr. 120 B. p. 46; fr. 130 B. p. 48; fr. 155 B. p. 49;	
fr. 133 B. p. 52)	
Il motivo del culto cibeleico negli altri frammenti menippeici (p. 60)	
(fr. 364 B. p. 60; fr. 540 B. p. 67; fr. 79 B. p. 72; fr. 275 B. p. 75)	
La sperimentazione sul galliambo nelle <i>Menippee</i> di Varrone e	
nell' <i>Attis</i> di Catullo (p. 79)	
1. 2. Cibele nelle altre opere di Varrone	84
(<i>De lingua Latina</i> p. 84; <i>Antiquitates rerum divinarum</i> p. 87)	
1. 3. Cibele negli altri poeti satirici romani	97
(Lucilio p. 97; Persio p. 102; Giovenale p. 104)	
2. Isis e Serapis	111
2. 1. Isis e Serapis nelle <i>Menippee</i>	113
Una possibile presenza di Isis nel Γεροντοδιδάσκαλος (p. 113)	
(fr. 191 B.)	
<i>Mysteria ... isiaci?</i> (p. 126)	
(fr. 326 B. p. 127; fr. 327 B. p. 130; fr. 328 B. p. 133; fr. 329 B.	
p. 135; fr. 330 B. p. 139; fr. 331 B. p. 143; fr. 332 B. p. 145)	
L'“episodio di Serapis” nelle <i>Eumenides</i> . (p. 149)	
(fr. 152 B. p. 149; fr. 138 B. p. 159; fr. 139 B. p. 162; fr. 128 B.	
p. 164; fr. 129 B. p. 169)	
Serapis ovvero lo <i>Pseudulus Apollo?</i> (p. 176)	
(fr. 439 B. p. 176; fr. 438 B. p. 184)	
2. 2. Isis e Serapis nelle altre opere di Varrone	188
(<i>De lingua Latina</i> p. 188; <i>Antiquitates rerum divinarum</i> p. 190;	
<i>De gente populi Romani</i> p. 195; <i>De vita sua</i> p. 198)	
2. 3. Isis e Serapis negli altri poeti satirici romani	201
(Persio p. 201; Giovenale p. 202)	

3. Ceres	209
3. 1. Ceres nelle <i>Menippee</i> (fr. 251 B. p. 211; fr. 506 B. p. 213)	211
3. 2. Ceres nelle altre opere di Varrone (<i>Antiquitates rerum divinarum</i> p. 223; <i>De lingua Latina</i> p. 225; <i>De vita populi Romani</i> p. 227; <i>Logistorici</i> p. 228; <i>De re rustica</i> p. 229)	223
3. 3. Ceres negli altri poeti satirici romani (Lucilio p. 233; Orazio p. 234; Giovenale p. 235)	233
4. Iuppiter	239
4. 1. Iuppiter nelle <i>Menippee</i> (fr. 19 B. p. 241; fr. 34 B. p. 243; fr. 54 B. p. 248; fr. 583 B. p. 251; fr. 582a-b B. p. 255)	241
4. 2. Iuppiter nelle altre opere di Varrone (<i>Antiquitates rerum humanarum</i> p. 261; <i>Antiquitates rerum divinarum</i> p. 266; <i>De lingua Latina</i> e altre opere grammaticali p. 286; <i>Aetia</i> p. 300; <i>De vita populi Romani</i> p. 301; <i>Logistorici</i> p. 303; <i>De gente populi Romani</i> p. 308; <i>De re rustica</i> p. 311)	261
4. 3. Iuppiter negli altri poeti satirici romani (Lucilio p. 315; Orazio p. 320; Persio p. 323; Giovenale p. 328)	315
5. Attualità politica e dibattito filosofico nella riflessione menippea sul divino	341
Bibliografia	354

INTRODUZIONE

Oggetto del mio studio è il tema della religione e della rappresentazione del divino nelle *Menippee* di Varrone. Ho scelto questo argomento in considerazione della sua centralità all'interno della riflessione e della produzione letteraria varroniana, e più in generale, del rilievo che esso risulta avere nel dibattito culturale dell'ultima età repubblicana.

In quest'epoca il successo dei culti di nuove divinità orientali prive di una reale integrazione nel sistema di valori etico-religiosi del mondo romano, nonché la diffusione di rappresentazioni astratte e razionalistiche delle figure divine tradizionali elaborate dalla speculazione filosofica greca, impongono con urgenza a Roma il confronto con concezioni del divino lontane e difficilmente conciliabili con i contenuti ed i modelli proposti dalla tradizione religiosa romana, e che sono quindi avvertite come potenzialmente destabilizzanti e pericolose nei confronti di questa. Il ben noto ruolo di Varrone quale punto di riferimento, agli occhi dei suoi stessi contemporanei, al contempo militante e "sistematore" all'interno del dibattito sul tema del divino, mi ha spinto ad indagare quale carattere e quale rilievo potesse avere la trattazione di questa tematica in un'opera nella quale il richiamo esplicito a Menippo equivale all'assunzione di un'ottica, potremmo dire, doppiamente estranea rispetto alla tradizione romana, essendo l'ottica di un greco, e per di più di un greco noto per il suo carattere antisociale.

Inoltre, poiché la stesura, se non dell'intero *corpus*, almeno del nucleo fondamentale delle *Menippee*, è da collocare verosimilmente tra l'80 e il 60 a. C.¹, quest'opera rappresenta non solo un approccio al tema della religione programmaticamente diverso rispetto a quello assunto da Varrone nelle sue opere erudite di recupero della cultura romana antica, ma probabilmente, nonostante le gravi

¹ Questa cronologia, generalmente accolta da gli studiosi, è stata proposta da Cichorius 1922, 207-226.

incertezze che permangono sulla cronologia delle opere varroniane, anche una fase della sua riflessione precedente rispetto a queste². Il confronto quindi tra le *Menippeae* e le successive opere antiquarie di Varrone potrebbe forse permettere, entro certi limiti, di delineare anche un'evoluzione delle modalità e dei toni della trattazione del divino all'interno della produzione varroniana.

La mia analisi si sviluppa attraverso l'esame dei frammenti relativi sia ad alcune divinità legate ai nuovi culti orientali che si stavano allora diffondendo a Roma (Cibebe, Isis e Serapis) sia a divinità sentite invece come più strettamente connesse al pantheon romano tradizionale (Ceres e Giove). Dall'esame delle diverse modalità di rappresentazione di questi dei, ho tentato di derivare degli elementi che mi permettessero di delineare più in generale (seppur con margini di dubbio e di incertezza) le caratteristiche della riflessione sul tema della religione nell'opera satirica varroniana. Ho inoltre cercato di determinare se fosse possibile rilevare nelle *Menippeae* una diversità di approccio nei confronti di culti stranieri e culti patri, ed in quale misura e in quali termini potesse eventualmente essere definita questa diversità.

La scelta delle tre divinità orientali sulle quali ho concentrato la mia attenzione, gli unici dei stranieri presenti nei frammenti menippeei conservati, è stata determinata dal numero relativamente ampio di passi ad esse riferibili. Questa circostanza infatti, oltre a testimoniare probabilmente un particolare interesse di Varrone nei loro confronti (salvo che, evidentemente, la scarsità delle porzioni di testo conservate e le diverse motivazioni che sono alla base della loro conservazione non consente di considerarle un campione del tutto affidabile a questo fine), suggeriva la possibilità di indagare con maggiore sicurezza quali dovessero essere i caratteri della rappresentazione dei culti stranieri nelle *Menippeae* e quali finalità si dovesse proporre la trattazione di questo tema.

² Vedi Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1175.

Diversamente, in relazione alle due divinità del pantheon tradizionale oggetto della mia analisi, Cerere e Giove, la scelta non è stata determinata dall'abbondanza delle testimonianze su di esse, poiché in generale nei frammenti menippeï superstiti la presenza degli dei romani tradizionali, degli *dei populi Romani publici*³, risulta molto ridotta. L'unica eccezione è rappresentata da Ercole, una figura divina il cui particolare rilievo nelle *Menippee* è evidentemente da connettere con l'ideale ispirazione cinica dell'opera, dal momento che Ercole era, com'è noto, l'eroe simbolo dell'energia morale per i Cinici (come per gli Stoici). A lui fanno esplicitamente riferimento, oltre che alcuni frammenti menippeï, anche i titoli di quattro satire: *Hercules Socraticus*, *Hercules tuam fidem*, *Columnae Herculis*, ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς. Ho però deciso di non includere la figura di Ercole nel mio studio sulla rappresentazione menippeï del divino per la diversità del suo statuto di "eroe divinizzato" rispetto al carattere che accomuna invece le cinque divinità oggetto della mia analisi, tutte appartenenti alla categoria degli dei sempiterni: Varro *div.* 1 fr. 32 C. *deos alios esse qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortales ex hominibus facti sunt; et de his ipsis alios esse privatos, alios communes (...), communes, quos (sc. colunt) universi, ut Castorem Pollucem Liberum Herculem*. Il mio studio d'altra parte non pretende di esaurire l'analisi del complesso dei frammenti menippeï relativi al tema del divino e restano escluse dalla mia trattazione altre divinità del pantheon tradizionale che vengono citate sporadicamente nelle *Menippee*, come Diana, Marte, Minerva o Venere, che è presente in misura un po' più consistente, con cinque frammenti riferibili ad essa.

Pur nei limiti determinati dall'estrema scarsità di riferimenti nei frammenti noti, tra gli dei nazionali ho scelto di analizzare la figura di Cerere, alma dea delle messi, per il suo stretto legame con l'orizzonte di valori etico-religiosi delle *Menippee*, e la figura di Giove, in quanto principale divinità dei Romani e divinità quindi emblematica del culto di Stato.

³ Varro *div.* 16 fr. 228 C.

Manca ad oggi un'analisi che affronti il tema della rappresentazione del divino specificatamente in relazione ai frammenti menippeï. L'interesse degli studiosi nei confronti delle *Menippee* si è infatti fino ad ora concentrato soprattutto sul gran numero di problemi testuali ed esegetici che questo testo presenta e comunque il numero di edizioni, commenti o studi monografici sui frammenti superstiti è stato molto limitato sino ad anni recenti.

Dopo le edizioni critiche e gli studi ottocenteschi di Oehler⁴, Vahlen⁵, Riese⁶, e soprattutto Buecheler, alla cui edizione si fa tradizionalmente riferimento per la numerazione dei frammenti superstiti⁷, nella prima metà del Novecento si sono avute solo due edizioni critiche con commento, l'una ad opera di Bolisani⁸ e l'altra di Della Corte⁹. A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, si è sviluppato però un rinnovato interesse nei confronti delle *Menippee* che ha portato alla pubblicazione di due commenti complessivi ad esse, uno di Cèbe, in tredici volumi¹⁰, e uno di Krenkel in tre volumi, con l'aggiunta di un quarto volume di indici¹¹. Questi commenti, insieme all'edizione critica curata da Astbury¹², offrono senz'altro un punto di riferimento importante per lo studio di quest'opera varroniana, anche se l'analisi testuale e il lavoro di ricostruzione delle singole satire è stato tutt'altro che esaurito dalle analisi sino ad ora compiute e vi sono di fatto ancora molte possibilità di approfondimento monografico sui singoli componimenti, che continuano a presentare molti elementi di incertezza e oscurità, certo in parte destinati a rimanere tali.

⁴ Oehler (1844).

⁵ Vahlen (1858).

⁶ Riese (1865).

⁷ Buecheler(-Heraeus) (1922). La disposizione dei frammenti, all'interno delle singole satire, avviene su base metrica.

⁸ Bolisani (1936).

⁹ Della Corte (1953).

¹⁰ Cèbe (1972-1999).

¹¹ Krenkel (2002).

¹² Astbury (2002²).

Pochi studi fino ad oggi si sono proposti un approccio diverso al testo delle *Menippeae*, indagando problemi legati alla storia della mentalità e del costume: nella prima metà del novecento Mras¹³ e Mosca¹⁴ hanno pubblicato due articoli sul tema della filosofia nelle *Menippeae* e, qualche anno più tardi, Marzullo¹⁵ ha esaminato il problema del rapporto del *sermo* satirico varroniano con la commedia. Anche qualora questi studi siano stati condotti in modo accurato, come nel caso dell'analisi di Mras, si tratta però ormai di lavori datati, per i quali si impone comunque un'opera di revisione critica e di aggiornamento, alla luce dei progressi ottenuti nel campo dell'analisi esegetico-testuale dei frammenti superstiti e dell'evoluzione degli studi sulla civiltà e la cultura romana della tarda repubblica.

Per quanto riguarda la tematica religiosa, pur nell'assenza di studi specifici in relazione alle *Menippeae*, si possono segnalare, in anni relativamente recenti, due contributi che sono stati importanti per la mia ricerca. Un lavoro di Domenico Romano¹⁶, dedicato alla trattazione della figura di Cibele in Varrone, nel quale lo studioso si è concentrato in particolar modo sui frammenti della satira *Eumenides* riferibili al culto della dea, che costituiranno anche parte della mia analisi, e un saggio di Lehmann¹⁷ che, adottando una prospettiva più ampia e considerando l'opera varroniana nella sua interezza, ha tentato una ricostruzione della complessiva concezione filosofica e religiosa di Varrone. Lehmann ha preso in esame, tra le altre opere, anche la produzione satirica varroniana, ma senza concentrare la propria attenzione sulle *Menippeae* e sottolineando di esse soprattutto l'atteggiamento polemico nei confronti dei culti stranieri di Cibele e di Serapis.

La mia analisi si propone un'ottica diversa, poiché si basa specificamente sul testo delle *Menippeae* ed attua poi da questo punto di vista un confronto col complesso della produzione varroniana, come poi anche della produzione satirica

¹³ Mras 1914, 390-420.

¹⁴ Mosca 1937, 41-77.

¹⁵ Marzullo 1957, 280-347.

¹⁶ Romano 1976, 495-506.

¹⁷ Lehmann 1997.

di “tipo luciliano”. Ho articolato il mio studio in quattro capitoli: due dedicati alle divinità straniere Cibele, Isis e Serapis (ho trattato unitariamente i due dei egizi perché tradizionalmente associati tanto nel culto quanto nella rappresentazione letteraria) e due dedicati alle divinità patrie Ceres e Iuppiter. A questi capitoli di tipo “monografico” segue poi una riflessione conclusiva, di carattere più generale, relativa alle principali problematiche emerse nel corso dell’analisi sulle singole divinità.

Nei quattro capitoli che ho dedicato all’analisi delle figure divine ho adottato un approccio di tipo empirico e, dopo una brevissima presentazione del dio preso in esame e la fissazione delle principali tappe dell’evoluzione del suo culto a Roma, ho analizzato i frammenti menippeï ad esso riferibili, tentando anche di stabilire, laddove possibile, la contestualizzazione originaria dei passi, condizione fondamentale per la loro esegesi, e di ricostruire le eventuali relazioni tra frammenti afferenti ad una medesima satira (in particolare ciò è stato possibile in relazione ai gruppi di frammenti della satira *Eumenides* relativi all’“episodio di Cibele” e all’“episodio di Serapis”).

All’esame dei frammenti menippeï riguardanti una singola divinità si è fatta seguire, ogni volta, un’analisi delle testimonianze su di essa presenti nelle altre opere varroniane, perché dal confronto con le modalità di rappresentazione del divino in esse individuabili potessero in qualche misura emergere le peculiarità dell’approccio del Varrone menippeï alla problematica religiosa, e l’originalità delle risposte da questo fornite. In particolare costituiscono ovviamente un termine di confronto obbligato ed importante nella mia analisi le *Antiquitates rerum divinarum*, rispetto alle quali le *Menippeë* rappresentano probabilmente uno stadio della riflessione sulle religioni cronologicamente anteriore e certamente un’ottica molto diversa.

Ho scelto di citare sempre tutti i passi relativi agli dei oggetto del mio studio reperibili nel complesso delle opere varroniane, per offrire un quadro completo

delle varie modalità di approccio alla tematica religiosa assunte da Varrone all'interno della sua vasta produzione. Questo *modus operandi* è stato da me seguito anche in relazione a Giove, alla cui ridotta presenza nelle *Menippee* corrisponde invece, com'era logico attendersi in relazione al principale dio del pantheon romano, un'ampia presenza nel resto delle opere varroniane, e non solamente in quelle di tipo antiquario o in quelle esplicitamente connesse alla tematica religiosa, come il logistorico *Curio-de cultu deorum*, ma anche, in modo abbondante, in testi grammaticali e nel trattato *De lingua Latina*.

In riferimento a ciascuna divinità ho poi attuato anche un confronto con i passi ad essa relativi presenti nella tradizione satirica romana “di tipo luciliano” (e cioè in Lucilio, Orazio, Persio e Giovenale), in relazione alla quale Varrone fa esplicitamente mostra, con il titolo stesso attribuito alla sua raccolta, di porsi su un piano di alterità. Ho così cercato ogni volta di far emergere, nella misura del possibile, gli elementi tanto di continuità, quanto di originalità della trattazione menippea del divino e anche in questo caso non ho operato una selezione delle testimonianze, ma le ho citate nel loro complesso nella volontà di offrire un quadro il più possibile organico e completo dei vari tipi di “rappresentazione satirica” delle divinità da me analizzate.

Ho dedicato il primo studio monografico alla figura di Cibele per il suo carattere, eccezionale all'interno del pantheon romano, di divinità, potremmo quasi dire, dalla “doppia nazionalità”: dea straniera, per la sua origine frigia e per gli ineludibili caratteri barbari del suo culto *more Phrygio*, ma al contempo anche dea “romana”, dal momento che il suo tempio sorgeva all'interno del pomerio, sul Palatino, ed essa era venerata in cerimonie ufficiali, con rituali *more Romano*, dall'aristocrazia. Il numero dei frammenti menippeei riconducibili a questa divinità e al suo culto è piuttosto ampio e la maggior parte di essi deriva dalla satira *Eumenides* nella quale credo individuabile un riflesso dell'ambiguità che caratterizzava appunto a Roma questa figura divina. Secondo l'ipotesi di ricostruzione

che ho proposto, infatti, la cornice narrativa del componimento avrebbe fatto riferimento alle feste ufficiali romane in onore di Cibele, le Megalesie, mentre, all'interno della satira, avrebbe avuto luogo un'ampia e dissacrante descrizione dei rituali, barbari e sanguinari, ai quali si abbandonavano i galli nel loro tempio sul Palatino, durante i rituali di marzo legati al culto *more Phrygio* della dea.

Proprio l'ampiezza e il particolare rilievo che sembra avesse nella satira *Eumenides* la descrizione (e la condanna) dei rituali del culto frigio della Grande Madre a Roma, dei quali peraltro Varrone costituirebbe per noi la prima testimonianza letteraria, mi hanno indotto ad includere idealmente questa divinità nel novero degli "dei stranieri" del mio studio e ad intitolare il capitolo ad essa dedicato utilizzando il suo nome frigio, Cibele, che pure non ricorre mai nelle opere varroniane a noi note, nelle quali sono usati invece sempre gli appellativi romani, *Mater Magna* o *Mater deum*, a testimonianza forse di un ineliminabile rifiuto di Varrone nei confronti dei caratteri barbari di questa dea.

All'interno del primo capitolo credo di aver dato un contributo anche alla dimostrazione della tesi di una priorità del carne 63 di Catullo rispetto alla sperimentazione varroniana sul galliambo, che, pur essendo stata influenzata dal testo di Catullo, avrebbe saputo anche offrirne, in alcuni casi, un'originale reinterpretazione. Ancora, nel paragrafo dedicato al confronto con gli altri satirici romani, ho avanzato una nuova proposta di lettura in "chiave cibelica" per i vv. 264-265 e 288-289 M. di Lucilio, riferendoli ad un personaggio che descriverebbe la propria "metamorfosi" in gallo.

Nel secondo capitolo, dedicato a Iside e a Serapide, due divinità straniere prive ancora, nella tarda repubblica, di un riconoscimento ufficiale a Roma, e che vedevano anzi la diffusione dei loro culti apertamente osteggiata dal senato, ho analizzato prima i frammenti per i quali ho ipotizzato un'attribuzione al culto di Iside, che non è però mai citata esplicitamente nelle *Menippeae*. Si tratta in un caso di un singolo frammento (fr. 191 B.), in relazione al quale ho ripreso e sviluppato

un suggerimento di Lucian Müller¹⁸, e nell'altro di un'intera satira, intitolata *Mysteria*, per la quale ho proposto una lettura in riferimento al culto isiaco, pur nella piena consapevolezza della difficoltà e dell'incertezza di ogni tentativo di ricostruzione dell'azione, a causa dello scarso numero dei frammenti superstiti e delle difficoltà esegetiche che li caratterizzano.

Al culto di Serapis sono invece riconducibili con maggiore sicurezza alcuni frammenti della satira *Eumenides* che presentano in due casi (fr. 128 e 152 B.) una menzione esplicita del dio e in relazione ai quali ho avanzato anche una proposta, per quanto inevitabilmente ipotetica, di ricostruzione dell'azione. In riferimento alla satira *Pseudulus Apollo*, della quale ci sono pervenuti due soli frammenti, ho proposto nuove argomentazioni a conforto di un'ipotesi esegetica avanzata da Buecheler¹⁹, che considerava questa satira come un atto di accusa nei confronti di Serapis, da identificare, secondo lo studioso, con il "falso Apollo" del titolo.

Ho dedicato poi il terzo studio monografico ad un tentativo di definizione dei caratteri della raffigurazione di Cerere nelle *Menippeae* – nonostante siano a mio avviso riferibili ad essa due soli frammenti menippeei – in considerazione dello stretto legame di questa dea con la sfera dei valori del *mos maiorum*, che hanno un'importanza centrale nel "cinismo" varroniano, nel quale "il concetto dei *maiores* sostituisce l'idea ellenistica della φύσις"²⁰. In base all'analisi dei due frammenti satirici che è possibile connettere con sicurezza alla dea, e al carattere unanime del giudizio positivo delle fonti antiche riguardo al culto di Cerere, ho cercato di dimostrare anche la scarsa probabilità dell'ipotesi, spesso sostenuta, che nel fr 191 B., da me interpretato in relazione al culto di Iside, potesse esservi invece un'allusione polemica nei confronti di una cerimonia di carattere ufficiale in onore di Cerere e riservata alle donne, il *Sacrum Anniversarium Cereris*.

¹⁸ L. Müller 1888, 1, 157.

¹⁹ Buecheler 1859, 430 e 450.

²⁰ Knoche 1979, 86.

Nel quarto capitolo mi sono occupata delle caratteristiche della trattazione menippea della figura di Giove, la principale divinità del culto tradizionale romano. Anche in questo caso va segnalata la scarsità delle testimonianze presenti nei frammenti menippeei conservati, che risulta particolarmente notevole in relazione ad un dio la cui centralità nel pantheon romano appare confermata anche dalla solidità della sua presenza nel resto della produzione satirica romana, oltre che dall'abbondanza di riferimenti ad esso reperibili nelle opere non menippee di Varrone stesso.

Nei passi relativi a Giove risulta particolarmente importante il tema del dibattito filosofico sulla natura e sui caratteri del divino, presente, a mio avviso, in tre dei cinque frammenti riferibili al dio. In due di questi passi di carattere filosofico (frr. 582a-b e 583 B.) viene condotta una polemica in toni sarcastici nei confronti della raffigurazione della divinità proposta dagli Stoici, che identificavano il loro dio supremo con Giove e lo rappresentavano come rotondo e privo di sembianze umane. In particolare credo di aver dato un contributo all'analisi del fr. 583 B. sottolineando come in esso la parodia "fisica" del dio stoico *sine capite sine praeputio* si possa interpretare come un arguto capovolgimento degli attributi che erano tradizionalmente riferiti dagli Stoici al dio supremo, e cioè il suo essere intelligenza universale e principio generativo. Ho interpretato poi come afferente ad un contesto di disputa filosofica riguardante la divinità anche il fr. 34 B., che ho proposto di considerare come una paradossale "dimostrazione per assurdo" del principio epicureo della totale estraneità degli dei alle preghiere degli uomini.

Ho infine concluso il mio studio con un bilancio dei risultati emersi dalla trattazione delle varie divinità, cercando di prospettare una visione di sintesi più ampia sulle caratteristiche dell'approccio al tema della religione nelle *Menippee*. In questa sezione finale ho sottolineato in particolare l'importanza rivestita, nella rappresentazione menippea del divino, dai temi della polemica nei confronti dei culti orientali e della critica nei confronti dei sofismi delle dottrine filosofiche sugli dei:

il rilievo di queste tematiche testimonia infatti a mio avviso, nell'opera satirica di Varrone, un atteggiamento battagliero, e ben poco "menippeo", di difesa dei caratteri propri della tradizione religiosa romana che avrebbe poi animato, in forma mutata, anche la sua successiva, vasta produzione antiquaria.

CIBELE

Cibele era una dea del tutto eccezionale all'interno del pantheon romano: introdotta a Roma nel 204 a. C. in seguito ad un responso dei libri Sibillini contro il pericolo annibalico ed accolta all'interno del pomerio, come divinità nazionale, per le pretese origini troiane dei Romani stessi, restava al contempo una dea barbara, imbarazzante per i riti cruenti e selvaggi legati indissolubilmente al suo culto originario, *more Phrygio*.

Sappiamo che in epoca imperiale vi erano due maggiori cicli di festeggiamenti di carattere ufficiale legati al culto della dea frigia, venerata con il nome di *Mater Magna* a Roma: le Megalesie, le uniche feste celebrate ufficialmente in onore della Grande Madre in epoca repubblicana, che si svolgevano tra il 4 e il 10 aprile, e, a partire dall'età claudia o forse antonina, un ciclo di celebrazioni legate in particolar modo alla figura di Attis, suo pardo eunuco, e che avevano luogo tra il 15 e il 27 marzo¹. Queste feste, che rievocavano la morte e la resurrezione di Attis, e che erano celebrate non a caso in primavera, dovevano presentare un carattere primitivo, con rituali anche molto cruenti di auto-mutilazione ad opera dei *famuli* della dea. In particolare il 24 marzo, il *dies sanguinis*, era commemorata l'auto-evirazione di Attis attraverso il rinnovamento del suo sacrificio da parte dei galli che in quel giorno, a quanto sembra, immolavano volontariamente alla dea la propria virilità².

Una questione dibattuta è se le cerimonie che costituivano il ciclo dei riti di marzo siano state introdotte a Roma solo in epoca imperiale, da quando cioè con il

¹ Di esse siamo a conoscenza dal calendario filocaliano della metà del IV d. C.; cfr. Beard 1994, 170-174 e 180-183.

² Cfr. Graillot 1912, 126-131 e Beard 1994, 172; Sanders in *RAC*, s. v. *Gallos*, 8, 1015.

loro riconoscimento a livello ufficiale ne abbiamo sicure attestazioni, o se fossero in realtà praticate anche nel periodo precedente, in una dimensione chiaramente di tipo “privato”, cioè entro la cerchia dei fedeli della Grande Madre che coltivavano il suo culto *more Phrygio*. Il ritrovamento nell’area del Palatino in cui sorgeva il tempio di Cibele di statuette fittili di Attis risalenti al II sec. a. C. attesta la presenza di un suo culto anche in epoca repubblicana, e la qualità povera del materiale sembrerebbe testimoniare un culto di carattere privato, praticato da un gruppo di fedeli di bassa estrazione sociale³.

Unendo quindi le considerazioni relative al carattere “frigio e primitivo” che sembra connotasse i rituali di marzo (in particolare in contrapposizione all’aspetto “romano ed aristocratico” delle Megalesie) e la certezza, derivata dal dato archeologico, di una diffusione del culto di Attis già nel II sec. a. C., si può supporre che il ciclo dei riti di marzo fosse celebrato anche in un periodo ben anteriore al suo riconoscimento a livello ufficiale. Questo sarebbe chiaramente avvenuto nel chiuso del tempio palatino della dea e a opera degli iniziati al culto di Attis, e cioè anzitutto, presumibilmente, a opera dei Frigi presenti a Roma, che avrebbero potuto non essere appagati dalla versione “romanizzata” del culto della Grande Madre offerta dalle Megalesie (una festa, come si è detto, di carattere programmaticamente aristocratico), ma forse successivamente anche a opera di quella parte della popolazione (schiavi e liberti soprattutto) che era esclusa dalle cerimonie di carattere ufficiale⁴.

³ Cfr. Beard 1994, 169-170 e Beard–North–Price 1998, 1, 98 che rimandano in particolare a Coarelli 1982, 39-41 e alla sua analisi della documentazione archeologica rinvenuta presso il tempio di Cibele sul Palatino, di particolare interesse per la datazione appunto al II a. C. di alcune statuette fittili di Attis.

⁴ Non a caso i primi provvedimenti giudiziari che vedono coinvolti personaggi castratisi in onore della dea riguardano uno schiavo eviratosi nel 101 a. C. e perciò allontanato per sempre dall’Italia, probabilmente perché non si diffondesse tra gli schiavi il costume di consacrarsi alla dea come mezzo per affrancarsi (cfr. Obseq. 44 *servus Q. Servilii Caepionis Matri Idaeae se praecidit, et trans mare exportatus, ne unquam Romae reverteretur*), e un liberto di nome Genucio cui nel 77 a. C. il console M. Emilio Lepido impedì di percepire l’eredità lasciategli, perché la sua condizione intermedia tra uomo e donna non era riconosciuta dalla legge (cfr. Val. Max. 7. 7. 6 *quod diceret Genucium amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque*

A Roma il rapporto con la Grande Madre frigia sembra quindi esser stato articolato e complesso: caratterizzato, almeno nel periodo repubblicano⁵, in parte da una tendenza all'assimilazione e alla "romanizzazione"⁶ e in parte da un profondo disagio e rifiuto nei confronti dei riti violenti ed orgiastici propri del culto frigio della dea (e collegati in particolare all'ambigua figura del suo sposo eunuco, Attis) che eludevano qualsiasi controllo da parte della classe dirigente. Questi riti erano quindi confinati entro l'area del santuario palatino della dea, così da sottrarli agli occhi (e alle coscienze) dei cittadini romani, ai quali sembra che fosse proibito di prendere parte alle cerimonie celebrate *more Phrygio*⁷.

mulierum numero haberi debere). Cfr. in particolare Fasce 1978 che sostiene appunto come in epoca repubblicana vi fosse probabilmente una diffusione di carattere privato almeno di una parte dei riti in onore di Attis a noi noti solo nella Roma imperiale; tesi, questa, condivisa anche da Wiseman 1985, 203 n. 86, mentre Summers 1996, 355-358, ritiene che neppure il ritrovamento di statuette fittili di Attis risalenti al II sec. a. C. sia prova di una "organized mystery religion", ma che sia solo attestazione della conoscenza, e non del culto, del pederico di Cibele nella Roma repubblicana.

⁵ Come sottolinea in particolare Beard 1994, 164-187, in epoca imperiale si assiste a un processo di graduale assimilazione e reciproca compenetrazione tra culto di Cibele (nelle sue diverse manifestazioni) e romanità, perché non poteva perdurare l'originale situazione di "paradossale" sdoppiamento del culto "frigio" e "romano" della *Mater Magna*: entrambi praticati, ma l'uno accettato a livello ufficiale e l'altro emarginato e confinato all'interno del tempio della dea. L'ufficializzazione del ciclo dei rituali di marzo legati alla figura di Attis sembrerebbe testimoniare proprio quest'evoluzione verso un'integrazione non configuratasi come un'eliminazione della componente "frigia", ma come una sua graduale accettazione e come un suo progressivo inglobamento nella Roma imperiale.

⁶ La *nobilitas* si sentiva infatti legata ad essa dalle sue pretese origini troiane.

⁷ Cfr. Dion. Hal. 2. 19. 5 cit. p. 51. Per tutta la complessa questione del rapporto tra lo Stato romano e il culto frigio di Cibele in epoca repubblicana, vedi Fasce 1978; Beard-North-Price 1998, 1, 96-98 e 160-166; Nauta 2005, 109-116.

CIBELE NELLE *MENIPPEE*Megalesie e riti di marzo nelle *Eumenides*

Nelle *Satire Menippeae* la testimonianza più corposa e significativa sul culto cibe-lico è rappresentata da 12 frammenti tra loro connessi e appartenenti alla satira *Eumenides*. Indicherei l'insieme di questi passi, che dovevano costituire verisimilmente uno dei quadri narrativi della satira, come "episodio di Cibele", proponendo per essi, come per il resto del componimento, un'ambientazione romana⁸; inoltre, poiché nel frammento introduttivo dell'intero episodio (fr. 149 B.) si fa riferimento ad un tempio di Cibele, riterrei opportuno connettere la cerimonia descritta in questi passi in particolare con il tempio della dea sul Palatino. Come tenterò di dimostrare, ritengo che l'"episodio di Cibele", relativo ad una cerimonia propria del culto *more Phrygio* della dea, fosse racchiuso all'interno di una cornice narrativa (fr. 143 B.) riferibile invece al culto ufficiale, *more Romano*, a questa tributato appunto a Roma durante le Megalesie.

*

Nel fr. 143 B.⁹ in prosa¹⁰,

quod ea die mea erat praebitio, in ianuam «cave canem» inscribi iubeo¹¹

⁸ Ho avanzato una proposta di ambientazione della satira a Roma sulla base tanto del riferimento ad una *praebitio* al fr. 143 B. (vedi oltre pp. 16-19), quanto della menzione di un'etera dal nome palesemente romano di Flora al fr. 136 B. e del riferimento ad un guadagno in sesterzi al fr. 158 B. in Rolle 2009, 545-553.

⁹ Non. p. 152: '*Praebitio*', a *praebendo*, id est *exhibendo*. *Varro Eumenidibus*.

¹⁰ Roeper 1, 21 ricostruisce invece tre senari giambici e L. Müller 1861, 414 due ottonari giambici, entrambi conservando il testo tradito.

¹¹ Unico intervento sulla lezione dei codici, adottato all'unanimità dagli studiosi, è la correzione, già presente nell'edizione aldina, del tradito *praebitioni* nel nominativo *praebitio*.

il narratore-protagonista, usualmente identificato con Varrone stesso, fa riferimento ad una *praebitio* che lo aveva indotto a far scrivere sulla porta di casa “attenti al cane”. Nonio, che ci tramanda questo frammento¹², nota come il termine *praebitio* denoti genericamente un’offerta, ma la successiva allusione alla *ianua*, presumibilmente di una *domus*, rende probabile un riferimento, qui, alla specifica offerta di un banchetto¹³. In conseguenza della cena che doveva essere da lui offerta, il protagonista aveva deciso di far scrivere sulla soglia di casa *cave canem*, che anche dalla documentazione archeologica conosciamo come avviso comune nelle *domus* romane¹⁴. L’interpretazione più probabile, e sulla quale è concorde il parere degli studiosi, è che il parlante, da identificare, come ho detto, con il satirico stesso, faccia qui allusione in modo auto-ironico alla propria condizione di adepto della dottrina cinica: il monito che questi direbbe di aver rivolto ai suoi ospiti sarebbe stato infatti di far attenzione al “cane arrabbiato” che avrebbero incontrato varcando la porta ... in realtà il padrone di casa stesso.

Interpreterei l’espressione *ea die mea erat praebitio* come un riferimento, da parte del protagonista-narratore, ad un determinato giorno (cui questi doveva aver già fatto riferimento, come indica il dimostrativo *ea*) nel quale cadeva il suo “turno di ospitalità” e ascriverei quindi la *praebitio* di questo passo ad un “costume” di inviti a cena a rotazione, verisimilmente tra i membri di uno stesso gruppo¹⁵. Ora, ritenendo opportuno, come ho detto, riferire l’intera azione della satira ad un contesto romano, tenderei a vedere in questo passo un riferimento al rituale delle *nobilium mutitationes cenarum* connesso ai sodalizi aristocratici

¹² Vedi sopra n. 9.

¹³ Così infatti interpretano tutti gli studiosi, cfr. anche Adkin, in *ThLL*, s. v. *praebitio*, 10/2 (1983), 391.

¹⁴ Anche questo elemento può essere addotto a conforto di un’ambientazione romana della satira, vedi *supra* n. 8.

¹⁵ Così interpretano Ribbeck 1859, 106 e Cèbe 4, 559 e 566 che però ambientano l’azione della satira ad Atene e non a Roma, pensando ad un’associazione di tipo laico e filosofico, assimilabile al modello delle eterie greche, non altrettanto ben attestato in ambito romano. Riese 124; Buecheler 1865, 427; Bolisani 88-89; Della Corte 178 e Krenkel 1, 249-250 non rilevano invece in questo passo alcun riferimento ad un consimile rituale di inviti a cena a rotazione.

legati al culto della *Mater Magna*: cfr. i *Fasti Praenestini* al 4 aprile¹⁶: *Ludi M. D. M. I.* (sc. *Matris Deum Magnae Idaeae*) *Megalensia vocantur quod ea dea Migale* (sic) *appellatur. Nobilium mutitationes cenarum solitae sunt frequenter fieri quod Mater Magna ex libris Sibullinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam [invecta]*. Questo rituale di inviti a cena a rotazione aveva luogo in occasione delle feste ufficiali in onore della Grande Madre, le Megalesie, celebrate in aprile¹⁷. Una delle fonti principali su questo rituale è un passo di Gellio (2. 24. 2) in cui si parla dei *principes civitatis*, *qui ludis Megalensibus antiquo ritu mutitarent, id est mutua inter sese dominia agitent*¹⁸. Anche nel *Cato Maior* ciceroniano¹⁹ si fa riferimento alle *sodalitates* aristocratiche legate al culto di Cibele e caratterizzate dal costume della *mutitatio*²⁰, ed è possibile notare come i banchetti allestiti in queste occasioni dovessero configurarsi di fatto come *coetus amicorum* caratterizzati da *sermones* che probabilmente non riguardavano esclusivamente, o specificatamente, l'ambito religioso.

Riterrei quindi verisimile che qui Varrone stesso facesse riferimento ad un banchetto allestito per i suoi *sodales* nell'ambito del rito della *mutitatio*: l'azione della satira si collocherebbe quindi durante i *Ludi Megalenses*. I suoi ospiti, in base a questa lettura, si dovrebbero considerare a loro volta raffinati e colti aristocratici romani, a differenza del protagonista non “seguaci di Diogene”, ma semmai esponenti di altre correnti filosofiche, *principes civitatis*, per usare

¹⁶ Vedi Degrassi 1963, 435 = *CIL* 1. 235.

¹⁷ Cfr. Graillet 1912, 87-91 e le testimonianze antiche relative a questo costume citate dallo studioso.

¹⁸ Cfr. anche *Ov. fast.* 4. 353-356 *cur vicibus factis ineant convivia, quaero / (...) / “quod bene mutarit sedem Berecynthia,” dixit / “captant mutatis sedibus omen idem”*.

¹⁹ *Cic. Cato* 45 *sodalitates autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis. (...) Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar.*

²⁰ Istituite probabilmente perché svolgessero una funzione di controllo e “romanizzazione” del culto frigio della Grande Madre, potenzialmente destabilizzante e pericoloso nell'ottica del potere romano; cfr. Graillet 1912, 87-91; Scullard 1981, 99-100.

l'espressione di Gellio, probabilmente colti e forse appassionati di filosofia, ma non filosofi di mestiere, come è stato invece talora ipotizzato²¹.

Quindi, durante un banchetto offerto dal protagonista-narratore ai suoi *sodales* nell'ambito del rituale cibeleo *more Romano* delle *mutitationes*, il padrone di casa, raccontando della follia che aveva caratterizzato la sua vita prima della conversione al cinismo²², avrebbe narrato anche, come vedremo ora di seguito, ad esemplificazione del tema della follia della *religio*, l'assurda avventura da lui vissuta un giorno che, passando, nel rincasare, davanti al tempio della Grande Madre, era stato attratto dal rumore dei cembali proveniente da esso (fr. 149 B.) e, una volta entrato, si era trovato ad essere spettatore di uno dei cruenti riti che caratterizzavano il culto *more Phrygio* della dea.

*

Il frammento 149 B.²³, in prosa²⁴, sembrerebbe introdurre l'intero "episodio di Cibele":

iens domum praeter Matris deum aedem exaudio cymbalorum sonitum²⁵.

²¹ In particolare da Ribbeck 1859, 106 e 1887, 251; Riese 124-125 e Cèbe 4, 559 e 566.

²² *Leitmotiv* dell'intero componimento, introdotto per così dire dal titolo stesso, doveva essere infatti il tema della pazzia, rappresentata, nel corso della narrazione, in una varia gamma di manifestazioni (follia dell'*ambitio*: fr. 125 B.; follia dell'*avaritia*: fr. 126 B.; follia della *luxuria*: fr. 134, 135, 136 e 137 B.), con un particolare rilievo dedicato, a quanto sembra, alla follia dei filosofi (con lo svolgimento del tema della *sanitas* del cinismo: fr. 160, 161 e 162 B., e dell'*insania* delle altre correnti filosofiche: fr. 122, 127, 144, 163 e 164 B.) e appunto alla follia della *religio* (esemplificata in riferimento al culto di due divinità straniere, Serapis, fr. 128, 129, 138, 139 e 152 B., vedi oltre pp. 149-176, e Cibele, fr. 119, 120, 121, 130, 131, 132, 133, 140, 149, 150, 151 e 156 B., vedi da pp. 19-59).

²³ Non. p. 529: '*Praeter*' *pro ante vel per. Varro Eumenidibus*.

²⁴ Su questo dato concordano tutti gli studiosi, tranne Roeper 3, 11 che ritiene il passo in settenari trocaici.

²⁵ Questo è il testo proposto da Buecheler e accolto da Havet, Della Corte, Romano, Cèbe, Krenkel e Astbury; i codici non hanno invece il participio *iens*, ma l'interiezione *en* (mantenuta da Bolisani, Weinreich e Deschamps). Una correzione alternativa proposta da Buecheler è stata *dum eo* (segnalata da Astbury in apparato con l'indicazione *fortasse recte*). In Vahlen si ha invece un tentativo di correzione diverso: *en commodum* (accolto da Ribbeck, Roeper e Riese che stampa però solo *commodum*). Neppure il genitivo *matris* è tradito, ma si tratta di una correzione di Iunius (adottata quasi all'unanimità dagli studiosi) rispetto all'accusativo *matrem* dei codici, mantenuto

In esso infatti il protagonista-narratore racconterebbe di aver udito²⁶, nel rincasare, davanti al tempio della *Mater Magna* un suono di cembali proveniente verisimilmente dal suo interno. Il participio *iens* è frutto di un'economica correzione di Buecheler rispetto all'interiezione tradita *en* che, se mantenuta, indurrebbe ad interpretare il termine *domus* come un riferimento non alla casa del protagonista, ma al tempio della Grande Madre (cfr. Catull. 63. 35), che sarebbe però pleonasticamente nominato anche subito dopo: *praeter Matris deum aedem*. L'adozione della congettura *iens* permette invece di interpretare il termine *domus* come un riferimento, da parte del parlante, alla propria dimora, "mentre andavo a casa ...", evitando quindi l'effetto di ripetizione.

L'avventura vissuta dal protagonista all'interno del santuario della *Mater Magna*, che costituisce l'"episodio di Cibele", sarebbe stata determinata quindi da un suo "peccato" di *curiositas*, poiché, questi, mentre tornava a casa, trovatosi a passare davanti al tempio di Cibele, sarebbe stato indotto ad entrare nel santuario dal suono dei cembali proveniente da esso, chiara spia di una cerimonia in atto. L'unico elemento che risulta colpire inizialmente il protagonista è un dato uditivo: egli ode distintamente un suono di cembali, uno degli strumenti musicali, come è noto, tradizionalmente legati al culto della Grande Madre, ma non vede ancora niente, poiché per contemplare lo spettacolo deve penetrare all'interno dell'*aedes Matris deum* (fr. 150 B.).

*

Il racconto dell'"episodio di Cibele" doveva quindi proseguire con l'ingresso del narratore-protagonista nel tempio della dea frigia e con la descrizione dello spettacolo che gli si era parato dinanzi: fr. 150 B.²⁷, in prosa²⁸,

solamente da Ribbeck che espunge *aedem* come glossa. Anche Bolisani espunge *aedem*, ma correggendo comunque *matrem* in *matris*.

²⁶ Interpreterei infatti *exaudio* come un presente storico.

²⁷ Non. p. 119. 1: '*Gallare*' *ut est bacchare*. Varro *Eumenidibus ... eodem* (fr. 119 B.).

²⁸ Il solo Roeper 3, 28 ricostruisce dei settenari trocaici.

cum illoc vento, video gallorum frequentiam in templo, qui,
dum messem hornam adlatam imponeret aedilis signo deae,
<deum> et deam gallantes vario recinebant studio²⁹.

In questo frammento viene infatti detto che, una volta penetrato nel santuario, aveva visto un gran numero di galli in delirio cantare in modo ripetitivo, ma con ardore variato, mentre un *aedilis* poneva sulla statua della dea il “raccolto dell’anno”.

Accolgo la correzione di Lachmann³⁰ *messem hornam* in relazione alla sequenza tradita corrotta *essena hora nam*, poiché, anche se non abbiamo attestazioni di rituali di dedica alla dea delle primizie del raccolto, una cerimonia di questo tipo mi sembrerebbe comunque coerente con il suo ruolo di divinità legata alla natura e alla fertilità del suolo, ma riprenderò in seguito questo punto³¹. Il tentativo di correzione *e scena coronam* proposto da Scaligero³² indurrebbe a collegare invece questo episodio alle rappresentazioni teatrali che avevano luogo durante i *Ludi Megalenses*, ma ad esse assisteva l’intera cittadinanza e si svolgevano sul Palatino davanti al tempio della Grande Madre³³, mentre l’azione

²⁹ Il testo che ho riportato si differenzia in vari punti dalla *lectio tradita*. L’avverbio di luogo *illoc* è una proposta di Ribbeck in apparato (accolta da Roeper, Lindsay, Cèbe, Krenkel e Astbury), laddove i codici hanno l’accusativo *illos*; un’altra correzione che ha goduto di una certa fortuna è stata *illo* di Bentinus (accolta da Oehler, Vahlen, Ribbeck nel testo, Buecheler, Havet, Bolisani, Della Corte, Deschamps, Romano e Dahlmann). Il tradito *vento* è stato corretto in *venio* da Salmasius (seguito da Vahlen, Ribbeck, Riese, Havet, Della Corte, Dahlmann, Wiseman, Krenkel e Astbury) e in *veni* da Buecheler (seguito da Bolisani). L’accusativo *messem hornam* è invece una correzione proposta da Lachmann rispetto alla sequenza corrotta dei codici *essena hora nam*, ma sono state avanzate anche altre ipotesi ricostruttive, vedi oltre n. 32. Un’altra sequenza corrotta nei codici e che è stata variamente emendata è *signosiae et deam*: quella da me proposta è la correzione di Cèbe; per altre congetture vedi oltre nn. 49 e 50. Ultima discrepanza rispetto alla lezione dei codici è *recinebant*, correzione di Guyet, generalmente accolta dagli studiosi, rispetto al tradito *retinebant*, mantenuto da Oehler e Deschamps.

³⁰ Lachmann 1848, 3, seguito da Roeper 2, 4; Vahlen 175; Ribbeck 1859, 111; Riese 132; Deschamps 2, 34; Romano 1976, 498; Cèbe 4, 531 e Dahlmann 1979, 745.

³¹ Vedi *infra* p. 36.

³² Questa congettura di Scaligero è stata adottata da Buecheler 276; Lindsay 1903, 171; Bolisani 80-81; Della Corte 26 e 176 e Wiseman 1985, 270. Krenkel 1, 259 ha invece proposto *messenam coronam*, mentre Astbury 27 legge con Madvig 1873, 657 solo *coronam*, racchiudendo la sequenza *essena* entro *cruces*

³³ Cfr. Cic. *har. resp.* 12 *nam quid ego de illis ludis loquar quos in Palatio nostri maiores ante templum in ipso Matris Magnae conspectu Megalensibus fieri celebrarique voluerunt?*

dell'“episodio di Cibele” sembrerebbe aver luogo all'interno del tempio, poiché, come ho notato, l'unico elemento che al fr. 149 B. colpisce il protagonista nel passare davanti al santuario della dea è il rumore dei cembali e solo dopo il suo ingresso l'eroe può associare al dato uditivo quello visivo, solo giunto “là” (*cum illoc vento*) può contemplare il rituale in atto.

Wiseman³⁴, adottando la congettura di Scaligero, interpreta la scena descritta al fr. 150 B. come la “ri-deposizione”, ad opera dell'edile curule, della corona turrata, attributo di Cibele, sulla statua di culto della dea: la corona le sarebbe stata infatti tolta perché rappresentasse la Grande Madre agli spettacoli teatrali allestiti davanti al suo tempio, appunto durante le Megalesie³⁵. A sostegno di questa ricostruzione lo studioso adduce anche una testimonianza archeologica³⁶: un frammento dell'*Ara Pietatis Augustae* che presenta un bassorilievo con un tempio corinzio, comunemente identificato col tempio palatino di Cibele ricostruito da Augusto, dotato di un frontone in cui compare un trono sormontato da una corona turrata e affiancato da due figure maschili semi-sdraiate e appoggiate a dei timpani (probabilmente identificabili con due galli)³⁷.

Mi chiedo però se la corona turrata destinata a rappresentare la dea durante il rito del *sellisternium* fosse effettivamente sottratta alla statua di culto di Cibele, dal momento che, a quanto mi risulta, non si hanno testimonianze relative a quest'atto del “togliere la corona”. Wiseman fa riferimento al termine tecnico *exuviae* che indicava gli attributi delle divinità destinati a rappresentarle nel rito del *sellisternium*, poiché etimologicamente il termine sembrerebbe testimoniare una loro diretta derivazione dalle statue di culto (spesso in effetti dotate di elementi “posticci”), ma le *exuviae* sembrerebbero da mettere propriamente in

³⁴ Vedi Wiseman 1985, 269-270.

³⁵ Per la pratica del *sellisternium* in relazione alle rappresentazioni teatrali in onore di Cibele vedi Hanson 1959, 81-85.

³⁶ Cfr. Wiseman 1974, 159-160.

³⁷ In generale sui frammenti dell'*Ara Pietatis Augustae* vedi Jones 2005, 5-12, mentre più specificamente in relazione all'interpretazione del motivo frontonale cfr. Ross Taylor 1956, 349-350 e Weinstock 1957, 147-148.

relazione alla *pompa circensis* e non alla *pompa theatralis* cui lo studioso fa qui riferimento³⁸. Non solo, il confronto con un passo di Svetonio (*Aug.* 94)³⁹ e con uno di Tertulliano (*spect.* 7)⁴⁰ mi sembrerebbe suggerire come le *coronae* fossero considerate attributi divini diversi rispetto a quelli indicati genericamente come *exuviae* (termine usato per lo più, anche se non esclusivamente⁴¹, in relazione alle vesti della statua di culto): in ambedue i passi infatti *coronae* ed *exuviae* sono elencate come realtà tra loro distinte e non riterrei quindi certo che le corone facessero parte degli attributi posticci prelevati dalle statue di culto per il rito del *sellisternium*.

Molto dibattuta è l'interpretazione del termine *aedilis*, che tenderei a non considerare come un riferimento all'edile curule, cioè al magistrato romano preposto alle cerimonie *more Romano* celebrate in onore della Grande Madre durante le Megalesie⁴², perché, come illustrerò tra breve, dal fr. 132 B. possiamo desumere come la cerimonia in atto nel santuario di Cibele fosse verisimilmente di carattere privato, perché in onore del patero eunuco della Grande Madre, Attis, che, come si è visto, solo in epoca imperiale ebbe a Roma un culto ufficiale. Dal momento che è improbabile che un magistrato romano potesse prender parte ad un rito legato ad una divinità non riconosciuta a livello ufficiale dallo Stato, interpreterei piuttosto il termine *aedilis*, secondo una proposta già avanzata da Riese, quale sinonimo di *aedituus*, "custode del tempio"⁴³.

³⁸ Vedi in particolare Hanson 1959, 84.

³⁹ Svet. *Aug.* 94 (*pater Augusti*) *videre visus est filium mortali specie ampliore cum fulmine et sceptro exuviisque Iovis Optimi Maximi ac radiata corona super laureatum currum.*

⁴⁰ Tert. *spect.* 7 *pompa praecedit, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis.*

⁴¹ Cfr. *e. g.* Apul. *met.* 11. 10 in cui si fa riferimento a degli *auxilia*, probabilmente degli altarini in miniatura.

⁴² Cfr. Graillet 1912, 83 che nota come nel culto aristocratico della Grande Madre l'organizzazione dei *Ludi Megalenses* non potesse che essere affidata agli edili curuli.

⁴³ Vedi Riese 132, seguito da Bolisani 91; Cèbe 4, 623 e 628; Dahmann 1979, 745; Krenkel 1, 261 e Romano 1976, 499 n. 11; cfr. anche *ThLL*, s. v. *aedilis*, 1, 932-933 che cita in particolare la glossa *aedilis est aedituus* (*Gloss.* V 619. 10). Contro quest'interpretazione Wiseman cita l'autorità di Mommsen 1887³, 479 n. 1, che rifiuta questa identificazione in relazione al fr. 150 B. senza entrare però nel merito dell'interpretazione di questo passo né dei frammenti riferibili al

Nella parte iniziale del frammento riterrei opportuno mantenere il tradito *vento* che mi sembrerebbe banalizzato dalla correzione *venio* proposta da Salmasius e accolta dalla maggior parte degli studiosi⁴⁴. Certo un'interpretazione della forma *vento* come frequentativo di *venio* risulterebbe poco adeguata ad un contesto nel quale il protagonista-narratore sembra penetrare nel tempio della *Mater Magna* in modo del tutto fortuito, solamente perché attratto dal suono dei cembali proveniente da esso (fr. 149 B.), ma è forse possibile attribuire al verbo una sfumatura diversa. L'unica altra occorrenza di *vento* è in Paul. Fest. p. 517. 4: '*Ventabant*' dicebant antiqui, unde praepositione adiecta fit *adventabant*, che ipotizza un uso antico e probabilmente popolare del verbo, connettendolo ad una forma di intensivo maggiormente attestato, *advento*. Nei testi comici *advento* viene usato sostanzialmente nel significato di *advenio*, mentre negli altri contesti questo verbo sembrerebbe caratterizzato da un'idea di avvicinamento ancora in corso e non compiuto⁴⁵ o da un'idea accessoria di premura⁴⁶. Il frequentativo *vento* potrebbe quindi avere in questo frammento un valore simile a *venio* e potrebbe esser stato preferito ad esso perché si trattava di una forma più corposa, di carattere popolare e forse caratterizzata da un'idea accessoria di premura, particolarmente adatta ad una descrizione vivace del rapido ingresso del protagonista nel tempio di Cibele, destinato a rivelarsi per lui un luogo da incubo.

La parte di testo successiva alla menzione dell'*aedilis* è gravemente corrotta nei codici, ma la sequenza tradita *signosiae et deam* sembrerebbe contenere la menzione di un *signum* sul quale l'*aedilis* avrebbe deposto la *messis horna* (se accettiamo la congettura di Lachmann). La proposta congetturale di Cèbe⁴⁷, *signo deae, <deum> et deam*, ha il vantaggio di non implicare un intervento nella parte

medesimo episodio, ma limitandosi a sostenere, in una nota, che non vi sono attestazioni sicure di una corrispondenza tra i termini *aedituus* e *aedilis* e che tanto meno questa è postulabile in un passo di Varrone particolarmente corrotto come il fr. 150 B.

⁴⁴ Vedi *supra* n. 29.

⁴⁵ Cfr. *ThLL*, s. v. *advento*, 1, 835 e *OLD*, s. v. *advento*, 55.

⁴⁶ Cfr. Georges, s. v. *advento*, 1, 156.

⁴⁷ Cèbe 4, 624-625.

finale della sequenza e la caduta di un originario *deum* potrebbe essere giustificata dalla presenza del successivo *deam*. Gli altri due più notevoli interventi congetturali proposti, *signo deae, eam* di Madvig⁴⁸ e *Attidis* (al posto dell'*aedilis* tradito) *signo, synodiam* di Lachmann⁴⁹, mi sembrano invece più difficili da giustificare a livello di genesi della corruzione.

La particolarità lessicale che ha attratto l'interesse di Nonio in questo passo è il participio *gallantes*, da interpretare probabilmente come un neologismo coniato da Varrone stesso⁵⁰ sul modello del participio *bacchans*, per caratterizzare, con chiaro intento ironico, il delirio dei sacerdoti di Cibele come un delirio bacchico.

Infine, il verbo *recinere*, frutto anch'esso di congettura⁵¹, mi sembrerebbe particolarmente calzante nel descrivere il carattere ripetitivo del canto dei sacerdoti di Cibele (che costituiva uno degli elementi tradizionalmente deputati a provocarne lo stato di trance) caratterizzato però al contempo da un *varium studium*: i ritmi cantilenanti dei galli erano infatti interrotti in modo violento da grida acute e lamentose, che certo dovevano apparire "barbare" alla sensibilità di un romano⁵², tanto da poter essere paragonate a degli ululati, cfr. *Ov. fast.* 4. 185-186 *ipsa (sc. Mater Magna) sedens molli comitum cervice feretur / Urbis per medias exululata vias* e *Apul. met.* 8. 27 *statim absonis ululatibus constrepentes fanatice provolant*.

*

⁴⁸ Madvig 1873, 657, seguito da Krenkel 1, 260-261 (che non segnala né nell'apparato né nel commento questo problema testuale) e Astbury 27.

⁴⁹ Lachmann 1848, 56, seguito da Vahlen 175 e Ribbeck 1859, 111. Accolgono invece la congettura, ma mantenendo *aedilis* al posto di *Attidis*, Buecheler 276; Bolisani 81 e Romano 1976, 498.

⁵⁰ Cfr. *ThLL*, s. v. *gallantes*, 4, 1679-1680. Questo participio ricorre solamente in un altro frammento delle *Eumenides*, il fr. 119 B., e poi in un passo di Plinio (*nat.* 21. 182).

⁵¹ Vedi *supra* n. 29.

⁵² Cfr. Graillot 1912, 301-302.

Nel racconto dell'avventura vissuta all'interno del tempio della Grande Madre, il protagonista-narratore doveva riportare testualmente anche un inno intonato dai galli nel metro loro proprio, il galliambo. Al fr. 132 B.⁵³ infatti, in galliambi⁵⁴,

tibi typana non inanis sonitus Matris deum
tonimus (...) tibi nos, tibi nunc semiviri
teretem comam volantem iactant tibi galli⁵⁵

si ha un insieme di galli che, parlando alla prima persona (*nos*), si indirizza ad un non meglio specificato interlocutore (*tibi*) affermando di suonare per esso i “timpani della Madre degli dei”. Ora, se la divinità invocata fosse stata la *Mater Magna* stessa, difficilmente i galli avrebbero fatto riferimento ad essa alla terza persona: evidentemente dovevano rivolgersi ad un dio diverso, molto probabilmente al paretro di Cibele, Attis⁵⁶. Il rituale in atto nel tempio, e descritto nell’“episodio di Cibele”, non sarebbe stato quindi in onore della Grande Madre, ma del dio ad essa associato, Attis, che a Roma in età repubblicana era bandito dalle cerimonie ufficiali in onore della dea, ma che, come ho notato, appare aver avuto un suo proprio culto sul Palatino già a partire dal II sec. a. C.

⁵³ Non. p. 49. 17: ‘*Tonimus*’ *positum sonamus cum modo, a tono. Varro Eumenidibus: tibi – semiviri* | Non. p. 328: ‘*Iactare*’ *excudere, commovere. Varro Eumenidibus: tibi nunc – galli.*

⁵⁴ Tutti gli studiosi concordano con questa scansione metrica del frammento proposta da Scaligero.

⁵⁵ *Typana non* è una correzione di Hermann dettata da ragioni metriche (la necessità di avere una sillaba breve) ed è accolta quasi dalla totalità degli studiosi rispetto al tradito *tympana non*. *Sonitus* è invece congettura del Leto rispetto a *sonitum* dei codici, che non è mantenuto da nessuno studioso. Il secondo verso è incompleto e sono state avanzate varie congetture per sanarlo: *chorus* è congettura di Buecheler (accolta da Cèbe, Krenkel e Astbury); *canimu’* di Riese; *tonimus* (ripetuto) di Oehler; *modos* (accolto da Roeper, Vahlen, Ribbeck e Havet) e *tonos* (accolto da Deschamps) sono proposte di Popma; *tibi* (ripetuto) di Lindsay (in apparato) e *valide* di Della Corte. Al terzo verso il penultimo piede è costituito eccezionalmente da una sillaba lunga: molti studiosi hanno accettato comunque la *lectio tradita* (così Riese, Havet, Deschamps, Krenkel e Astbury), mentre Buecheler al posto di *galli* ha congetturato *famuli* (accolto da Bolisani, Della Corte e Dahlmann) e Lachmann ha corretto il testo in *iactamu’ Galluli*; Roeper ha inserito invece un *Atti* dinanzi a *tibi* e Cèbe, nella medesima posizione, un vocativo *domine*, entrambi collocando il nominativo *galli* all’inizio del verso successivo.

⁵⁶ Così interpretano Vahlen 176; Roeper 3, 18; Graillot 1912, 104; Bolisani 91-92; Romano 1976, 499 e Cèbe 4, 644.

In onore quindi di Attis i galli affermerebbero di suonare i timpani della Madre degli dei, che vengono qui connotati come *non inanis sonitus*, locuzione che interpreterei come apposizione di *typana* e quindi come accusativo plurale piuttosto che come genitivo, per la presenza subito successiva del genitivo di appartenenza *Matris deum*. Nei commenti non viene usualmente rilevato, ma la caratterizzazione dei timpani come *non inanis sonitus* mi sembrerebbe piuttosto eccezionale, poiché usualmente questi strumenti sono connotati proprio come *cava* (Ov. *met.* 12. 481 *aut si quis parvo feriat cava tympana saxo* e Stat. *Theb.* 9. 799-800 *ferrum mea semper et arcus / mater habet, vestri feriunt cava tympana patres*) e *inania* (cfr. Ov. *met.* 3. 537 *obscenique greges et inania tympana vincant?* e *fast.* 4. 183 *ibunt semimares et inania tympana tudent*), e il loro suono è disprezzato come molle e non virile (cfr. Sen. *Herc. f.* 469-470 *laude qui notas manus / ad non virilem tympani movit sonum*). Per eliminare questa discrepanza, Havet⁵⁷ ha proposto di correggere la sequenza tradita *tympana non in tympanon*, latinizzazione del genitivo plurale greco *τυμπάνων*, ma un intervento di questo tipo farebbe di *inanis sonitus* il complemento oggetto di *tonimus*, eliminando il nesso *typana – tonimus* che mi sembrerebbe invece da mantenere: cfr. Lucr. 2. 618 *tympana tenta tonant palmis et cymbala circum*. Non solo, il fatto che i galli descrivano qui esplicitamente come “non vuoto suono” i loro timpani generalmente connotati invece proprio come “vuoti” potrebbe ironicamente mostrare, anche in campo musicale, la totale lontananza ed estraneità dalla sensibilità romana di questi sacerdoti barbari e invasati (ritornerò su questo punto nell’analisi del fr. 131 B.⁵⁸). I timpani, come i cembali (fr. 149 B.) ai quali sono spesso associati⁵⁹, erano, com’è noto, uno strumento tradizionalmente connesso ai riti in onore della *Mater Magna*.

⁵⁷ Havet 1882, 55 seguito da Astbury 25.

⁵⁸ Vedi *infra* pp. 29-32.

⁵⁹ Cfr. Catull. 63. 29 *leve tympanum remugit, cava cymbala recrepant*; Ov. *fast.* 4. 213-214 *cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant*.

Il carattere ripetitivo ed in certa misura ossessivo del *recinere* dei galli (fr. 150 B.) è reso in questi versi dalla ripetizione di *tibi*, che appare scandire con ritmo martellante questo breve frammento, ricorrendo quattro volte in tre versi ad incorniciare le due proposizioni in esso presenti⁶⁰.

La maggiore aporia del testo, a parte la lacuna di due sillabe al secondo verso che non ritengo sanabile con sicurezza, ma che non compromette l'intelligibilità del passo, è rappresentata dal cambiamento di soggetto tra *tonimus* al v. 2, che ha come soggetto il *nos* che segue, e *iactant* al v. 3, che ha come soggetto il successivo *galli*. La difficoltà di questo brusco cambiamento di soggetto, particolarmente duro per il fatto che le due proposizioni sono collegate per asindeto, spesso non viene rilevata e solamente Lachmann ha proposto un intervento normalizzatore, a mio avviso però banalizzante, mutando lo *iactant* tradito nella prima persona *iactamu*⁶¹. Cèbe⁶² ha sostenuto invece l'opportunità di mantenere la *lectio tradita* spiegando lo scarto dalla prima alla terza persona come una modalità propria delle preghiere e degli inni, ma senza fornire esempi effettivamente probanti al riguardo. Al contrario a mio avviso questo cambiamento di soggetto individua due ben distinti gruppi di galli: quelli intenti ad intonare l'inno in onore del dio e che affermano di suonare per lui i timpani

⁶⁰ Questo se non leggiamo con Nonio (p. 49, 21) la sequenza *tibinos* come un attributo derivato a *tibiis modos* e concordato con *sonitus* (interpretato chiaramente come accusativo plurale). Anche se è opportuna sempre molta cautela nel dissentire da un grammatico antico che doveva avere davanti a sé, a differenza nostra, il testo integro delle *Eumenides* e perfetta conoscenza della lingua, in questo caso però, come indica Lindsay nella sua prefazione (1903, XXXIX), il fatto stesso che *tibinos* non costituisse un lemma a sé, ma fosse introdotto all'interno dei versi varroniani che rappresentano la "leading-quotation" del lemma *tonimus*, induce "procul dubio" ad ipotizzare che si possa trattare in realtà di una glossa penetrata nel testo noniano (non ascrivibile quindi a Nonio), derivata da un fraintendimento della sequenza *tibinos*, in realtà da spezzare in *tibi nos*. Solamente Oehler 121; Riese 132 e Deschamps 2, 38 mantengono *tibinos*, proponendo come integrazioni della lacuna presente al v. 2 rispettivamente *tonimus* (ripetuto), *canimu'* e *tonos* (congettura di Popma). Mi sembrano però convincenti le argomentazioni portate a favore della lezione *tibi nos* da Buecheler 1865, 426 che sottolinea la *concinnitas* della disposizione del pronome *tibi* ripetuto all'inizio e alla fine delle due proposizioni del frammento.

⁶¹ Lachmann 1848, 3 e, sulla scorta di questo, Vahlen 175 e Ribbeck 1859, 111.

⁶² Cèbe 4, 650 n. 604.

della Madre degli dei, e un gruppo diverso, quello dei *galli nunc semiviri*, descritto come in preda al delirio e impegnato nella *iactatio comae*. Ma riprenderò tra breve questo punto⁶³.

La roteazione e lo scuotimento vorticoso della testa, volto a creare una condizione di vertigine e di trance, era una pratica tradizionale dell'estasi dionisiaca e cibeleica, come si può notare da due confronti suggeriti da Coffey⁶⁴: un passo delle *Baccanti* di Euripide (vv. 155-156) che presenta una scena di delirio bacchico nella quale a sua volta il suono dei timpani è associato con la *iactatio comae*, μέλπετε τὸν Διόνυσον / βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων, e un frammento (pur molto lacunoso) dei *Giambi* di Callimaco in cui si allude alla *iactatio comae* con specifico riferimento agli eunuchi di Cibele (fr. 193. 34-36 Pf.) μοι τοῦτ' ἄν ἦν ὀνήϊσ[το]ν / (...) Κ[υβή]βη τὴν κόμην ἀναρρίπτειν· / Φρύγ[α] πρ[ὸς] αὐλὸν.

A questi paralleli aggiungerei anche il frammento in galliambi di Mecenate, fr. 5 M., che presenta a sua volta l'associazione tra scuotimento vorticoso della testa e suono del timpano, anche se in riferimento alla dea Cibele e non ai suoi sacerdoti: *ades, inquit, o Cybebe, fera montium dea, / ades et sonante typano* (Grotius, *typano* codd.) *quate flexible caput*.

*

Attribuirei al medesimo inno in galliambi intonato dai sacerdoti di Cibele in onore di Attis⁶⁵ anche il fr. 131 B.⁶⁶, a sua volta un galliambo⁶⁷:

⁶³ Vedi *infra* pp. 37-38.

⁶⁴ Coffey 1976, 257 n. 53.

⁶⁵ Considerano i frr. 132 e 131 B. appartenenti allo stesso inno in galliambi Vahlen 176; Buecheler 1865, 427 e Havet 1882, 55.

⁶⁶ Non. p. 233: 'Anima' sonitus. Varro *Eumenidibus* | Non. p. 334: 'Liquidum' suave, dulce. Varro *Eumenidibus*.

⁶⁷ L'opportunità di questa scansione metrica, individuata da Popma, è riconosciuta da tutti gli studiosi.

Phrygius per ossa cornus liquida canit anima⁶⁸.

In questo passo si fa riferimento ad uno strumento musicale (il doppio flauto) tipico del culto di Cibele⁶⁹ (come i cembali del fr. 149 B. ed i timpani del fr. 132 B.), che, viene detto, attraverso il materiale di cui è composto, l'osso, produce un suono limpido.

Propriamente il termine *cornu* (qui nella più rara forma maschile) designa, del doppio flauto usato dai galli, la parte ricurva, mentre l'altra, diritta, è chiamata *tibia*⁷⁰: cfr. Catull. 64. 263-264 *multis raucisonos efflabant cornua bombos / barbaraque horribili stridebat tibia cantu*. L'aggettivo *liquidus* indica un suono nitido, chiaro e, secondo quanto suggerisce la glossa noniana⁷¹, perfino dolce, soave⁷². In genere non viene però sottolineata la soavità (se si accetta l'indicazione di Nonio) o comunque la nitidezza, del suono di questo "flauto ricurvo", ma al contrario il suo carattere rauco e lugubre: cfr. Lucr. 2. 619 *raucisonoque minantur cornua cantu* o Ov. *fast.* 4. 189-190 *me sonus aeris acuti / terret et horrendo lotos adunca sono*⁷³. Se poi si considera come gli aggettivi

⁶⁸ Il testo che adotto presenta un intervento correttivo del Turnèbe: sua è infatti la proposta *Phrygius* (adottata da Oehler, Buecheler, Bolisani, Della Corte, Deschamps, Romano e Cèbe), mentre i codici presentano le lezioni *frigios* (p. 233) e *frigus* (p. 334). Rispetto alla *lectio tradita*, scelgono la grafia *Phrygios* Vahlen, Ribbeck, Riese (che, unico, modifica il nominativo *cornus* in un genitivo *cornui*' per *cornuis*, rimandando a Gell. 4. 16. 1 che attesta in Varrone una forma di genitivo in *-uis* per termini della quarta declinazione), Madvig (che corregge *per ossa* in *perosa*), Krenkel e Astbury. Iunius (seguito da Havet) propone invece di correggere la *lectio tradita* nel dativo *Phrygiis*.

⁶⁹ Cfr. e. g. Hor. *carm.* 1. 18. 13-14 *saeva tene cum Berecynthio / cornu tympana*; Ov. *fast.* 4. 181-182 *protinus inflexo Berecynthia tibia cornu / flabit*.

⁷⁰ Cfr. Graillot 1912, 255-257.

⁷¹ Non. p. 334 (cit. n. 66).

⁷² Cfr. anche il *ThLL*, s. v. *liquidus*, 7/2, 1486 che glossa "de voce non rauca, de sono leni, non aspero". Così vari studiosi nel tradurre questo passo hanno sottolineato (certo sulla scorta del lemma noniano) la connotazione di dolcezza che l'aggettivo *liquidus* sembrerebbe indicare in relazione al suono del corno frigio: "risuona dolcemente" (Bolisani 80-81); "leva canoro il suo soave fiato" (Della Corte 177); "tönet hell der süße Klang" (Weinreich 48); "risuona con dolce soffio" (Romano 1976, 498); "erklinget (...) süßen Tons" (Krenkel 1, 230).

⁷³ Si tratta del medesimo flauto ricurvo cui si fa riferimento nel frammento di Varrone, anche se nel passo di Ovidio la presenza del termine *lotos* indica che il poeta sta pensando ad uno strumento in legno e non in osso.

liquidus e *raucus* siano spesso indicati come antitetici nella caratterizzazione di un suono (cfr. Lucr. 4. 544-548 *nec simili penetrant auris primordia forma, / cum tuba (...) / reboat raucum retro cita barbara bombum, et (...) ex Heliconis / cum liquidam tollunt lugubri voce querellam* o Isid. *eccl. off.* 4. 546 *vox autem eius non aspera vel rauca vel dissona, sed canora erit, suavis, liquida et acuta*) l'*anima* del flauto ricurvo risulta descritta al fr. 131 B. in termini non solo diversi, ma diametralmente opposti rispetto a quelli usuali.

A favore dell'interpretazione di questo passo come parte integrante del canto in galliambi intonato dai sacerdoti di Cibele al fr. 132 B. si può addurre, oltre all'identità del metro, anche una certa affinità di argomento: in entrambi i frammenti si ha infatti un riferimento a strumenti musicali legati al culto di Cibele: i *tympana* al fr. 132 B. e il *Phrygius cornus* in questo passo. A mio parere, proprio l'attribuzione del frammento all'inno intonato dai galli permetterebbe di spiegare la caratterizzazione insolita del suono del *cornus* come "nitido" o addirittura "soave": tale sarebbe infatti quel suono secondo il giudizio del tutto soggettivo e opinabile dei sacerdoti della *Mater Magna*, che ai Romani dovevano apparire barbari anche nei loro gusti musicali. Quest'insolita descrizione del suono del doppio flauto come *liquida anima* può, io credo, essere collegata all'altrettanto insolita caratterizzazione del suono dei timpani come *non inanis sonitus* presente nel fr. 132 B.: nel loro inno in galliambi i sacerdoti di Cibele sembrerebbero così descrivere i suoni emessi dai loro strumenti musicali, i timpani in un caso e il *cornus* nell'altro, in un modo che doveva apparire bizzarro al lettore di questa satira e che poteva in certo modo offrirgli ironicamente una conferma della stravaganza e della lontananza dalla sensibilità romana di questi eunuchi barbari e invasati.

Non condivido l'opinione di Cèbe, il quale ritiene che il poeta commetterebbe un'imprecisione riferendo la qualificazione *liquida anima* a *cornus*: come ho detto infatti, a mio avviso si deve qui supporre nell'autore un chiaro intento

ironico e non riterrei quindi opportuno tentare di smussare o giustificare in qualche modo l'evidente contrasto tra la descrizione usuale del suono del flauto frigio come roco e quella opposta che è offerta in questo passo. Ritengo infatti che tale discrepanza sia stata ricercata in modo del tutto consapevole dal poeta che potrebbe aver così voluto fornire un'ulteriore prova della "diversità" dei *famuli* della dea.

Questo frammento varroniano è stato talora posto a confronto con un altro galliambo, il v. 22 dell'*Attis* di Catullo⁷⁴, *tibicen ubi canit Phryx curvo grave calamo*, tematicamente affine in quanto dedicato anch'esso alla descrizione del suono del flauto frigio. Credo però non sia stato ancora rilevato come vi siano, oltre all'affinità tematica, anche delle precise rispondenze testuali che riterrei significative per ipotizzare un rapporto di dipendenza tra questi due passi: ma riprenderò in seguito queste notazioni in un confronto più dettagliato tra l'*Attis* di Catullo e alcuni frammenti menippeï⁷⁵. Per il momento mi limito a sottolineare come sia il fr. 131 B. che il v. 22 di Catullo presentino l'aggettivo *Phryx* (in riferimento a persona al v. 22) / *Phrygius* (in riferimento a cosa al fr. 131 B.) e il verbo *cano*, anche se il soggetto grammaticale è diverso nei due passi. Si può sottolineare anche la diversa caratterizzazione del suono del flauto ricurvo, che è indicato nel verso catulliano quale *gravis*, come d'abitudine, e invece nel passo varroniano in modo del tutto eccezionale quale *liquidus*: questa notazione conferisce al fr. 131 B. una sfumatura ironica e paradossale assente in Catullo, ma ben adeguata all'irridente spirito menippeo.

*

⁷⁴ Cfr. Cèbe 4, 640 n. 530 e, nei loro commenti al carne 63 di Catullo, Bonghi 1944, 37 e Morisi 1999, 93.

⁷⁵ Vedi *infra* pp. 79-82.

Ritengo fondamentale per l'interpretazione dell'intero "episodio di Cibele" il fr. 151 B.⁷⁶, in prosa⁷⁷:

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

In esso viene detto, in riferimento ad una pluralità di personaggi non meglio specificati, che "quando vedono che cantando non possono far scendere con incantesimi dall'altare (e manca il complemento oggetto), cominciano a tirar giù con forza". Anche se nel passo non vi sono espliciti riferimenti al culto cibeleico, la menzione di un'ara induce senz'altro a pensare ad un contesto sacrale ed il riferimento ad un gruppo di individui, verisimilmente di sacerdoti, ritratti nell'atto di cantare, rende probabile l'identificazione con la *frequentia gallorum* impegnata in canti ripetitivi, caratterizzati da brusche interruzioni del ritmo, descritta al fr. 150 B.⁷⁸.

Riferirei quindi anche questo passo, come il fr. 150 B., al racconto dell'avventura vissuta nel santuario della Grande Madre da parte del narratore-protagonista, che utilizzerebbe qui ironicamente in riferimento ai galli il verbo *excantare*, usualmente collegato a pratiche magiche e non a contesti sacrali, assimilando implicitamente a litanie magiche di maghe⁷⁹ i canti ripetitivamente ossessivi dei sacerdoti di Cibele, vestiti di muliebri stole variopinte (fr. 120 e 121 B.).

⁷⁶ Non. p. 102: '*Excantare*' significat excludere. ... Varro *Eumenidibus*.

⁷⁷ Solamente Roeper 3, 29-30 e Vahlen 176-177 congetturano rispettivamente *me* dopo *excantare* e *pote* o *potisse* in luogo del tradito *posse* dando vita l'uno a degli ottonari e l'altro a dei settenari (o degli ottonari con *potisse*) trocaici.

⁷⁸ Così interpretano tutti gli studiosi.

⁷⁹ Cfr. Hor. *epod.* 5. 45-46 (sc. *Ariminensis Folia*) *quae sidera excantata voce Thessala / lunamque caelo deripit* e Lucan. 6. 685-687 (sta parlando della maga Erictho) *tum vox Lethaeos cunctis pollentior herbis / excantare deos confundit murmura primum / dissona et humanae multum discordia linguae* che paragona poi le frasi disarticolate della maga ai latrati dei cani e dei lupi, ai quali sappiamo che erano associati anche i canti dei galli, interrotti da grida acute e lamentose paragonate appunto a degli ululati in Apul. *met.* 8. 27, cit. p. 25. Cfr. anche *ThLL*, s. v. *excanto*, 5/2, 1202.

Più complessa è invece l'identificazione del personaggio che subisce l'azione di essere strappato via dall'altare per opera dei galli. Per lo più è stato ritenuto "vittima" della loro furia il protagonista stesso che, entrato nel tempio durante una funzione religiosa, avrebbe osato accostarsi all'altare⁸⁰, suscitando così la reazione violenta dei *famuli* della dea che, prima, avrebbero cercato di allontanarlo con la potenza dei loro canti e poi, visto il misero fallimento di questo tentativo, sarebbero passati "alle vie di fatto", strappandolo violentemente dall'altare.

L'ira dei galli potrebbe però essere stata suscitata anche da un altro individuo e il narratore avrebbe potuto essere stato solamente spettatore di questa violenta scena. Chiaramente risulterebbe difficile in questo caso l'identificazione del personaggio aggrappato all'altare: si potrebbe trattare di uno dei galli in preda all'eccitazione frenetica o di un ospite del tempio⁸¹.

Un elemento che è stato spesso sottolineato è che il rifugiarsi presso l'altare di una divinità corrispondeva a chiedere asilo in un santuario divenendo, in base al diritto greco soprattutto, ma anche a quello romano, con ciò stesso consacrato al dio ed inviolabile. Anche se a Roma la pratica di asilo presso i templi non era diffusa come in Grecia⁸², l'immagine di un individuo rifugiato presso un altare doveva probabilmente richiamare comunque subito nella mente di un lettore romano un contesto di supplica, anche per la frequenza di scene di questo tipo in testi greci. I galli sarebbero stati quindi ritratti nell'atto di compiere un'azione

⁸⁰ Questa è l'opinione di Roesler 3, 29-30 (che ritiene opportuno integrare *me*); Havet 1882, 55; Bolisani 82-83 e 92; Della Corte 176 (che, come Deschamps 2, 34, non accoglie nel testo l'intervento di Roesler, ma inserisce comunque il pronome di prima persona nella traduzione); Cèbe 4, 659-661 e Wiseman 1985, 272 (che integra parimenti il pronome di prima persona nella sua traduzione).

⁸¹ Krenkel 1, 262-263 pensa ad un paziente rivoltosi ai galli per essere curato da una malattia, ma a supporto della sua ricostruzione cita dei frammenti delle *Eumenides* (fr. 128, 142, 152 e 153 B.) che certo si riferiscono a contesti di cura, ma che attribuirei all'"episodio di Serapis" (vedi oltre pp. 149-176) piuttosto che all'"episodio di Cibele". Ancor meno convincente mi sembrerebbe la proposta avanzata *dubitanter* da Weinreich 49 che pensa ad uno "Spötter". Romano 1976, 499 è invece incerto se si trattasse di uno degli spettatori del rituale in corso o di un gallo.

⁸² Cfr. Caillemar, in *DA*, s. v. *Asyilia*, 1/1, 347.

palesemente empia, tanto più in quanto sacerdoti, strappando con la forza da un altare un personaggio che vi si era rifugiato, forse in cerca di protezione⁸³. Il paragone con la scena delle *Eumenidi* eschilee⁸⁴ che ritrae Oreste seduto presso l'altare di Atena (v. 409 βρέτας τε τοῦμὸν τῶδ' ἐφημένω· ξένω) potrebbe costituire un indizio a favore dell'identificazione del personaggio oggetto della furia dei sacerdoti di Cibele con il protagonista-narratore, novello Oreste delle *Eumenides* varroniane.

Questo frammento, che è stato variamente interpretato, non è però mai stato messo in relazione, a quanto mi risulta, con la volontaria auto-evirazione compiuta dai neo-sacerdoti di Cibele il 24 marzo e legata al ciclo dei riti in onore di Attis attestati ufficialmente nella Roma di età imperiale, ma che, come abbiamo detto, a livello privato molto probabilmente erano già celebrati sul Palatino fin dal II sec. a. C. Ora, da alcune testimonianze letterarie, mi sembrerebbe emergere come i galli eseguissero i sacrifici di sangue (e forse anche il sacrificio della propria virilità) sugli altari sacrificali: vedi Plut. *Nic.* 13. 4 ἄνθρωπος γὰρ τις ἐξαίφνης ἀναπηδήσας ἐπ' αὐτὸν (sc. ὁ βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν), εἶτα περιβὰς ἀπέκοψεν αὐτοῦ λίθω τὸ αἰδοῖον⁸⁵; Lact. *inst. epit.* 18. 4 (parla dei galli) *non alieno sanguine, sed suo litant, cum amputatis genitalibus a viris migrant nec ad feminas transeunt aut sectis umeris detestabiles aras proprio cruore respergunt*⁸⁶. In particolare, dal passo di Plutarco sembrerebbe proprio che i galli compissero il

⁸³ Cfr. Cèbe 4, 660 e Krenkel 1, 262-263.

⁸⁴ Richiamato da Vahlen 170-171 e Cèbe 4, 659.

⁸⁵ Nel testo di Plutarco il riferimento è in realtà piuttosto generico e non viene specificato se questo atto cruento debba essere riferito a un gallo; ritengo però molto probabile che si tratti di ciò, soprattutto perché l'autore specifica che il sacrificio era stato compiuto con una pietra e da numerose fonti sappiamo che il rituale dell'auto-evirazione dei galli doveva essere eseguito con pietre affilate o con cocci, dal momento che era proibito l'uso di coltelli di ferro o di bronzo, cfr. Catull. 63. 5; Ov. *fast.* 4. 237; Plin. *nat.* 35. 165; Iuv. 6. 514; Mart. 3. 81. 3.

⁸⁶ Cfr. Graillot 1912, 296 n. 3 che fa riferimento anche ad un medaglione in cui un gallo sembrerebbe mutilarsi su un altare, rimandando per questo a Robert 1885, 41 che non parla però esplicitamente di un altare, ma di un "oggetto cubico" sul quale sarebbe ritratto un personaggio nudo inginocchiato e nell'atto di evirarsi con un coltello.

cruento rito dell'auto-emasculazione stando a cavalcioni dell'altare sacrificale⁸⁷ ed ipotizzerei quindi che il fr. 151 B. ritraesse la scena grottesca e paradossale di un neo-gallo che, dopo il sacrificio della propria virilità, paralizzato dal dolore o forse in preda al delirio, sarebbe rimasto inchiodato sull'altare tanto da costringere i suoi compagni, una volta constatata l'inefficacia dei loro canti suadori, ad intervenire con la violenza per strapparlo via da esso, offrendo in tal modo una pessima immagine di se stessi⁸⁸.

A conforto della lettura che propongo può essere citata anche un'interpretazione avanzata da Cèbe⁸⁹, ma poi da lui stesso rifiutata, riguardo alla congettura *messis horna* del Lachmann al fr. 150 B.⁹⁰, considerata da Cèbe come un'allusione eufemistica agli organi virili immolati dai galli a Cibele nella cerimonia del *dies sanguinis*. Quello che quindi l'*aedilis* avrebbe depresso sulla statua della dea sarebbe stato (accogliendo la correzione di Lachmann) il "raccolto dell'anno", ma in senso metaforico, cioè i genitali sacrificati quell'anno alla divinità dai nuovi galli. A favore di quest'interpretazione si possono citare, come notava Cèbe, vari passi in cui viene fatta allusione in termini consimili al volontario sacrificio dell'auto-evirazione, forse ricalcando il linguaggio proprio degli

⁸⁷ Poteva forse ritrarre originariamente una scena di questo tipo anche un'immagine fittile di Attis proveniente dal santuario palatino di Cibele e di epoca repubblicana analizzata da Vermaseren 1977, 29 e fig. LXXV n. 140, che però riferisce, sulla scorta di Romanelli 1963, 323 fig. 84, la statuetta all'epoca antonina (cfr. anche Beard–North–Price 1998, 2, 47-48 fig. 2.7d (b)): in essa il dio è ritratto, come nota Vermaseren, "in a riding position" e anche se lo studioso pensa che Attis fosse rappresentato in groppa ad un animale andato perduto (come anche la testa e la mano sinistra del dio), mi chiedo se sia ipotizzabile che il giovinetto fosse ritratto a cavalcioni non di un animale, ma di un altare e nell'atto di compiere il sacrificio della propria virilità secondo il rituale dei suoi sacerdoti (secondo il mito infatti si sarebbe invece evirato ai piedi di un pino; cfr. Arnob. 5.7). Purtroppo anche l'oggetto presumibilmente cilindrico che la statuetta portava nella mano destra (posta sul ventre) è parimenti andato perduto (ne resta solo il foro di incastro). La statuetta è stata successivamente attribuita all'epoca repubblicana anche da Vermaseren–De Boer, in *LIMC*, s. v. *Attis*, 3/1, 36 e 3/2, 35 fig. 304 b.

⁸⁸ Strappare un (neo)sacerdote da un altare doveva infatti apparire come un atto particolarmente empio (cfr. Cic. *har. resp.* 28), soprattutto se compiuto ad opera di altri sacerdoti, come in questo caso.

⁸⁹ Cèbe 4, 625.

⁹⁰ Vedi fr. 150 B. alle pp. 20-25.

iniziati al culto cibeleico: cfr. Iul. or. 5. 168 D τέμνεται τὸ ἱερόν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου, ma anche AP. 6. 219. 5 in cui un gallo è definito ἴθρις (dalla radice di θερίζω “mietere”) o Min. Fel. 24. 12 che allude agli organi sacrificati definendoli *obscena demessa*⁹¹.

I due motivi che inducono lo studioso francese a rinunciare a quest'interpretazione sono l'impossibilità di combinare il riferimento cronologico preciso al 24 marzo, giorno dell'auto-castrazione rituale dei galli, con la sua cronologia interna della satira (che peraltro egli ambienta ad Atene) e poi la considerazione che, a quanto ci è dato di sapere, i genitali recisi venivano raccolti da alcune donne e poi deposti, una volta lavati e imbalsamati, in una *cista* nel talamo ipogeo della dea⁹². Per quanto riguarda il problema cronologico, esso non sussisterebbe nella mia ricostruzione dell'azione delle *Eumenides*⁹³ mentre, per quanto riguarda il destino delle *vires* dei galli, forse non è determinante il fatto che nella realtà questo fosse diverso da quello qui rappresentato, perché l'immagine di una deposizione dei genitali recisi sulla statua della dea poteva rispondere all'iconografia tradizionale della dedica di un'offerta ad una divinità. Anzi la rappresentazione della consacrazione di questo particolare “raccolto annuale” attraverso una sua deposizione in grembo al simulacro della *Mater Magna*⁹⁴ risultava forse particolarmente ad effetto proprio perché descritta come se si trattasse della consacrazione alla dea delle primizie del raccolto⁹⁵, così da

⁹¹ Vedi Graillot 1912, 294 n. 8 che riporta ancora altri esempi.

⁹² Questo almeno apprendiamo dalle nostre non numerose fonti sull'argomento, cfr. Graillot 1912, 297 e Sanders, in *RAC*, s. v. *Gallos*, 8, col. 1019.

⁹³ Come ho rilevato nell'analisi del fr. 143 B., ritengo che la cornice della satira sia da collocare durante le Megalesie, quindi tra il 4 e il 10 aprile (non sappiamo ovviamente di quale anno) e che durante il banchetto offerto ai *sodales* suoi ospiti il protagonista-narratore avesse raccontato la follia della sua vita prima della (probabilmente recente) conversione al cinismo. Tra gli esempi delle diverse forme di pazzia da lui sperimentate questi avrebbe citato anche l'invasamento dei galli, culminante in un atto di auto-lesionismo, di cui poteva esser stato spettatore pochi giorni prima, il 24 marzo, il *dies sanguinis* (ho trattato del problema della cronologia interna delle *Eumenides* in Rolle 2009, 561).

⁹⁴ Tradizionalmente raffigurata assisa in trono.

⁹⁵ Per rappresentazioni di Cibele con frutti deposti in grembo cfr. Graillot 1912, 450; mentre per immagini della dea con animali in grembo cfr. Vermaseren 1977, figg. CLXIX n. 304 e CLVIII

sottolineare, attraverso il contrasto tra il carattere tradizionale dell'azione e l'eccezionalità dell'offerta, l'assurda barbarie del rito.

L'interpretazione che propongo per il fr. 151 B., e quindi la conseguente rilettura dell'intero "episodio di Cibele" come la descrizione del rituale di volontaria auto-evirazione dei galli, potrebbe forse risolvere anche l'aporia che ho rilevato al fr. 132 B., e cioè lo scarto dalla prima alla terza persona plurale (tra *tonimus* v. 2 e *iactant* v. 3) nell'inno intonato dai galli: si potrebbe infatti pensare che ad innalzare il canto in onore di Attis fosse l'insieme dei sacerdoti di Cibele, impegnato al contempo a far risuonare i timpani, e che prima avrebbe fatto appunto riferimento a se stesso (*tonimus ... nos*) e poi si sarebbe riferito invece al gruppo dei neo-galli, definiti *nunc semiviri ... galli*, "i galli ora (divenuti) mezzuomini", rappresentati nell'atto della *iactatio comae*, che anche nei *Fasti* di Ovidio appare associata proprio al rituale dell'auto-emasculazione dei galli: *fast.* 4. 243-244 *mollesque ministri / caedunt iactatis vilia membra comis*. Anche il suono dei flauti, cui i galli appaiono far riferimento in un altro punto del loro canto (fr. 131 B.), è connesso al delirio dei *semiviri* di Cibele in *Sen. epist.* 108. 7 *nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes*.

*

Un altro frammento senza dubbio ascrivibile all'"episodio di Cibele" è il 119 B.⁹⁶, in senari giambici⁹⁷,

nam quae venustas hic adest gallantibus!
Quae casta vestis aetasque adolescentium!
Quae teneris species!⁹⁸

n. 270.

⁹⁶ Non. p. 119. 5: 'Gallare' ut est bacchare. Varro *Eumenidibus ... eodem: nam – gallantibus* | Non. p. 267: 'Castum' religiosum ... Varro ... *idem in Eumenidibus: nam – vestis* | Non. p. 386: 'Species' pulcritudo (sic). Varro *Eumenidibus: quae casta – species*.

⁹⁷ Tutti gli studiosi concordano con questa scansione metrica proposta da Iunius.

⁹⁸ Al secondo verso parte delle edizioni (Buecheler, Bolisani, Della Corte, Deschamps e Cèbe)

In esso abbiamo una serie di elogi rivolti a dei personaggi indicati come *gallantes*: evidentemente dei galli in preda al furore mistico (cfr. fr. 150 B.). Di questi viene elogiata la *venustas* (cioè la grazia, la leggiadria), la veste (definita *casta*), la giovane età e la bellezza (così Nonio⁹⁹ suggerisce di interpretare *species*).

La maggior parte degli studiosi riferisce queste parole ad un ammiratore dei galli, spettatore sinceramente entusiasta di ogni dettaglio del cerimoniale in atto nel tempio della dea frigia¹⁰⁰, anche se viene ovviamente sottolineata comunque l'implicita ironia di un elogio dei galli tanto sperticato da risultare paradossale: i sacerdoti di Cibele godevano infatti di pessima fama a Roma, poiché per la loro condizione di eunuchi e per i loro costumi effeminati erano considerati emblemi della *débauche* orientale e di tutti i vizi opposti alle virtù del *mos maiorum*¹⁰¹.

Riterrei però più opportuno attribuire queste parole al protagonista-narratore che, trovatosi coinvolto nel delirio del rituale cruento e sfrenato del *dies sanguinis*, si sarebbe lanciato in una serie di elogi antifrastici dei galli con ironiche allusioni anche al loro abbigliamento muliebre¹⁰².

La graffiante ironia del passo mi sembrerebbe emergere con evidenza dalla terminologia scelta per “magnificare” i *famuli* della dea. I commenti usualmente si limitano a sottolineare l'implicito effetto comico derivante da un'esaltazione tanto smaccata di sacerdoti eunuchi in realtà di dubbia reputazione, e in modo specifico viene sottolineato solamente il carattere paradossale della definizione del loro

presenta la lettura *aetasque*, mentre le altre optano per la lezione *aetas quae* (Vahlen, Riese, Ribbeck, Havet, Lindsay, Krenkel e Astbury). A favore della grafia *aetasque* si potrebbero addurre ragioni di *concinnitas*, poiché il mantenimento dell'interrogativo *quae* tradito comporterebbe una sua posposizione rispetto al sostantivo di riferimento e quindi una *variatio* rispetto agli altri tre aggettivi interrogativi del passo. In ogni caso comunque né il mantenimento di *aetas quae* né l'adozione della grafia *aetasque* alterano il senso complessivo del passo.

⁹⁹ Non. p. 386 (cit. sopra n. 96).

¹⁰⁰ Cfr. Ribbeck 1859, 112; Roeper 3, 33; Riese 125; Buecheler 1865, 428; Bolisani 91; Romano 1976, 498; Cèbe 4, 629; Wiseman 1985, 205 e Krenkel 1, 209.

¹⁰¹ Cfr. e. g. Cic. *Flac.* 27; Mart. 3. 81; Iuv. 2. 110-126.

¹⁰² Attribuiscono questo frammento al protagonista Havet 1882, 55 e Graillot 1912, 104. Così interpreta anche Wiseman 1985, 205 che però pensa che il protagonista-narratore esprima sinceramente la sua ammirazione, cosa che mi sembra ben poco probabile.

abito quale *casta vestis*¹⁰³. Quest'espressione infatti, in astratto appropriata per designare degli abiti sacerdotali, risulta però paradossale se riferita alle *stolae* dagli scandalosi colori vivaci indossate dai galli, che agli occhi di un cittadino romano dovevano apparire come ben poco caste e pure¹⁰⁴.

Credo però che il carattere paradossale di questo elogio dei galli emerga in misura non minore anche dagli altri termini utilizzati, che attribuiscono loro qualità delle quali sono invece abitualmente rappresentati come privi. Così riterrei fortemente ironico l'uso del sostantivo *venustas*, termine che indica la grazia e la leggiadria, in particolare come doti femminili¹⁰⁵, e che viene qui riferito a degli uomini abbigliati da donne e in preda al delirio: *gallantes*.

Sarei poi tentata di leggere in modo antifrastico anche le esclamazioni relative alla giovinezza e alla bellezza dei galli del secondo e terzo verso, che sono state invece talora addotte a conferma della presunta giovane età dei galli al momento del sacrificio della loro virilità¹⁰⁶. Come dei galli in delirio viene elogiata la leggiadria e le loro vesti "oscene" sono definite *castae*, così riterrei opportuno scorgere nel riferimento alla loro giovinezza e alla loro tenera bellezza un'implicita denuncia della loro età, in realtà già avanzata, che rendeva particolarmente riprovevole agli occhi di un *civis Romanus* la loro condizione di eunuchi effeminati. A conforto di quest'ipotesi si possono citare alcuni ritratti grotteschi di vecchi galli, rappresentati come particolarmente ripugnanti proprio per la loro condizione di *senes cinaedi*: cfr. Apul. *met.* 8. 24 (che parla propriamente di un sacerdote della dea Siria, ma si tratta di una figura del tutto assimilabile ad un gallo) *cinaedum, et senem cinaedum, calvum quidem sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum, unum de triviali popularium faece, qui per plateas et oppida*

¹⁰³ Così Vahlen 178; Bolisani 91; Cèbe 4, 629 e Krenkel 1, 209 che propone un confronto con Apul. *met.* 8. 29 in cui alcuni sacerdoti eunuchi e impudichi, del tutto assimilabili a dei galli, vengono ironicamente elogiati per la loro *castimonia*.

¹⁰⁴ Cfr. Apul. *met.* 8. 27.

¹⁰⁵ Cfr. *OLD*, s. v. *venustas*, 2032 e Forcellini, s. v. *venustas*, 4, 942, che nota "de animantibus et quidem in primis dicitur de mulieribus ut de viris dignitas".

¹⁰⁶ Così Graillot 1912, 293 n. 5 e Cèbe 4, 626 e 630.

cymbalis et crotalis personantes (...) mendicare compellunt, ma anche Iuv. 2. 111-114 e ibid. 6. 510-521¹⁰⁷.

Interpreterei *teneris* al terzo verso come una forma sostantivata di dativo plurale regolare, piuttosto che come un nominativo singolare femminile “eccezionale” della seconda classe concordato con *aetas*¹⁰⁸. Poiché poi insieme al significato-base di “delicato, tenero”, l’aggettivo *tener* può avere anche quello di “molle, lascivo”, e in quest’accezione è usato proprio in riferimento ad uno *spado* in Iuv. 1. 22 *cum tener uxorem ducat spado*, è forse possibile cogliere nell’espressione *quae teneris species*, oltre ad un’esaltazione (ironica) della bellezza dei “giovani” eunuchi, anche un’implicita e beffarda denuncia del loro aspetto molle ed effeminato.

A favore di un’attribuzione di queste parole al protagonista-narratore, noterai anche che, data la rarità del participio *gallantes* (da considerare probabilmente un conio varroniano), sembra verisimile che fosse lo stesso personaggio ad usarlo tanto qui quanto al fr. 150 B. Il protagonista-narratore quindi, dopo aver raccontato di essere penetrato nel tempio di Cibele, e dopo aver rapidamente descritto la scena che gli si era parata dinanzi al suo ingresso (fr. 149 e 150 B.), sarebbe poi passato ad illustrare più in dettaglio ai suoi interlocutori, in tono beffardamente elogiativo, lo spettacolo assurdo dei galli in delirio, nelle loro scandalose vesti femminili, imbellettati e lascivi come *pueri delicati*, ma in realtà osceni *senes cinaedi* (questa lettura rispetterebbe la sequenza 150 B. ante 119 B. indicata dalla “lex Lindsay”¹⁰⁹).

¹⁰⁷ Ho analizzato questi due passi più oltre, alle pp. 104-106.

¹⁰⁸ Come nota Dahlmann 1979, 745 sembra infatti qui facilmente sottintendibile il verbo *adsum* presente al primo verso. *Contra* Roeper 3, 33; Weinreich 48; Della Corte 176; Woytek 1970, 40; Cèbe 4, 630-631; Wiseman 1985, 271 e Krenkel 1, 209, che interpretano *teneris* come un nominativo singolare femminile. Ribbeck 1859, 111 sceglie invece di normalizzare la forma in *tenera*, intervento che mi sembrerebbe però banalizzante.

¹⁰⁹ Un’efficace sintesi della “lex Lindsay” in relazione ai frammenti menippeï è presente in Astbury XVII-XXI.

*

Un altro frammento da riferire al contesto dell’“episodio di Cibele” per la presenza del genitivo *gallum*, ma inaccettabile nella forma in cui è tradito e variamente sanato ed interpretato, è il 140 B.¹¹⁰, in relazione al quale risulta impossibile determinare con sicurezza se fosse in prosa o in versi¹¹¹:

pruditatem an pudorem gallum coepit mihi † videri †¹¹².

Il testo dei codici risulta corrotto, nella parte finale del frammento, per la presenza di un verbo intransitivo (*videri*) da cui non possono dipendere i due accusativi iniziali *pruditatem* e *pudorem*¹¹³. Vari sono stati gli interventi avanzati per sanare il passo. Vahlen¹¹⁴ ha proposto di correggere *mihi videri* in *inibi viderim*, facendo dipendere il congiuntivo *viderim* da *coepit*, interpretato come corrispondente ad espressioni quali *coepit quaerere*, *sciscitare*, ma non mi sembra che possano essere adottati paralleli che confortino quest’uso del verbo¹¹⁵. Oehler¹¹⁶ ha invece interpretato *coepit mihi* come un inciso, ricostruendo poi come

¹¹⁰ Non. p. 487: ‘*Gallum*’ pro *gallorum*. Varro *Eumenidibus*.

¹¹¹ Buecheler 274 in apparato; Vahlen 178; Ribbeck 1859, 111 e Krenkel 1, 244-245 hanno tentato di ricostruire un settenario trocaico e Roepert 3, 32 un ottonario trocaico. Per gli altri studiosi si tratta di un passo in prosa.

¹¹² *Videri*, mantenuto da Buechler nel testo, Della Corte e Deschamps, è stato posto tra *crucis* da Astbury, mentre Havet ritiene corrotto in modo insanabile tutto il resto del passo. Per le principali proposte di correzione che son state avanzate in relazione alla parte finale del frammento, vedi di seguito l’analisi del passo e le note

¹¹³ Non mi sembra convincente la difesa della *lectio tradita* fatta da Deschamps 1, 350-351 che propone due possibili letture degli accusativi *pruditatem* e *pudorem*: o come soggetti di un’infinitiva (con ellissi del verbo?) in dipendenza dall’impersonale *videri* o come *accusativi pendentes* che indicherebbero a inizio di frase “l’objet sur lequel porte l’intérêt”. Della Corte 179, mantenendo la *lectio tradita*, traduce il passo in modo piuttosto libero: “se fosse rozzezza o pudore quello dei sacerdoti di Cibele, cominciò a farmisi chiaro”.

¹¹⁴ Vahlen 178 seguito da Ribbeck 1859, 111.

¹¹⁵ Cfr. *ThLL*, s. v. *coepi*, 3/2, 1422-1423 e *OLD*, s. v. *coepi*, 342 che indicano come *coepi* usato in modo assoluto equivalga a *coepi dicere* e possa quindi introdurre discorsi diretti come nel passo ovidiano (*Ov. fast.* 4. 215 e 217) citato da Vahlen a conforto della propria ipotesi, ma non interrogative indirette, come quella da lui congetturata.

¹¹⁶ Oehler 121.

interrogativa diretta *vereris?*; Riese¹¹⁷ ha corretto la disgiuntiva *an* in *ac* e *videri* in *vide sis* e Buecheler¹¹⁸, correggendo a sua volta *an* in *ac*, ha proposto *sic vendere*. Nessuna di queste proposte di intervento mi sembrerebbe però veramente risolutiva: riterrei infatti punto debole della congettura di Oehler l'inusuale inciso *coepit mihi* che lo studioso è costretto ad ipotizzare correggendo *videri* in *vereris?*; mentre tanto l'ipotesi di ricostruzione di Riese quanto quella di Buecheler prevedono una correzione di *an* in *ac* che mi sembrerebbe in effetti banalizzante.

Riferirei questo passo relativo alla *pruditas* (?) e al pudore dei galli allo stesso parlante del fr. 119 B.: questi frammenti infatti mi sembrerebbero tematicamente affini, in quanto entrambi fanno riferimento, con evidente finalità ironica, alla virtù e alla pudicizia dei galli. Attribuirei quindi anche queste parole al narratore-protagonista della satira, poiché, nonostante i problemi testuali del passo, l'ironia sarcastica ad esso sottesa mi sembrerebbe emergere palesemente dal nesso *pudorem gallum* che risulta quasi ossimorico per la notoria fama di impudicizia connessa nel mondo romano ai sacerdoti di Cibele.

Da un punto di vista lessicale *pruditatem* rappresenta un *hapax* (probabilmente interpretabile come un neologismo varroniano¹¹⁹). L'opportunità di mantenere la lezione tradita è stata molto discussa. Tra le varie correzioni proposte, *probitatem* di Riese¹²⁰, a differenza di *ruditatem* congetturato da Oehler¹²¹ e *propudium* congetturato da Ribbeck¹²², avrebbe il merito di mantenere la polemica contro i galli sul piano dell'ironia antifrastica. A favore della *lectio tradita* si

¹¹⁷ Riese 133, seguito da Cèbe 4, 535 e da Wiseman 1985, 272.

¹¹⁸ Buecheler 274 in apparato. Questa congettura, che ricostruisce un settenario trocaico, è stata adottata anche da Bolisani 80-81; Romano 1976, 497 e Krenkel 1, 244.

¹¹⁹ Questa forma è mantenuta da Buecheler 270 (nel testo), Della Corte 179 (che però poi traduce come se leggesse *ruditatem*), Deschamps 2, 144; Cèbe 4, 535; Romano 1976, 497 e Wiseman 1985, 272.

¹²⁰ Riese 125, seguito da Buecheler 270 (in apparato); Bolisani 80-81; Mosca 1937, 57; Krenkel 1, 244 e Astbury 140.

¹²¹ Oehler 121, seguito da Vahlen 178; Roeper 3, 31 e Lindsay 1903, 783.

¹²² Ribbeck 1859 111.

può notare che se *pruditas* fosse accettabile quale sinonimo del sostantivo *prudentia*, cui sembrerebbe legato etimologicamente¹²³, potrebbe essere collegato al tema dell'*insania*, motivo centrale dell'intera satira¹²⁴.

*

Insieme alla descrizione piena di ironia dell'aspetto dei galli, il racconto dell'avventura vissuta nel tempio della *Mater Magna* doveva comprendere anche il ritratto, non meno sarcastico, di un archigallo¹²⁵. Al fr. 121 B.¹²⁶, in senari giambici¹²⁷, viene infatti presentato un personaggio con una veste purpurea e una corona d'oro, due emblemi caratteristici appunto della ricca divisa degli archigalli¹²⁸:

aurorat ostrinum hic indutus supparum,
coronam ex auro et gemmis fulgentem gerit,
luce locum afficiens¹²⁹.

¹²³ Come ritengono Romano 1976, 497 n. 9 e Cèbe 4, 651-652, che conservano la *lectio tradita*.

¹²⁴ Vedi in particolare Vahlen 170-171; Riese 125; Buecheler 1865, 427 e Havet 1882, 52.

¹²⁵ Diversa è l'interpretazione di Ribbeck 1859, 107-108 che vede nel passo che ci accingiamo a esaminare una critica nei confronti dell'eccessivo lusso femminile: ma leggendo in tal modo il passo egli è costretto ad intervenire sul testo mutando il dimostrativo *hic* dal maschile al femminile (*haec*) e correggendo *indutus* in *induta*.

¹²⁶ Non. 549. 11: '*Ostrinam*' ab ostri colore, qui est subrubeus. ... Varro Eumenidibus: aurorat – supparum | Non. p. 540: '*Supparum*' est linteum femorale usque ad talos pendens, dictum quod subtus appareat. ... Varro Eumenidibus: hic – gerit | Non. p. 520: '*Affici*' malis tantum consuetudo praesumpsit, cum sit positum et bonis. ... Varro Eumenidibus: coronam – afficiens.

¹²⁷ Tutti gli editori concordano su questa scansione del passo stabilita da Victorius.

¹²⁸ Che la corona d'oro fosse un distintivo degli archigalli si può ricavare da un rilievo probabilmente funerario trovato nel territorio di Lanuvio: cfr. Graillet 1912, 236-238; Lafaye in *DA*, s. v. *Gallus*, 2/2, 1457-1458 e Sanders, in *RAC*, s. v. *Gallos*, 8, col. 1022. Per quanto riguarda la sopravveste purpurea, si può citare come confronto *Ov. fast.* 4. 339 *illic purpurea canus cum veste sacerdos*, in cui viene descritta una figura di particolare rilievo all'interno del clero cibeleo, paragonabile ad un archigallo, caratterizzata appunto da una veste purpurea: cfr. Frazer 1929, 246.

¹²⁹ La lezione *aurorat ostrinum* (accolta dalla maggior parte degli studiosi) è desunta da Iunius che a sua volta la riferisce ad un codice di Jacobus Susius dove si dovrà ritenere presumibilmente frutto di congettura, poiché i codici presentano la sequenza corrotta *auroratonstrinum*; altre correzioni proposte sono state *aurorae ostrinum* di Scaligero (ripresa da Bolisani); *aurorae at ostrinum* di Oehler e *aurora ut ostrinum* di Heinsius (accolta da Ribbeck).

Abbiamo qui la descrizione dell'originale abbigliamento di un uomo (*hic*) vestito con un *supparus*, cioè con una tunica in lino¹³⁰, purpureo che lo fa “risplendere come l’aurora”; questi porta inoltre una corona aurea incastonata di gemme “illuminando il luogo”.

Il verbo *aurorare* che si può individuare nella sequenza corrotta *auroratonstrinam* rappresenterebbe un *hapax*¹³¹ e mantenendolo, come ritengo sia opportuno, lo si potrebbe interpretare come un conio varroniano qui di chiaro valore ironico. L’immagine poetica della luce purpurea dell’aurora¹³² evocata al primo verso si riferisce infatti sarcasticamente ad una sopravveste femminile color porpora “scandalosamente” indossata da un uomo. L’idea iniziale della luminosità che emana dalla figura dell’archigallo viene per così dire ripresa e rilanciata, in un’ironica *climax*, dal successivo riferimento alla corona d’oro *fulgens gemmis* da questi indossata ed ha poi piena espressione nella parte finale del frammento dove il sommo sacerdote viene enfaticamente descritto come risplendente di luce propria.

In questo passo noterei la stessa mordace ironia nei confronti dei sacerdoti di Cibele che ho sottolineato nell’analisi dei fr. 119 e 140 B. ed attribuirei quindi al protagonista-narratore anche questa “enfatica” descrizione¹³³, che al pari delle precedenti avrebbero un chiaro valore antifrastico.

*

¹³⁰ Cfr. Varro *ling.* 5. 131 *indutui (...)* alterum quod supra, a quo supparus, nisi id quod item dicunt Osce e Paul. Fest. p. 311 *vestimentum puellare lineum, quod est subucula, id est camisia, dicitur.*

¹³¹ Cfr. *ThLL*, s. v. *auroro*, 2, 1524 che indica come questo verbo ricorra solo in questo frammento varroniano e in alcune glosse (*Gloss.* 4. 312. 35 / 5. 270. 3).

¹³² Cfr. *Ov. met.* 2. 112-114 *patefecit (...)* / *purpureas Aurora fores et plena rosarum / atria.*

¹³³ Attribuiscono queste parole al protagonista-narratore Havet 1882, 55; Romano 1976, 499; Cèbe 4, 634-638 e Wiseman 1985, 205 e 271-272. Al contrario Riese 125 e Krenkel 1, 213 identificano il parlante con lo stesso spettatore entusiasta cui attribuiscono il fr. 119 B.

Anche se non presenta un'esplicita menzione della dea frigia o dei suoi sacerdoti eunuchi, sembra opportuno riferire all'"episodio di Cibele"¹³⁴ anche il fr. 120 B.¹³⁵, anch'esso in senari giambici¹³⁶:

partim venusta muliebri ornati stola¹³⁷.

In questo frammento viene infatti descritto ancora una volta un abbigliamento particolare, in questo caso però non in relazione ad un singolo individuo, ma ad una pluralità di personaggi, un gruppo di uomini (come indica il participio *ornati*), parte dei quali (*partim*) risultano adorni di una *venusta muliebris stola*. Il termine *stola* indica una veste lunga fino ai piedi caratteristica di due classi di individui nel mondo romano: le donne ed i sacerdoti dei culti orientali¹³⁸ che quindi, agli occhi di un cittadino romano, vestivano come delle donne.

Proprio il riferimento ad un gruppo di uomini "vestiti da donne" induce ad ascrivere il passo all'"episodio di Cibele", poiché i galli, come ho precedentemente notato, erano soliti abbigliarsi con "scandalose" vesti femminili dai colori vivaci, definite sarcasticamente dal protagonista *castae vestes* al fr. 119 B. Qui l'ironia scaturirebbe, oltre che dal contrasto tra il soggetto maschile e la femminilità della veste, anche dal fatto che le "oscene" *stolae* dei galli sono definite *venustae*, "leggiadre, aggraziate", con un richiamo forse alla *venustas* elogiata nei galli in delirio al fr. 119 B.

Sarei in effetti tentata di attribuire questo frammento allo stesso parlante dei fr. 119, 140 e 121 B., e cioè al narratore-protagonista, perché ritengo che vi sia la

¹³⁴ Così interpreta la maggior parte degli studiosi. Solo Ribbeck 1859, 107 propone un'esegesi diversa, collocando questo passo all'interno di una discussione sulle diverse forme di pazzia e ritenendo che venga qui stigmatizzata la moda, sempre più pericolosamente diffusa tra i *virii Romani*, di vestire in modo effeminato.

¹³⁵ Non. p. 537: '*Stolam*' veteres non honestam vestem solum, sed etiam omnem quae corpus teget. ... Varro ... idem Eumenidibus.

¹³⁶ L'individuazione di questa struttura metrica, accolta da tutti gli studiosi, è di Vahlen 189.

¹³⁷ Propriamente la lezione dei codici è *ornat*; la correzione *ornati*, accolta da tutti gli studiosi, si deve a Ribbeck.

¹³⁸ Cfr. Leroux, in *DA*, s. v. *Stola*, 4/2, 1521-1522.

stessa mordace ironia e lo stesso gusto per il paradosso che, come abbiamo visto, emerge dall'analisi di questi frammenti¹³⁹. Credo non sia stato ancora notato come, oltre al motivo dell'“elogio antifrastico”, un altro elemento che potrebbe confermare l'opportunità di stabilire un legame privilegiato tra i fr. 119, 120 e 121 B., all'interno del gruppo dei frammenti relativi all'“episodio di Cibele”, sia l'identità della loro struttura metrica: si tratta infatti ogni volta di senari giambici e l'utilizzo di questo “metro da commedia” potrebbe essere considerato a sua volta una spia del tono ironico del parlante e del carattere paradossale delle sue manifestazioni di ammirazione nei confronti dei galli. Tanto quindi la scelta dei termini quanto il metro utilizzato indurrebbero a mio avviso a leggere questi tre passi in chiave apertamente antifrastica e parodistica, e non solo implicitamente ironica come ritengono invece gli studiosi che li attribuiscono ad uno spettatore realmente entusiasta del rituale in atto.

Se poi, come ho ipotizzato, nell'“episodio di Cibele” era effettivamente descritto il rituale del *dies sanguinis*, si potrebbe cogliere in questo frammento un riferimento al diverso abbigliamento che il protagonista poteva aver inizialmente notato nei galli: una parte di questi potevano infatti indossare le loro divise tradizionali, delle *stolae* femminili dai colori vivaci definite ironicamente *venustae*, mentre altri, cioè coloro che si apprestavano a divenire *semiviri*, potevano ancora portare abiti maschili, o essersi già denudati in preda al delirio mistico che li avrebbe spinti di lì a poco all'irreparabile gesto¹⁴⁰.

*

¹³⁹ Attribuiscono questo passo all'eroe della satira Havet 1882, 55; Bolisani 88 e 92 e Romano 1976, 499; mentre Riese 125 lo riferisce ad uno spettatore sinceramente entusiasta della scena. Oehler 123; Vahlen 189; Della Corte 176; Cèbe 4, 631-632 e Krenkel 1, 211-212 non si esprimono al riguardo.

¹⁴⁰ Questa supposizione è però del tutto congetturale e chiaramente influenzata dalla lettura che ho proposto per l'intera scena; qui infatti l'eroe potrebbe anche aver voluto far riferimento invece alla differenza di abbigliamento tra galli ed (eventuali) fedeli, spettatori della cruenta cerimonia in atto: l'estrema brevità del frammento non offre di fatto alcuna indicazione al riguardo.

Un frammento di difficile contestualizzazione per le sue ridottissime dimensioni, ma che la maggior parte degli studiosi riferisce all’“episodio di Cibele”¹⁴¹, è il 130 B.¹⁴², forse parte finale di un pentametro dattilico¹⁴³:

ut Naides undicolae.

In questo breve passo viene stabilito un paragone (*ut*) con le Naiadi, definite “abitatrici delle onde” (le Naiadi erano infatti, com’è ben noto, ninfe legate all’elemento liquido¹⁴⁴); l’epiteto composto *undicola*, estremamente raro e probabilmente da considerare un conio varroniano¹⁴⁵, impreziosisce il paragone, richiamando l’uso di epiteti composti proprio dello stile epico.

Un’identificazione del “primo termine di paragone” è ovviamente difficile, ma poiché negli altri frammenti superstiti delle *Eumenides* non si fa mai palese riferimento a donne o a fanciulle¹⁴⁶, mentre ai frammenti 119, 120 e 121 B. viene descritto l’abbigliamento femminile dei ministri eunuchi della Grande Madre, sembra verisimile ipotizzare che questo paragone con le Naiadi riguardasse proprio i galli. Attribuirei quindi anche questo passo al narratore-protagonista e alla sua antifrastica esaltazione dei sacerdoti di Cibele, con la loro “leggiadria” e le loro “sante” vesti femminee.

¹⁴¹ Così ritengono Riese 125; Bolisani 91; Weinreich 48; Romano 1976, 498-499 e Cèbe 4, 632-633. Ribbeck 1859, 107 pone invece questo passo in relazione ai fr. 120 e 139 B. interpretandolo come parte di un discorso di condanna di una delle follie della società moderna: la sempre maggiore effeminatezza dei costumi dei *viri Romani*. Krenkel 1, 229 rinuncia esplicitamente a qualsiasi tentativo di inquadramento del frammento.

¹⁴² Non. p. 250: ‘*Colere*’ *inhabitare*. ... *Varro* ... *idem Eumenidibus*.

¹⁴³ Questa struttura metrica è stata individuata da Roeper 3, 34, mentre Havet 1883, 182 non concorda sull’opportunità di attribuire *ut* al primo emistichio del verso, ma propone di eliminarlo, interpretando così il passo come la parte iniziale, e non finale, di un pentametro.

¹⁴⁴ Cfr. Grimal 1951, 307.

¹⁴⁵ Ricorre infatti solo in questo frammento varroniano e in un passo di Avieno (*Arat.* 808), cfr. Forcellini, s. v. *undicola*, 4/2, 862 e *OLD*, s. v. *undicola*, 2092.

¹⁴⁶ Roeper 3, 34 propone di riferire questo frammento a delle donne che fanno il bagno, per le quali un tale confronto sarebbe evidentemente calzante, ma gli altri frammenti superstiti di questa satira non offrono alcun conforto ad un’ipotesi di questo tipo.

Il paragone dei galli con le Naiadi potrebbe avere una duplice valenza ironica: non solo come ulteriore sottolineatura della loro “aggraziata” femminilità, ma anche come implicita e graffiante denuncia della loro *insania*¹⁴⁷. Si riteneva infatti che chiunque scorgesse queste ninfe, corrispondenti alle *Limphae* del mondo romano, fosse destinato alla follia¹⁴⁸. Questo confronto poteva forse quindi suggerire l’idea che lo spettacolo frenetico dei galli in delirio col frastuono dei loro canti e delle loro musiche assordanti avrebbe avuto come inevitabile conseguenza di rendere folle, al pari dei *gallantes* che lo animavano, chiunque vi avesse assistito.

La preziosità del paragone instaurato, con il probabile neologismo *undicola* che sembrerebbe conferire una patina di stile alto al passo, doveva rendere ancora più esplicita l’ironia delle parole dell’eroe che, nella sua descrizione dei galli, appare coniare vari neologismi per accrescere l’effetto antifrastico dei propri elogi: oltre all’epiteto composto di questo passo si hanno infatti, come abbiamo visto, il participio *gallantes* ai fr. 150 e 119 B., il verbo *aurorare* al fr. 121 B. e (forse) il sostantivo *pruditas* al fr. 140 B.

*

Un altro frammento nel quale ricorre il termine *stola* (cfr. fr. 120 B.) e che perciò ritengo opportuno attribuire a sua volta all’“episodio di Cibele”¹⁴⁹, è il 155 B.¹⁵⁰, in prosa¹⁵¹:

¹⁴⁷ Krenkel 1, 229 nota: “in dem Vergleich könnte auf die doppelte Wirkung – Heilung und Raserei – angespielt worden sein”.

¹⁴⁸ Cfr. Grimal 1951, 308.

¹⁴⁹ Questa contestualizzazione del passo è condivisa da Havet 1882, 56; Weinreich 49; Romano 1976, 498-499; Cèbe 4, 619-623; Wiseman 1985, 205 e 271 e Krenkel 1, 268.

¹⁵⁰ Non. p. 253: ‘*Capere*’ est tollere, tenere ... *Varro Eumenidibus*.

¹⁵¹ Gli unici studiosi che sono intervenuti su questo passo per adattarlo ad una struttura in versi sono stati Ribbeck 1859, 110 e Roeper 2, 4: il primo in apparato ha proposto di aggiungere *muliebrem* tra *stolam* e *calceosque* e *me* dopo *propter* ottenendo dei senari giambici; il secondo invece ha avanzato le proposte *stolulam* o *stolam atque pallam* ottenendo un settenario trocaico.

stolam calceosque muliebris propter positos capio¹⁵².

In questo passo una *persona loquens* afferma di prendere una *stola* e delle calzature femminili poste vicino. Poiché queste parole non sembrano presupporre una scena di dialogo, ma appaiono piuttosto come il racconto di una vicenda di cui il parlante stesso sembrerebbe essere il protagonista, tenderei ad attribuirle all'eroe-narratore della satira e quindi verisimilmente al satirico stesso.

Questo travestimento dell'eroe è stato per lo più riferito o all'"episodio di Cibele" o ad un'altra sfortunata avventura "religiosa" vissuta dal protagonista-narratore all'interno di un tempio di Serapis¹⁵³. In quest'ultimo caso l'indossare abiti femminili è stato interpretato come condizione necessaria per penetrare all'interno del santuario del dio egizio¹⁵⁴, ma in effetti non mi sembra vi siano riscontri di un'esclusione degli uomini dai templi degli dei egizi né vengono citati paralleli a conforto di quest'ipotesi e riterrei quindi più convincente un inquadramento del passo nell'"episodio di Cibele" proprio perché le stole femminili, come ho notato, erano tipiche della divisa dei sacerdoti della Grande Madre (cfr. fr. 120 B.).

Poiché ritengo che qui, come al fr. 120 B., il riferimento a delle *muliebres stolae* designi specificatamente il particolare abito effeminato dei galli (e non una veste muliebre in generale), mi sembrerebbe poco probabile che il protagonista si fosse potuto procurare questo abito prima di entrare nel tempio. Diversamente, Cèbe¹⁵⁵ pensa che l'eroe-narratore non afferri qui gli indumenti di un sacerdote di

¹⁵² *Positos* è una correzione di Stephanus, accolta da tutti gli studiosi, rispetto a *positas* tradito.

¹⁵³ Così interpretano Riese 125 e Bolisani 92; per un'analisi dei frammenti relativi all'"episodio di Serapis" delle *Eumenides* vedi oltre pp. 149-176. Vi sono poi state anche proposte del tutto diverse: Ribbeck 1859, 110 ha collocato il frammento tra la scena del banchetto (che costituirebbe la cornice narrativa della satira, vedi *supra* pp. 16-19) e una passeggiata dei convitati in città, ammettendo però di non riuscire a spiegare l'utilità di un tale travestimento; mentre Della Corte 180 ha interpretato questo passo, insieme ai frr. 153 e 154 B., come possibili allusioni "a una prova di pazzia e di sanità" (ma senza fornire delucidazioni al riguardo).

¹⁵⁴ In particolare da Bolisani 92, che pensa che il protagonista trafughi gli abiti femminili dal tempio di Cibele con l'intenzione di trasferirsi in quello di Serapis.

¹⁵⁵ Cèbe 4, 621. Anche Wiseman 1985, 205 e 271 ritiene che il travestimento in abiti muliebri serva al protagonista per entrare nel tempio della Grande Madre.

Cibele, ma dei “veri” abiti femminili, poiché ritiene che i galli non indossassero dei *calcei*, ma dei semplici sandali gallici (le *gallicae*)¹⁵⁶, adatti ai loro lunghi trasferimenti a piedi¹⁵⁷. In un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio (8. 27) si ha però la descrizione dell’abbigliamento di alcuni preti eunuchi e mendicanti del tutto assimilabili a dei galli che calzano, viene detto, proprio dei *lutei calcei*; una volta accertato quindi che col termine *calceus* si può far riferimento anche ai calzari dei galli (che sono “femminili” come tutto ciò che li riguarda), mi sembrerebbe poco probabile e poco economico ipotizzare, come fa Cèbe, che l’eroe si fosse procurato, evidentemente altrove, delle vesti femminili per poter penetrare nel tempio della dea frigia; tanto più che in base al fr. 149 B. l’ingresso del protagonista nel tempio di Cibele appare fortuito, privo di premeditazione e determinato solamente dalla curiosità in lui suscitata dal suono dei cembali proveniente dall’*aedes Matris deum*.

Ipotizzando che l’eroe avesse indossato proprio gli indumenti di un gallo, ed escludendo quindi un travestimento preventivo al suo ingresso nel tempio, è inevitabilmente difficile stabilire se la “metamorfosi in gallo” fosse stata determinata dalla volontà di assistere indisturbato alla cerimonia in corso o piuttosto di fuggire inosservato da essa¹⁵⁸. Come argomentazione a sostegno della prima ipotesi si potrebbe notare che ai cittadini romani era interdetto di prender parte ai rituali celebrati *more Prhygio* nel tempio della dea sul Palatino: Dion. Hal. 2. 19. 5 Ῥωμαίων τῶν ἀθιγενῶν οὔτε μητραγυρῶν τις οὔτε καταλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδικώς στολήν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν

¹⁵⁶ Secondo Cèbe 4, 621 il parlante non avrebbe corso il rischio di essere riconosciuto come non-gallo, perché la *stola*, lunga fino a terra, avrebbe celato i suoi *calcei muliebres*, ma non mi spiegherei allora perché mai questi avrebbe indossato delle calzature femminili per tenerle nascoste sotto la veste.

¹⁵⁷ I sacerdoti di Cibele non avevano infatti generalmente sede fissa in un tempio, ma si spostavano dall’uno all’altro vivendo di elemosina (cfr. Apul. *met.* 8. 24-28). Cfr. Graillet 1912, 298.

¹⁵⁸ Pensano ad un travestimento finalizzato ad una fuga dal tempio Havet 1882, 56; Weinreich 49; Romano 1976, 498-499 e Krenkel 1, 268 che sembra però ipotizzare che la tecnica del travestimento potesse essere servita anche per entrare all’interno del tempio.

τοῖς Φρυγίοις ὀργιασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς¹⁵⁹. Il protagonista avrebbe quindi raccontato che, desideroso di assistere ad una cerimonia di questo tipo, aveva sentito il bisogno di rendersi irriconoscibile, mimetizzandosi tra gli effeminati *famuli* della Grande Madre; questo travestimento avrebbe potuto poi anche facilitarne la fuga.

Si avrebbe comunque un ridimensionamento autoironico del protagonista, che racconterebbe di essersi abbassato ad un travestimento indegno, e interdetto per legge ai *cives Romani* (come apprendiamo da Dionigi di Alicarnasso), per un'insana *curiositas* nei confronti di uno spettacolo a sua volta vietato dallo Stato ai cittadini. Non solo, ipotizzando che il travestimento del protagonista-narratore fosse avvenuto subito dopo il suo ingresso nel tempio, dobbiamo immaginare che l'eroe ironizzasse sull'“osceno” abbigliamento dei *famuli* di Cibele (fr. 119, 140, 121, 120 e 130 B.) essendo già lui stesso nelle vesti di un molle eunuco.

Supponendo poi che la cerimonia descritta nell'“episodio di Cibele” fosse effettivamente il rituale celebrato nel *dies sanguinis*, si potrebbe ipotizzare che la veste indossata dall'eroe-narratore fosse la “divisa” da gallo destinata ad uno dei neo-sacerdoti impegnati nel rituale dell'auto-evirazione e che durante tale cerimonia si spogliavano per sempre degli abiti maschili simbolo della loro vita precedente e, dopo aver consacrato alla dea la propria virilità, indossavano la *stola* muliebri dei galli, emblema della loro ormai piena appartenenza al clero cibelico¹⁶⁰.

*

L'ultimo passo che è stato per lo più attribuito all'“episodio di Cibele”¹⁶¹ è il

¹⁵⁹ Cfr. Graillot 1912, 72 e Turcan 1989, 45.

¹⁶⁰ Per l'immagine di un gallo nudo nell'atto di auto evirarsi probabilmente su un altare vedi Robert 1885, 41.

¹⁶¹ Questa è l'opinione prevalente tra gli studiosi, ma non c'è un completo accordo su questo punto. Havet 1882, 54-56; Weinreich 47 e Romano 1976, 495-506 infatti non inseriscono questo passo nel loro commento ai frammenti relativi all'“episodio di Cibele” e Norden 1891 335 lo collega al fr. 126 B. ritenendolo parte di un battibecco tra un avaro ed un schiavo (e, per affinità di

fr. 133 B.¹⁶², un settenario giambico¹⁶³:

apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem!

In base alla “lex Lindsay” questo passo doveva seguire, nella trama originaria della satira, il fr. 132 B. che, come ho notato, sembrerebbe riportare parte di un inno intonato dai galli in onore di Attis. Qui si ha invece l’esclamazione di un parlante il quale si augura che possa essere stornata da una *domus* che designa come *nostra* una non meglio specificata *insanitas*, sperando che essa possa andare “in malora”. Interpreterei, con la maggior parte degli studiosi, l’espressione *in diirectum* dei codici come un’imprecazione (corrispondente probabilmente al più comune *in malam crucem*) nella quale l’aggettivo *diirectus* sarebbe utilizzato in forma sostantivata, anche se a conforto di quest’uso non può essere citato alcun parallelo¹⁶⁴: riterrei infatti da mantenere l’effetto di particolare acredine che deriverebbe all’espressione dalla figura dell’*amplificatio* ottenuta attraverso l’accostamento dell’interiezione *apage* e dell’imprecazione *in diirectum*.

Tutto il passo mi sembrerebbe presentare un forte legame con la commedia, tanto nel metro (si tratta di un settenario giambico) quanto nella scelta dei termini. In particolare appaiono tipiche del virulento linguaggio della commedia le due imprecazioni *apage* e *in diirectum*: la prima ricorre infatti abbondantemente tanto in Plauto che in Terenzio¹⁶⁵, mentre *diirectus* (usato però sempre come aggettivo o come avverbio e non nella forma sostantivata) ricorre solo in Plauto¹⁶⁶.

metro, lo unisce ai fr. 134-137 B.).

¹⁶² Non. p. 4. 25: ‘*Diirecti*’ *dicti crucifixi, quasi ad diem erecti. Varro Eumenidibus.* | Non. p. 122: ‘*Insanitas*’. ... *Varro Eumenidibus.*

¹⁶³ L’individuazione di questa struttura metrica, accolta da tutti gli studiosi, si deve a Vahlen 177.

¹⁶⁴ Questa è l’interpretazione usuale dell’espressione: cfr. “alla malora” (Bolisani), “zur Hölle schick” (Krenkel), “au diable” (Cèbe), cfr. Woytek 1970, 130 n. 44. Così intende anche il *ThLL*, s. v. *diirectus*, 5/1, 1021. *Contra* Roepert 3, 39 (seguito da Riese 134), che modifica la lezione dei codici in *hinc diirectam* (riferito all’accusativo *insanitatem*) che mi sembrerebbe però una normalizzazione indebita del testo.

¹⁶⁵ Cfr. e. g. Plaut. *Amph.* 310; idem *Bacch.* 73; idem *Capt.* 209 e Ter. *Eun.* 756 e 904 e vedi *ThLL*, s. v. *apage*, 2, 205.

¹⁶⁶ Cfr. e. g. Plaut. *Capt.* 636; idem *Cas.* 103; idem *Curc.* 244; idem *Poen.* 160 e vedi *ThLL*, s. v.

Considerando questo passo in relazione all'avventura vissuta dal protagonista nell'*aedes Matris deum*, esso potrebbe essere interpretato o come un'imprecazione pronunciata dal protagonista, indignato per il barbaro spettacolo offerto dagli effeminati sacerdoti della Grande Madre, o invece come un grido di sdegno levato dai galli all'indirizzo dell'eroe-narratore, cacciato forse dal loro santuario a causa della sua *insanitas*¹⁶⁷. Non solo, individuando qui uno sfogo del protagonista, si potrebbe leggere questo frammento o come un'espressione di sdegno che interromperebbe il suo racconto dell'avventura vissuta nel tempio palatino di Cibele¹⁶⁸ o invece come parte integrante del suo resoconto, in quanto imprecazione da questi rivolta contro i galli stessi (nel quadro quindi di un'*altercatio*¹⁶⁹).

A conforto dell'attribuzione di queste parole ai sacerdoti di Cibele vengono usualmente citati due passi del carme 63 di Catullo: i vv. 19-20 *sequimini / Phrygiam ad domum Cibebes* e il v. 35 *itaque, ut domum Cibebes tetigere lassulae*, nei quali si fa riferimento al santuario di Cibele come alla *domus* della dea; nel fr. 133 B. l'utilizzo del possessivo di prima persona plurale, *nostra* (*domus*), dipenderebbe dal fatto che a parlare sarebbe una pluralità di soggetti: l'insieme dei galli. Ma un altro parallelo generalmente citato con il carme 63, e che riterrei ancora più significativo, è in effetti con i versi conclusivi di esso: il fr. 133 B. sembrerebbe infatti una rivisitazione in spirito menippeo, con metro e linguaggio da commedia, della patetica ed accorata chiusa dell'*Attis*, vv. 91-93 *dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymi, / procul a mea tuos sit furor*

diirectus, 5/1, 1021. Per un'etimologia del termine diversa da quella fornita da Nonio (p. 4. 25 cit. n. 162) cfr. Paul. Fest. p. 69 '*Diirectum*' dicebant per antiphrasin, volentes significare malum diem.

¹⁶⁷ Questa è l'interpretazione data da Vahlen 177 (che riconosce però la verosimiglianza anche della prima ipotesi); da Riese 125, da Bolisani 88 e 92 e da Mosca 1937, 58. Per l'importanza del tema dell'insania nelle *Eumenides* vedi *supra* n. 22.

¹⁶⁸ Così sembrerebbe interpretare Krenkel 1, 234.

¹⁶⁹ Così ritengono Ribbeck 1859, 111-112 (che però pensa che il protagonista non si rivolga ai galli, ma piuttosto ad un loro fervido ammiratore, cui riferisce il fr. 119 B.); Riese 125; Cèbe 4, 653-658 e Wiseman 1985, 205 e 272.

omnis, era, domo: / alios age incitatos, alios age rabidos. In questi versi finali Catullo, concluso il racconto della triste vicenda di Attis, si rivolge direttamente alla dea frigia scongiurandola di non infierire su di lui. L'evidente vicinanza del v. 92 con questo frammento varroniano mi indurrebbe a ritenere probabile che anche nel fr. 133 B. vi fosse un intervento diretto della voce narrante, per quanto non in forma di accorata preghiera, bensì di sdegnata e sanguigna imprecazione¹⁷⁰.

Considererei quindi questi versi come un'apostrofe del protagonista-narratore (probabilmente da identificare col poeta stesso) che concluderebbe il racconto della sua avventura nell'*aedes Matris deum* formulando, in modo virulento e battagliero come un "eroe da commedia", l'augurio che la pazzia dei galli potesse tenersi lontana dalla "loro patria": questa è infatti l'interpretazione che tenderei a dare alla locuzione *a domo nostra*, qui indicante a mio avviso, per metonimia, la patria, detta *nostra*, perché l'autore, in questo suo grido di sdegno nei confronti della dissolutezza dei culti orientali, si farebbe portavoce di tutti i *boni cives Romani* fedeli al *mos maiorum*, che, al pari suo, guardavano con apprensione ad una diffusione nella loro città dei rituali *furiosi* dei galli. L'eroe-narratore non si sarebbe augurato quindi che la follia del culto frigio di Cibele risparmiasse specificatamente "la sua casa", come Catullo, ma che potesse tenersi lontana dalla "loro casa": sarebbe infatti l'intero Stato che egli avrebbe desiderato tutelare, ritenendolo evidentemente in pericolo¹⁷¹.

Se poi l'"episodio di Cibele" descriveva, secondo l'ipotesi che ho prospettato, proprio il rituale del *dies sanguinis*, sarebbe stato lo stesso "folle" gesto dell'auto-evirazione dei sacerdoti di Cibele che avrebbe ingenerato da una parte le trepidanti parole di Catullo e dall'altra il virulento attacco di Varrone.

¹⁷⁰ Cfr. anche Krenkel 1, 234 che nota come il "traditionsbewusste" Varrone e il "sehr maskuline" Catullo si dimostrassero entrambi parimenti avversi al folle invasamento dei *semiviri* di Cibele.

¹⁷¹ Questa preoccupazione nei confronti della sanità e dell'integrità morale dei propri concittadini potrebbe essere confortata dall'ipotesi, avanzata da Cichorius 1922, 199 e ripresa da Krenkel 1, XXXIV-XXXVI, di un'appartenenza di Varrone al *Collegium quindecimvirum sacris faciundis*.

Credo opportuno rilevare come nel frammento di Varrone e nel v. 92 di Catullo la medesima follia dei galli venga indicata attraverso due termini diversi, coerentemente con i diversi registri linguistici dei due testi. Catullo usa infatti il sostantivo *furor* che designa tipicamente la follia determinata da invasamento divino. Varrone utilizza invece un termine molto più raro, *insanitas*, forse preferito a *insania* perché più chiaramente connotante la follia come una condizione di *in – sanitas*, cioè di assenza di salute, ovviamente mentale, come mi sembrerebbero indicare anche i due passi delle *Tusculanae* di Cicerone (3. 8 e 3. 10) che costituiscono le uniche altre attestazioni di questo termine: Cic. *Tusc.* 3. 8 *nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum, id est insanitatem et aegrotum animum, quam appellarunt insaniam* e 3. 10 *ita fit ut sapientia sanitas sit animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia*. Nelle *Eumenides* il tema della follia è il *Leitmotiv* dell'intero componimento e in questo frammento il termine *insanitas* avrebbe forse potuto caricarsi di una duplice valenza, indicando da una parte la follia dei galli e dall'altra l'inevitabile frustrazione delle speranze di guarigione del protagonista¹⁷² al termine della sua avventura presso di loro.

Supponendo poi che al momento di allontanarsi dal tempio e dal “barbaro” rituale cui aveva assistito il protagonista fosse ancora oscenamente abbigliato da sacerdote della Grande Madre (fr. 155 B.), quella che si può verisimilmente considerare come l'amara epigrafe conclusiva dell'“episodio di Cibele” avrebbe presentato un comico contrasto tra l'abbigliamento “da gallo” del protagonista e la virulenta invettiva da questi pronunciata contro la follia dei galli stessi.

*

¹⁷² In realtà *insanus* in quanto non ancora “illuminato” dalla predicazione cinica; vedi *supra* p. 19 n. 22.

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

Nel corso del banchetto l'ospite-narratore, parlando delle diverse forme di pazzia che aveva sperimentato nella sua vita prima di approdare alla saggezza della dottrina cinica, avrebbe raccontato anche dell'allucinante rituale cui si era trovato inopinatamente ad assistere pochi giorni prima, il 24 marzo, quando, nel rincasare, era passato davanti al tempio palatino della Grande Madre (fr. 149 B.). Incuriosito dal suono dei cembali proveniente da esso, questi era penetrato al suo interno dove aveva visto una grande quantità di galli impegnati nei loro particolari canti (ripetitivi, ma al contempo interrotti da grida acute e lamentose), mentre il custode del tempio deponeva sulla statua della dea il "raccolto dell'anno" (fr. 150 B.). L'eroe si sarebbe travestito "da gallo" con degli indumenti muliebri trovati nel tempio per poter assistere in incognito al rituale in atto, di carattere privato e quindi interdetto ai cittadini romani (fr. 155 B.). Nel corso della sua narrazione si sarebbe poi lanciato in una dettagliata descrizione, antifrasticamente elogiativa, dei *semiviri gallantes*, con ironiche allusioni al loro (poco santo) abbigliamento muliebre, al loro (inesistente) pudore e alla loro (non più) tenera età, che rendeva ancora più osceno e grottesco il loro "travestimento" da "Naiadi abitatrici delle onde" (fr. 119, 120, 140 e 130 B.). Insieme alla descrizione piena di ironia dell'aspetto dei galli, il racconto dell'avventura vissuta nel tempio della *Mater Magna* doveva comprendere anche il ritratto, non meno sarcastico, di un

archigallo, abbigliato in modo tanto baroccamente fastoso da “risplendere di luce propria” (fr. 121 B.).

Nel suo racconto il satirico avrebbe poi riportato anche testualmente un inno intonato dai galli in onore di Attis, nel quale questi avrebbero descritto, nel metro loro proprio, il galliambo, la cerimonia in corso: il suono del corno frigio, il frastuono dei timpani da loro percossi, i nuovi adepti, allora divenuti eunuchi, in trance ... (fr. 131 e 132 B.).

Il rituale cui l'eroe narrerebbe di aver assistito all'interno dell'*aedes Matris deum* sembrerebbe esser stato il più terribile e cruento dei riti connessi al culto del paredro di Cibele: la cerimonia di volontaria auto-evirazione dei suoi sacerdoti celebrata il 24 marzo, il *dies sanguinis*. Il fr. 151 B. infatti ritrarrebbe uno dei nuovi galli che, forse impazzito per il dolore o in pieno delirio, non sarebbe voluto scendere dall'altare sul quale si era evirato, costringendo così i suoi compagni a strapparli via a forza. Il protagonista allora forse, approfittando del trambusto, e ancora poco decorosamente abbigliato da gallo, potrebbe essere fuggito da quell'orrido spettacolo, imprecaando sanguignamente contro l'*insanitas* del culto *more Phrygio* di Cibele e dei suoi osceni cultori (fr. 133 B.).

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

esso permanevano di fatto elementi barbari e violenti, che erano stati emarginati, senza però esser stati eliminati).

In Eschilo però le Erinni subiscono una completa metamorfosi da divinità “raminghe” e preposte solo alla persecuzione dei colpevoli¹⁷³, in divinità “poliadi” aperte anche alla ricompensa dei giusti¹⁷⁴, mentre per quanto riguarda il motivo religioso del culto di Cibele non si assiste, nelle *Eumenides*, ad una metamorfosi totale. Questo resta infatti connotato da un’ambigua duplicità, determinata dal fatto che l’elemento frigio e quello romano erano effettivamente compresenti nel culto romano di Cibele: questa divinità si era “civilizzata” in conseguenza del suo insediamento sul Palatino, ma non al punto da rinunciare ai suoi “barbari” riti, cosa che poteva forse essere invece auspicata dal protagonista-narratore (cfr. fr. 133 B.), perché l’evoluzione e l’incivilimento del culto della dea fossero completi ed essa potesse portare a termine la sua trasformazione, per così dire, da “furia” in “eumenide”¹⁷⁵.

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

¹⁷³ Cfr. Aesch. *Eu.* 313-320.

¹⁷⁴ Cfr. Aesch. *Eu.* 950-955.

¹⁷⁵ In un passo delle *Eumenidi* eschilee (vv. 187-188 οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπτεσθαι πρέπει, / ἀλλ’ οὐ (...) / (...) σπέρματός τ’ ἀποφθορᾶ / παίδων κακοῦται χλοῦνις) Apollo, mettendo in relazione la condizione primitiva delle Erinni con i costumi ferini di alcuni popoli barbari, cita anche l’esecranda prassi della castrazione dei fanciulli (diffusa nel mondo orientale); anche se in Eschilo non viene fatto esplicito riferimento al culto cibeleico, si può notare come nell’“archetipo” tragico di questa menippea le Erinni (non ancora Eumenidi) fossero associate alla stessa barbara pratica dell’evirazione che Varrone sceglie per illustrare in modo paradigmatico la follia del culto frigio della *Mater Magna*.

Il motivo del culto cibeleico negli altri frammenti menippeï

Solo in altre quattro satire varroniane (*Cygnus* fr. 79 B.; *Marcipor* fr. 275 B.; Ὀνος Λύρας fr. 364 B. e *Testamentum* fr. 540 B.) sono reperibili riferimenti alla figura di Cibele, al suo “osceno” seguito di sacerdoti eunuchi o al suo giovane pardo Attis, e si tratta sempre di frammenti singoli. In uno di questi (fr. 364 B.) si ha un riferimento palese al culto cibeleico, anche se manifestamente occasionale e circostanziato, mentre per quanto riguarda gli altri tre frammenti il legame con questo tema si ricava solo dal metro in cui sono composti, il galliambo, usato tradizionalmente dai galli nei loro inni.

*

Fr. 364 B.¹⁷⁶, ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ, in prosa¹⁷⁷

non vidisti simulacrum leonis ad Idam eo loco, ubi quondam subito eum cum vidissent quadrupedem, galli tympanis adeo fecerunt mansuem, ut tractarent manibus?¹⁷⁸

Un ignoto parlante domanda in questo passo ad un interlocutore se non abbia visto l'immagine di un leone sull'Ida, laddove un giorno dei galli all'improvviso, avendone visto uno reale, col suono dei loro timpani lo avevano reso tanto mansueto da poterlo toccare.

¹⁷⁶ Non. p. 483: ‘Mansuetem’ et ‘mansuem’ pro mansuetum, ut sit nominativus ‘mansues’. (...) Varro Ὀνος Λύρας.

¹⁷⁷ Così interpretano la maggior parte degli studiosi, ad eccezione di Vahlen 25-26, che ricostruisce tre settenari trocaici, e Ribbeck 1859, 118, che, seguito da Roeper 1854, 263 (e idem 2, 94), ricostruisce dei senari giambici. L'interpretazione del frammento come brano poetico comporta però delle modifiche all'ordine delle parole tradito.

¹⁷⁸ Accolgo, come tutti gli studiosi, due interventi sulla *lectio tradita*: le correzioni *eo loco* di Popma al posto del tradito *e loco* e *fecerunt* di Gulielmus al posto del tradito *ferunt*.

Nel contesto della menippea ὄνος Λύρας, che tratta il tema della musica¹⁷⁹, il frammento è verisimilmente da interpretare come dimostrazione della potenza e dell'*utilitas* di quest'arte, capace di ammansire anche le fiere¹⁸⁰; per questo motivo è stato usualmente considerato come uno degli argomenti addotti da un cultore delle Muse contro lo scetticismo dell'imperito musicale cui fa riferimento il titolo della satira e che secondo alcuni sarebbe da identificare con Varrone stesso¹⁸¹.

Proprio in virtù di tale identificazione Cichorius¹⁸² ha ritenuto che questo frammento potesse offrire un *terminus post quem* per la datazione della satira. Secondo lo studioso infatti, poiché da Solino apprendiamo che Varrone nel *De litoralibus*¹⁸³ aveva parlato della tomba di Zeus a Creta (Solin. 11. 6 *Varro in opere, quod de litoralibus est, etiam suis temporibus adfirmat sepulcrum Iovis ibi [i. e. apud Idam] visitatum*), è possibile far risalire la visita dello scrittore a questo monumento, e quindi la sua presenza sull'isola, al 67 a. C., quando in veste di legato di Pompeo aveva avuto il comando della flotta greca nella guerra contro i pirati. Nella stessa occasione egli avrebbe potuto vedere sull'Ida cretese anche il *simulacrum leonis* di questo frammento¹⁸⁴. Ma se è vero che l'uso del verbo *video*

¹⁷⁹ Il titolo stesso, come notano tutti i commentatori, allude in forma abbreviata ad un'espressione proverbiale greca: ὄνος λύρας ἀκούων κινεῖ τὰ ᾄσματα (*Paroem.* 2. 563), usata per designare l'imperito musicale (cfr. anche il fr. 543 B.); questo nella satira era forse impegnato in un agone verbale con un cultore della musica (cfr. Vahlen 3; Ribbeck 1859, 117-118; Riese 178; Cèbe 9, 1479-1480 e Krenkel 2, 629).

¹⁸⁰ Questa è infatti l'interpretazione più diffusa del passo; meno convincente mi sembra invece la proposta avanzata da Bolisani 195, secondo il quale questo frammento dimostrerebbe piuttosto come non occorra un'educazione specifica per apprezzare la musica.

¹⁸¹ Come avveniva di regola nelle *Menippeae*, Varrone avrebbe qui provocatoriamente vestito i panni del cinico, figura tipicamente contraria alle diverse forme di παιδεία, e quindi anche all'educazione musicale (per il rifiuto della musica da parte dei filosofi cinici vedi Oltramare 1926, 45 tema 8), in realtà per far emergere dal dibattito con un cultore della musica un giudizio più articolato e complesso in materia: così interpretano Bolisani 195; Della Corte 217 e Cèbe 9, 1485. *Contra* Oehler 177 e Krenkel 2, 659, che ritengono che Varrone sia da identificare qui piuttosto col parlante, e quindi con l'esperto di musica.

¹⁸² Cichorius 1922, 212-213.

¹⁸³ Opera forse da identificare con il *De ora maritima* (vedi Serv. auct. *Aen.* 1. 112 e 5. 19).

¹⁸⁴ La proposta di Cichorius è stata per lo più accolta dagli studiosi successivi: così interpretano Bolisani 195; Della Corte 217 (che però nella n. 10 a p. 219 sembra ritenere più probabile

nel fr. 364 B. fa riferimento ad una conoscenza, ad una presa di visione diretta da parte dell'interlocutore, il più serio ostacolo all'ipotesi avanzata da Cichorius è a mio avviso che i galli e Cibele sono solitamente associati al monte Ida frigio¹⁸⁵, non a quello cretese. Non solo: questa ricostruzione di Cichorius presuppone che l'identità del satirico corrisponda a quella biografica dell'autore e oggi questo non si crede più. Ma ritornerò successivamente su questo punto.

Un racconto simile a quello presente in questo passo, anche se ogni volta caratterizzato da particolari diversi, ricorre in cinque epigrammi del VI libro dell'*Anthologia Palatina*: 6. 217 di Simonide; 6. 218 di Alceo; 6. 219 di Antipatro di Sidone; 6. 220 di Dioscoride e 6. 237 di Antistio. In essi gli elementi che restano costanti (e che sono comuni anche al frammento varroniano) sono la presenza di un sacerdote di Cibele (anche se Varrone parla in realtà di una pluralità di galli) e di un leone quali protagonisti dell'episodio, e poi il fatto che la salvezza derivi al gallo dal suono del timpano, uno degli strumenti musicali tradizionalmente connessi al culto della *Mater Magna*.

Tra questi epigrammi dell'*Anthologia Palatina* ritengo particolarmente interessante il 6. 218 di Alceo di Messene: è infatti l'unico in cui si parli esplicitamente del monte Ida¹⁸⁶ quale teatro dell'azione, e nel commento di Gow e Page viene sottolineata l'opportunità di supporre un'ambientazione frigia della vicenda in mancanza di prove sicure del contrario¹⁸⁷. L'epigramma 6. 218 è anche

un'identificazione col monte Ida di Frigia); Cèbe 9, 1487 e Krenkel 2, 657.

¹⁸⁵ Da questo deriva a Cibele l'appellativo di *Idaea* con cui è designata anche nell'oracolo che aveva portato all'introduzione del suo culto a Roma, cfr. Liv. 26. 37.

¹⁸⁶ In realtà la lezione Ἰδης è frutto di una congettura di Schneider, forse coincidente con la lezione originaria del *codex Palatinus*, mutata in ὕλης dal correttore, cfr. Gow–Page 1965, 2, 25. Negli altri epigrammi si fa invece solo genericamente riferimento ad una selva, senza indicazioni geografiche precise, ad eccezione dell'epigramma 6. 220 dove si dice che il gallo cui occorre questa singolare vicenda si stava dirigendo dalla frigia Pessinunte verso Sardi: anche in questo caso l'ambientazione dell'episodio è comunque in Asia Minore, non nel contesto cretese spesso ipotizzato in relazione al frammento varroniano.

¹⁸⁷ A proposito di questo epigramma non era stata proposta un'identificazione alternativa con l'Ida cretese, ma con Sardi, evidentemente per influsso dell'epigramma 6. 220, vedi Gow–Page 1965, 2, 25.

l'unico in cui l'effetto prodotto sul leone dal suono del timpano non è la fuga, ma piuttosto una sorta di invasamento divino della fiera che si abbandona ad una vera e propria *iactatio comae* (vv. 7-8 ἐκ δὲ τερόντων / ἔνθους ῥομβητὴν ἔστροφάλιξε φόβην) e poiché questa era una delle pratiche cui tradizionalmente si dedicavano i galli per procurarsi una sensazione di vertigine, e raggiungere quindi una condizione di delirio (cfr. fr. 132 B.¹⁸⁸), ironicamente alla fine dell'epigramma il leone è designato come τὸν ὄρχησμων αὐτομαθῆ Κυβέλης. In particolare, solamente in questo epigramma sembrerebbe esservi un riferimento, nei due versi finali, ad una dedica a Cibele, da parte del gallo scampato al pericolo, di un'immagine (se scolpita o dipinta è impossibile dirlo) della fiera rivelatasi sensibile ai ritmi sacri: vv. 9-10 εἴσατο Πέλη / θῆρα.

Gow e Page¹⁸⁹, proprio in base al confronto con questo frammento varroniano, prospettano la possibilità che i cinque epigrammi dell'*Anthologia Palatina* fossero destinati ad essere didascalie di uno o più dipinti raffiguranti probabilmente un particolare dell'episodio narrato (come sembrerebbe suggerire la chiusa dell'epigramma 6. 218) e che avessero tutti una fonte comune a noi sconosciuta¹⁹⁰. Se quindi anche in relazione al testo varroniano dobbiamo

¹⁸⁸ Vedi sopra p. 26.

¹⁸⁹ Vedi Gow–Page 1965, 2, 25 nel commento all'epigramma 6. 218.

¹⁹⁰ Un'interpretazione totalmente diversa di questo ciclo di epigrammi della *Anthologia Palatina* è stata proposta da Fedeli 1981, 247-256 che ha stabilito un confronto con il carme 63 di Catullo, in cui compare ancora una volta il binomio *famulus* di Cibele – leone. Lo studioso in particolare ha sottolineato una serie di analogie riscontrabili tra l'epigramma 6. 219 di Antipatro e l'episodio del leone nel carme catulliano che ipotizza dovute ad una fonte comune, forse addirittura callimachea, che sarebbe però stata innovata nel finale dai poeti epigrammatici, i quali avrebbero eliminato l'originaria sottomissione del gallo al leone, emblema di una totale consacrazione a Cibele (mantenuta nel finale dell'*Attis*), operando “una raffinata *Umkehrung*, nel solco della più pura tradizione dell'alessandrismo”. In questo studio non viene però preso in considerazione il fr. 364 B. di Varrone che con evidenza risale alla medesima fonte del ciclo di epigrammi palatini in questione e che fa esplicito riferimento ad un *simulacrum leonis*, inficiando quindi, mi sembra, l'ipotesi che il racconto presente negli epigrammi della *Anthologia Palatina* (e in Varrone) possa essere considerato un puro *divertissement* erudito nato dalla volontà di variare il finale originario dell'episodio, mantenuto invece da Catullo. Farei piuttosto una considerazione di tipo diverso: il testo catulliano sembra in realtà presentare interessanti riscontri testuali non solo con l'epigramma 6. 219, come puntualmente notato da Fedeli, ma anche con l'epigramma 6. 220 (vedi Gow–Page 1965, 246-248) ed ipotizzerei quindi in Catullo un'opera da una parte di “contaminazione” dotta di

ipotizzare la medesima fonte comune, il teatro dell'azione dovrà, almeno genericamente, coincidere ed è dunque a mio avviso più probabile che il monte Ida di questo frammento sia il monte frigio sacro a Cibele, sul quale non meraviglia né la presenza di galli né l'intervento salvifico della dea che nella versione del racconto probabilmente originaria, riverberata nei testi epigrammatici, è l'ispiratrice dell'idea di percuotere il timpano che permette di mettere in fuga (o rendere invasato) il leone. Nonostante la reinterpretazione laica operata da Varrone, che non fa menzione della dea, è evidente che questo racconto aveva in origine una forte connotazione religiosa: doveva essere uno degli episodi leggendari connessi al culto della *Mater Magna* ed intesi a mostrare il suo potere anche sulle fiere più feroci. Protagoniste del racconto sono infatti due figure evidentemente legate ad essa: un suo sacerdote eunuco ed un leone, l'animale a lei sacro, tipicamente rappresentato come ammansito ai suoi piedi o aggogato al suo carro. Mi sembra quindi estremamente probabile che questo racconto miracoloso si ambientasse nel "regno di Cibele", cioè in Frigia appunto¹⁹¹.

Respingerei dunque l'identificazione cretese del monte Ida proposta da Cichorius, né per altro mi sembra che dal passo di Solino si possa evincere in modo indubbio una visione autoptica da parte di Varrone della tomba di Zeus a Creta: tutto ciò che ricaviamo da questa testimonianza infatti è che l'erudito romano in una sua opera notava come questo monumento fosse ancora alla sua epoca oggetto di visite, ma senza far cenno ad una sua personale visita né ad una sua presenza *in loco*. Quindi, se si ritiene che in questo frammento l'uso del verbo *video* implichi una visione autoptica da parte di Varrone del *simulacrum leonis* sull'Ida, si dovrebbe semmai ipotizzare un suo viaggio presso il monte Ida di Frigia, da far eventualmente risalire all'epoca in cui questi potrebbe esser stato

questi modelli epigrammatici e dall'altra di innovazione originale del finale dell'episodio, consona al sentimento di trepida inquietudine e di sacro orrore che permea la chiusa del componimento.

¹⁹¹ Non ritengo infatti convincenti le argomentazioni di Cèbe 9, 1517-1518 circa l'importanza del culto di Rea-Cibele a Creta.

governatore della provincia d'Asia, cioè al 66 a. C.¹⁹², ma, come ho detto sopra, si tratta di un presupposto biografistico poco accettabile

Considererei piuttosto la determinazione di luogo *ad Idam* (poi ripresa e specificata dall'ablativo *eo loco* e dalla relativa che segue) in riferimento a *leonis* piuttosto che a *simulacrum*; così inteso, il testo indicherebbe che il leone era ritratto nel quadro ambientale del monte Ida e non, secondo l'interpretazione comune, che l'immagine del leone ammansito era fisicamente esposta sull'Ida¹⁹³. Si potrebbe allora pensare ad una sorta di *pinax* o di bassorilievo raffigurante questa vicenda miracolosa che poteva essere tipicamente presente nei templi consacrati alla dea e che Varrone, in particolare, avrebbe potuto aver visto nel tempio palatino di Cibele.

L'interpretazione che propongo per il fr. 364 B. risolverebbe i problemi legati all'uso del verbo *video*, poiché non si sarebbe più costretti ad ipotizzare viaggi di Varrone a Creta o in Asia Minore; non solo, l'intero passo risulterebbe, per così dire, semplificato da questa lettura perché di fatto qualsiasi *civis Romanus* avrebbe potuto rivolgere una domanda di questo tipo ad un proprio concittadino in riferimento ad un'immagine votiva consacrata nel tempio della Grande Madre sul Palatino e raffigurante o semplicemente un leone in una selva o magari la scena del leone ammansito dal suono dei timpani percossi dai galli: si sarebbe trattato di un'esperienza alla portata di tutti. Il tono della domanda mi sembrerebbe infatti implicare una certa notorietà del *simulacrum* cui si fa riferimento e dato che non abbiamo altre testimonianze letterarie relative ad esso¹⁹⁴, si potrebbe risolvere quest'apparente aporia ipotizzando che la “notorietà” della raffigurazione in questione derivi dalla sua presenza a Roma.

¹⁹² Sulla possibilità che Varrone sia stato governatore della provincia d'Asia vedi Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1176.

¹⁹³ Krenkel 2, 658 nella sua traduzione del frammento riferisce la locuzione *ad Idam a leonis* interpretando l'intera espressione come il titolo del dipinto in questione (“das Bild (...) «Der Löwe am Ida»”), ma poi considera *eo loco* come un riferimento al luogo in cui si trovava l'immagine.

¹⁹⁴ Se si escludono i cinque epigrammi dell'*Anthologia Palatina* che ho menzionato e che sembrerebbero però riferirsi più allo stesso soggetto che alla stessa opera figurativa.

La vicenda del miracolo operato da un gruppo di galli riusciti ad ammansire un leone grazie al suono dei loro timpani, originariamente carica di valenze mistiche e religiose, sarebbe qui raccontata secondo una prospettiva totalmente laica. In questa versione “romana” del racconto Cibele appare infatti esautorata da qualsiasi ruolo nella vicenda e si dice solo che i galli ammansirono *tympanis* il leone paratosi loro dinanzi, mentre negli epigrammi dell’*Anthologia Palatina* questo gesto salvifico, come ho detto, appare sempre ispirato ai sacerdoti di Cibele dalla loro dea. A differenza di quanto avviene negli epigrammi greci che narrano verisimilmente lo stesso episodio, nel frammento varroniano il leone poi non fugge né cade in preda ad un’estasi mistica, ma al contrario è ammansito dalla musica e si potrebbe forse supporre che questa sia una deliberata innovazione di Varrone che, desideroso qui di mostrare la potenza “civilizzatrice” della musica, avrebbe per così dire trasferito il potere “sedativo” e ammaliatore usualmente attribuito alla cetra di Orfeo¹⁹⁵ ai barbari *tympana* dei *semiviri* di Cibele. È infatti interessante notare come qui del suono dei timpani non sia sottolineato, come d’uso, il carattere frenetico, “barbaro” ed assordante; la “metamorfosi orfica” dei tamburelli frigi risponde evidentemente al fine di mostrare il potere psicagogico che la musica, in tutte le sue forme, anche le più selvagge, comunque possiede.

Probabilmente proprio perché questo è il fine che si propone il parlante, il tono complessivo del racconto appare privo della sarcastica ironia che usualmente nel mondo tanto greco che romano (e Varrone non fa eccezione¹⁹⁶) connota i riferimenti ai sacerdoti eunuchi di Cibele: i galli, usualmente presentati come totalmente privi di virilità anche nell’animo¹⁹⁷, in questo frammento non appaiono invece provare il minimo timore alla vista del leone. Si potrebbe forse osservare come in generale qui il parlante tenda a mantenere uno stile medio, senza ironiz-

¹⁹⁵ Cfr. Hor. *ars* 393 (*Orpheus*) *dictus (...) lenire tigres rabidosque leones* (questo confronto è stato già proposto da Krenkel 2, 660).

¹⁹⁶ Vedi i fr. 119, 120, 121 e 140 B. della satira *Eumenides*.

¹⁹⁷ Cfr. e. g. *AP.* 6. 220 (si parla del leone) ἀνδράσι δέϊμα / θαρσαλέοις, Γάλλῳ δ’οὐδ’ὄνομασπὸν ἄχος.

zare sull'effeminatezza dei galli, ma anche senza connotare il leone con gli attributi espressivi che ricorrono invece negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina* (epp. 6. 217: βουφάγος; 6. 218: πελώριος; 6. 219: ταυροφόνος; 6. 237: ἀργαλέος¹⁹⁸), dal momento che la fiera è indicata in modo del tutto neutro come *quadrupes*¹⁹⁹.

In questo frammento assistiamo quindi da una parte ad una completa laicizzazione dell'episodio narrato e dall'altra ad un'insolita rinuncia a qualsiasi connotazione ironica dei galli che ne sono i protagonisti, anche se certo non possiamo sapere se questa "serietà" non fosse poi destinata ad offrire all'interlocutore l'occasione per una risposta mordace e irriverente nei confronti dei *semiviri* di Cibele e dei loro barbari strumenti musicali.

*

Nel fr. 540 B.²⁰⁰, TESTAMENTUM – Περὶ διαθηκῶν, in galliambi²⁰¹,

 sic ille puellus Veneris repente Adon
 cecidit cruentus olim²⁰²

facendo evidentemente riferimento ad un primo termine di paragone perduto, viene detto: "così cadde un giorno all'improvviso, coperto di sangue, quel celebre

¹⁹⁸ Questo è il testo tradito, emendato da Gow–Page 1968, 2, 145 in ῥιγαλέος.

¹⁹⁹ In base a questa specificazione si potrebbe forse ipotizzare che nel *simulacrum* in questione il leone non fosse raffigurato *quadrupes*, ma danzante (?) su due zampe, rapito dal suono dei timpani.

²⁰⁰ Non. p. 158: 'Puellos' pueros. Varro Testamento, Περὶ διαθηκῶν.

²⁰¹ Si tratterebbe di due galliambi incompleti: il primo nella parte iniziale per la caduta di una sillaba lunga o di due brevi, il secondo in quella finale per la caduta di tutto il secondo emistichio. Questa struttura metrica, individuata da Havet 1882, 60 e da L. Müller 1894², 109, è accolta dalla maggior parte degli studiosi. Guyet e Quicherat vedono invece nel frammento dei dimetri anapestici; Lachmann 1850, 56 dei tetrametri ionici *a minore*; Roeper 3, 455 dei sotadei; Deschamps 2, 134-135 dei tetrametri ionici *a maiore*.

²⁰² Il solo intervento sulla lezione dei codici che ho accolto, al pari di tutti gli studiosi, è la correzione del tradito, ma evidentemente corrotto, *vadon*: *Adon* è proposta di Mercier (accolta da Oehler, Buecheler, Riese, Havet, Bolisani, Della Corte Deschamps, Cèbe, Krenkel e Astbury), mentre Guyet e Lachmann correggono in *Adonis* e Iunius in *fato*.

fanciullino di Venere, Adone”. *Adon*, congetturato da Mercier, è forma di nominativo rara²⁰³, senz’altro da preferire qui alla forma corrente, *Adonis*, perché più vicina al tradito, ma corrotto *vadon* e perché la sua eccezionalità può averne favorito la corruzione; d’altra parte la designazione come *puellus Veneris* e la menzione di una sanguinosa morte prematura rendono estremamente probabile un riferimento proprio ad Adone in questo passo.

Il diminutivo *puellus*, derivato da *puella*²⁰⁴, presente in altri tre frammenti menippeï (fr. 19, 285 e 485 B.), è proprio del *sermo cotidianus* ed il suo utilizzo in questo passo mira a sottolineare la tenera età del fanciullo e di conseguenza la particolare acerbità della sua morte, evidenziata anche dall’avverbio *repente* che mette in risalto il carattere improvviso ed inatteso di essa²⁰⁵. Così la posizione di forte rilievo del predicativo *cruentus*, che segue il perfetto *cecidit*, connota tragicamente la morte del fanciullino come una morte violenta.

Questo frammento appare caratterizzato da un tono particolarmente patetico ed accorato²⁰⁶: i singoli dettagli appaiono infatti illuminare in modo graduale, ma sempre più tragicamente chiaro la cruenta scena di morte descritta. Prima viene introdotto il protagonista, del quale inizialmente non viene indicato il nome, ma solo la tenera età ed il legame con Afrodite; poi si fa riferimento ad un evento inatteso ed improvviso da cui è stato travolto ed infine, dopo la rivelazione del nome, si chiarisce cosa gli sia avvenuto, viene cioè ricordata la sua morte prematura (*cecidit*) della quale è subito precisato anche il carattere violento.

Non ritengo necessaria l’integrazione <*vir*> che Krenkel²⁰⁷ propone di inserire davanti a *puellus*, sostenendo che Adone al momento della sua morte non

²⁰³ Cfr. *ThLL*, s. v. *Adonis*, 1, 804.

²⁰⁴ Cfr. Ernout-Meillet, s. v. *puer*, 543.

²⁰⁵ Havet 1882, 60 rifiuta *repente* tradito e lo corregge con Carrione in *apri dente*; l’avverbio *repente* mi sembrerebbe però pienamente adeguato al contesto, contribuendo in modo essenziale al *pathos* della narrazione.

²⁰⁶ Non concordo quindi con Cèbe 12, 2022 che afferma di non rilevare alcuna emozione in questa rapida commemorazione della vicenda mitica.

²⁰⁷ Krenkel 2, 1062-1064.

era più un fanciullino, ma un giovane uomo. A questo riguardo infatti proporrei il confronto con un passo di Lattanzio (*inst.* 1. 17. 9) che, nell'intento di mostrare la riprovevole *obscenitas* di Venere, elenca i vari amanti divini ed umani dai quali la dea aveva avuto dei figli, concludendo: *ex Adonio quidem nullum potuit, quod etiamtum puer ab apro ictus occisus est*. Evidentemente quindi accanto ad un'immagine adolescenziale di questa figura ne circolava anche una più prettamente puerile, che mi sembrerebbe giustificare la sua definizione di *puellus Veneris* in questo passo. Né ritengo necessario ricostruire qui un galliambo con struttura metrica conforme a quella dei galliambi catulliani (con caduta quindi di una sillaba lunga dopo *ille*²⁰⁸), perché anche nei primi due versi del fr. 132 B. la sperimentazione metrica varroniana adotta uno schema di galliambo originale rispetto al "modello catulliano"²⁰⁹.

Il frammento è in galliambi ed è quindi inevitabile interrogarsi sull'opportunità di tentare anche in relazione a questo passo un collegamento con il culto cibeleico: a questo proposito il parere degli studiosi si divide, e se da una parte Cèbe²¹⁰ afferma che l'uso dei galliambi non comporta necessariamente un legame con tale culto, Krenkel²¹¹ ritiene invece che questo legame sia indubbio, anche se poi nel suo commento di fatto non avanza ipotesi più precise al riguardo.

Ora, come ho notato, questo frammento sembrerebbe presentare la precoce morte cruenta di Adone come termine di paragone rispetto ad un antecedente che ignoriamo, ma che presumibilmente doveva concernere un evento luttuoso e, con ogni probabilità, parimenti improvviso ed inatteso. Come è stato giustamente notato da Havet²¹², la figura del paredro di Cibele, Attis, presenta indubbi elementi di contatto con quella del giovane amante di Venere²¹³: entrambi i giovinetti sono

²⁰⁸ Vedi in particolare Krenkel 3, 1063 e 2001, 449.

²⁰⁹ Vedi Dal Santo 1976, 450-458; Romano 1976, 504-506, ma anche Morisi 1999, 49-56. Sul rapporto tra i galliambi di Varrone e di Catullo vedi *infra* pp. 79-83.

²¹⁰ Cèbe 12, 2022 che riprende una posizione già di Woytek 1986, 351.

²¹¹ Krenkel 3, 1063.

²¹² Vedi Havet 1882, 60-61.

²¹³ Cfr. al riguardo anche Decharme, in *DA*, s. v. *Cybelé*, 2, 1681-1682.

infatti accomunati dalla tenera età e dall'amore di una potente dea che, in modo volontario (in riferimento ad Attis) o involontario (in riferimento ad Adone), è causa della loro morte²¹⁴. Nella satira varroniana la morte prematura di Adone, del *puellus Veneris*, poteva essere quindi paragonata alla altrettanto prematura, improvvisa e cruenta morte di Attis a seguito della sua folle auto-evirazione²¹⁵.

In particolare, secondo un'ipotesi prospettata da Lucian Müller²¹⁶, il tono patetico ed accorato che appare caratterizzare il passo potrebbe indurre ad attribuirlo ad un vero e proprio lamento funebre per Attis intonato dai galli nel metro loro proprio: in esso infatti i sacerdoti di Cibele avrebbero potuto constatare la triste sorte che accomunava gli *amasiones dearum*. In questa satira Varrone avrebbe allora riprodotto, in parte almeno, uno dei lamenti funebri che i galli levavano nelle giornate destinate a commemorare la morte di Attis durante il ciclo dei riti di marzo in suo onore²¹⁷: il 22 marzo, il *dies violae*, con la cerimonia dell'*Arbor intrat*; il 23 marzo, giorno destinato all'esposizione del pino sacro e al compianto per il giovane dio o il 24 marzo, il *dies sanguinis*, giorno in cui i galli rinnovavano il suo supremo gesto di consacrazione a Cibele²¹⁸.

Mi sembrerebbe infatti verisimile che in questi canti di cordoglio fosse sottolineata la crudeltà della morte prematura del dio, né riterrei fuori luogo o

²¹⁴ In una versione della leggenda di Attis riportata da Ermesianatte di Colofone (cfr. Paus. 7. 17. 9), la morte del giovinetto appare provocata, proprio come quella di Adone, da un cinghiale (nel caso specifico inviato da Zeus geloso della venerazione di cui il giovane godeva in Lidia, dove aveva introdotto il culto della *Mater Magna*).

²¹⁵ Così ipotizza Havet 1882, 60-61, che per questo ritiene opportuno ricostruire un *ut* davanti a *Adon*.

²¹⁶ L. Müller 1894, 109.

²¹⁷ Adattando al latino un originale verisimilmente greco, poiché questa era la lingua liturgica che sembra venisse usata per i canti dei galli, Cfr. Serv. *georg.* 2. 394 *hymni vero Matris Deum ubique propriam, id est Graecam, linguam requirunt*.

²¹⁸ Per le caratteristiche di questi cerimoniali che facevano parte dei riti celebrati a marzo in onore di Attis, cfr. Sen. Ag. 686-690 *non si molles imitata viros / tristis laceret brachia tecum / quae turritae turba parenti / pectora rauco concita buxo / ferit ut Phrygium lugeat Attin*; Suet. *Oth.* 8 *die quo cultores deum matris lamentari et plangere incipiunt*; Firm. *err.* 22. 1 *per numeros digestis fletibus plangitur*; Iul. 8. 168 c *Ἄττιδος αἱ θρηνοῦμεναι τέως φυγαῖ*. Vedi anche Graillot 1912, 121-130; Fasce 1978, 37-58 e Beard 1994, 171-172.

improbabile un paragone con Adone. A conforto della proposta di Müller posso infatti citare vari *loci paralleli* che presentano queste due figure associate tra loro, quando non addirittura sovrapposte l'una all'altra: cfr. Theocr. 20. 35-40 (sc. Κύπρις) τὸν Ἄδωνιν / ἐν δρυμοῖσι φίλασε καὶ ἐν δρυμοῖσι ἔκλαυσεν; / (...) / καὶ τὸ Ἦέα κλαίεις τὸν βωκόλον (con assimilazione sincretistica di Rea a Cibele²¹⁹); Apul. met. 8. 25 *mater Idaea cum <suo Attide et cum> suo Adone Venus*²²⁰; Serv. Aen. 7. 761. 23 *Virbius est numen coniunctum Dianae, ut matri deum Attis, Minervae Erichtonius, Veneri Adonis*; con *synkresis* poi delle figure di Attis e di Adone: cfr. Plut. Sert. 1. 4 (dove si parla di due Attis, ma con chiaro riferimento, nel primo caso, alla figura di Adone) δυεῖν Ἄττεων γενομένων ἐμφανῶν, τοῦ μὲν Σύρου, τοῦ δ' Ἀρκάδος, ἐκάτερος ὑπὸ συὸς ἀπώλετο; Socr. Hist. eccl. 3. 23 Ἄττιν ἰλάσκεσθαι, θεὸν μέγαν, ἀγνὸν· Ἄδωνιν e soprattutto Hippol. Haer. 5. 9. 8 (che riporta parte di un inno in onore di Attis intonato dagli iniziati al suo culto misterico) σὲ (sc. Ἄττιν) κα- \ λοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄ- \ δωνιν. Sarebbero quindi dei galli a paragonare in questo frammento varroniano la crudele morte di Attis a quella di Adone: entrambi giovinetti mortali; entrambi amati da una dea; entrambi vittime di un crudele destino di morte prematura.

Ora, per quanto le condizioni gravemente frammentarie del testo possano permetterlo, sarebbe opportuno interrogarsi sulla collocazione e sul ruolo che questo frammento poteva rivestire nell'ambito di una menippea intitolata *Testamentum* – Περὶ διαθηκῶν. Secondo la lettura del passo che ho proposto sulla scia di L. Müller si potrebbe ipotizzare che l'autore avesse riportato parte almeno di un lamento funebre dei galli in onore di Attis forse in riferimento ad un discorso più generale sulle morti premature ed improvvise (come quelle appunto di Attis e di Adone), presumibilmente prive di testamento, anche se di fatto

²¹⁹ Come emerge esplicitamente poi al v. 43 dello stesso idillio.

²²⁰ Almeno secondo l'integrazione di Kronenberg generalmente accolta dagli editori più recenti.

nessuno degli altri tre frammenti superstiti di questa menippea (fr. 541-543 B.) potrebbe essere addotto a conforto di un'ipotesi di questo tipo.

*

Non ha senso compiuto il fr. 79 B.²²¹, *CYCNUS* – Περὶ ταφῆς, galliambo²²²,

tua templa ad alta fani properans citus itere²²³

nel quale vengono riportate le parole pronunciate da un personaggio all'indirizzo di una divinità non specificata. Il parlante dice, non si sa se riferendosi a se stesso o ad un altro: “affrettandomi (o affrettandosi) rapido verso il tuo alto tempio per la strada del recinto sacro (o per strada verso l'alto tempio del santuario)...” e il discorso resta poi interrotto.

Mantenendo la *lectio tradita* il genitivo *fani* può essere interpretato o come un *genitivus inhaerentiae* (o *identitatis*) in relazione a *templa* o come un genitivo indicante la destinazione in relazione a *itere*. Nel primo caso *fanum* sarebbe da interpretare come sinonimo di *templa* ed avremmo quindi un effetto di accumulo ottenuto attraverso la combinazione di due termini di significato affine²²⁴. L'uso del *genitivus inhaerentiae*, diffuso maggiormente nel latino tardo, è attestato però anche in epoca precedente in espressioni come *mens animi*²²⁵, *formae species* o

²²¹ Non. p. 485: ‘*Iteris*’ *positum pro itineris*. *Et quidem recte, ab eo quod iter iteris facit, itineris*. (...) *Varro Cycno* – Περὶ ταφῆς.

²²² Questa struttura metrica, individuata da Guyet, è accolta da tutti gli studiosi.

²²³ Questo è il testo dei codici, accolto dalla maggior parte degli studiosi. Due proposte di correzione sono state avanzate per *fani*, interpretato come latinizzazione di un termine greco: *phani*, proposto da Bentinus sulla base di φανός, “fiaccola, torcia”, e *Phani*, proposto da Popma, probabilmente sulla base dal nome proprio Φᾶνος, attestato in *Ar. Eq.* 1256 in relazione ad un sicofante. Astbury ha racchiuso il termine entro *cruces*, ritenendolo corrotto in modo insanabile.

²²⁴ Così interpretano Della Corte 164; Dal Santo 1976, 452-453; Deschamps 2, 23 e Krenkel 1, 131. Bolisani 49 ritiene invece che sia qui individuabile la figura del καθ' ὅλον καὶ μέρος e propone un confronto con *Verg. Aen.* 11. 44 *a templo adytisque* che non presenta però un costrutto col genitivo.

²²⁵ Cfr. *Plaut. Cist.* 210; *idem Epid.* 530; *Lucr.* 4. 758, *ibid.* 5. 149, *ibid.* 6. 1183; *Catull.* 65. 4.

*figura*²²⁶, *temporis aetas*²²⁷, derivando dalla tendenza alla ridondanza a fini espressivi tipica della lingua parlata, poi passata, per lo più come coloritura arcaizzante, nella lingua letteraria²²⁸.

Di Buecheler²²⁹ è invece la proposta di collegare *fani* a *itere* interpretandolo, secondo l'accezione originaria del termine, non come "tempio", ma come "area sacra"; l'intera espressione verrebbe quindi a significare: "per la strada dell'area sacra"²³⁰.

Ora, entrambe le letture sono evidentemente ammissibili, e si possono citare esempi di costrutti di *iter* tanto con il genitivo esprimente la destinazione²³¹ quanto con *ad* + accusativo²³². Certo l'effetto pleonastico derivante dall'unione di *fani* a *templa* sarebbe fortemente smorzato con l'interpretazione proposta da Buecheler; una considerazione che si potrebbe forse avanzare a favore del nesso *templa fani* è che, come ho detto, l'uso del *genitivus inhaerentiae* deriva da un'esigenza di espressività propria della *Umgangssprache* e nelle *Menippeae* non sono infrequenti le concessioni al *sermo cotidianus*: in questo stesso frammento anche l'uso dell'aggettivo *citus* in luogo dell'avverbio *cito* si può interpretare in tal senso²³³. L'unione di *templa* con *fani* potrebbe richiamare anche la tendenza alla ripetizione e alla sovrabbondanza espressiva proprie del linguaggio rituale. Inoltre una ricerca di accumulo enfatico di termini semanticamente affini sembrerebbe confermata in questo contesto anche dall'accostamento di *properans* e *citus* che sottolinea l'urgenza dell'azione, così come il pleonaso *templa fani* potrebbe sottolineare l'augusta solennità della meta.

²²⁶ Cfr. Cic. *nat. deor.* 1. 90; Lucr. 2. 490, *ibid.* 4. 69.

²²⁷ Cfr. Tib. 1. 8. 47; Prop. 1. 4. 7, *ibid.* 1. 7. 8; Ov. *fast.* 1. 151; *idem met.* 15. 835.

²²⁸ Vedi Hoffmann-Szantyr 63-64 e 794-795 e Hoffmann 1980, 228.

²²⁹ Buecheler 1865, 425-426.

²³⁰ Così interpreta anche Cèbe 3, 337.

²³¹ Vedi *e. g.* Verg. *Aen.* 2. 387-388; Tac. *hist.* 1. 86; Val. Fl. 1. 793.

²³² Vedi *e. g.* Liv. 9. 34. 5, *ibid.* 28. 16. 2; Tac. *hist.* 2. 95.

²³³ Cfr. Woytek 69 e Deschamps 2, 420.

Il metro in cui è composto il frammento, il galliambo, rende altamente probabile che la divinità cui il parlante si rivolge alla seconda persona sia Cibele e che questo frammento fosse parte di un inno in onore di questa divinità. Si potrebbero quindi attribuire queste parole ad un gallo²³⁴ che esprimerebbe qui in modo enfatico e sovraccarico la propria ansia di raggiungere l'alto tempio della sua dea. A conforto di quest'interpretazione può essere addotto il confronto, sottolineato da tutti gli studiosi, con due versi del carme 63 di Catullo, il v. 12, *agite ite ad alta, Gallae, Cybebes nemora simul*, e il v. 30, *viridem citus adit Idam properante pede chorus*, che presentano due evidenti affinità con questo frammento: da una parte l'idea dell'ascesa verso un luogo sacro, tempio o bosco che sia (v. 12), e dall'altra il motivo dell'eccitazione frenetica (in particolare al v. 30: *citus ... properante pede*). Mi sembrerebbe probabile che entrambi i testi descrivessero in termini consimili la medesima frenesia, e cioè quella dei galli invasati dal sacro *furor* di Cibele. La differenza di "meta" tra il frammento varroniano, *ad templa*, e il v. 12 catulliano, *ad nemora*, indicherebbe una diversità di ambientazione: mentre infatti il verso di Catullo fa riferimento alla boscosa Frigia, il frammento varroniano potrebbe essere attribuito ad un gallo che affermerebbe di affrettarsi verso l'alto tempio della *Mater Magna* sul Palatino. Anche se ovviamente la grave frammentarietà del testo non permette di escludere alcuna ipotesi, riterrei poco probabile qui un riferimento in terza persona ad Attis "che si affretta verso il tempio della *Magna Mater*"²³⁵, perché nel mito di Attis non ha particolare rilievo alcun santuario di Cibele, mentre mi sembrerebbe più verisimile che, rivolgendo un canto alla sua dea forse durante una processione attraverso la città, un gallo dicesse di affrettarsi rapido verso l'alto tempio di questa.

Resta da interrogarsi sul ruolo che questo frammento in galliambi poteva rivestire in una satira intitolata *Cygnus* che con ogni probabilità, come indica il

²³⁴ Questa è anche l'interpretazione di Norden 1891, 298; Cèbe 3, 379 e Krenkel 1, 131.

²³⁵ Così Romano 1976, 505 che riprende un'ipotesi di L. Müller 1894, 109 condivisa anche da Graillet 1912, 103. Questa è l'interpretazione anche di Bolisani 49 e Dal Santo 1976, 453.

sottotitolo Περὶ ταφῆς, trattava il tema della sepoltura. Combinando quest'ipotesi relativa al tema generale della satira con la specifica interpretazione del frammento prima proposta, avanzerei l'ipotesi che Varrone, nell'ambito di una trattazione filosofica generale sul tema della sepoltura, alludesse anche al cerimoniale del compianto funebre e della sepoltura di Attis che faceva parte del ciclo dei riti di marzo in onore del paredro di Cibele²³⁶. In particolare si potrebbe pensare che questo verso appartenesse ad uno dei canti levati dai galli il 22 marzo durante la dendroforia, la cerimonia di solenne trasporto del pino sacro con l'effigie di Attis fino al tempio palatino della dea, dove poi restava esposto per tre giornate.

*

Nel fr. 275 B.²³⁷, *MARCIPOR*, galliambo²³⁸,

spatale eviravit omnes Veneri vaga pueros²³⁹

si dice che la Libidine volubile ha evirato a detrimento di Venere tutti i fanciulli. L'unico intervento sulla *lectio tradita* che ritengo opportuno è l'adozione della congettura *spatale* di Iunius²⁴⁰; questo termine, da interpretare come una latinizzazione del greco σπατάλη, “la libidine, la mollezza”, ha altre due occorrenze nella letteratura latina: in un passo di Petronio (23. 3), dove ricorre il composto *spatalocinaedi*, e in un epigramma di Marziale (2. 52. 2), che presenta il nome proprio *Spatale*, un nome parlante (forse da etera?) per una donna oggetto dei lazzi del poeta e connotata poco elegantemente come *mammosa*.

²³⁶ Per il ciclo dei riti di marzo in onore di Attis vedi Graillet 1912, 121-126; Fasce 1978, 37-51 e Beard 1994, 171-172.

²³⁷ Non. p. 46: ‘Evirare’ dicitur virilitatem amittere et effeminare. Varro Marcipore.

²³⁸ Su questa struttura metrica individuata da Guyet concordano tutti gli studiosi.

²³⁹ *Spatale* è congettura di Iunius, mentre i codici hanno la lezione *spatule*.

²⁴⁰ Accolta anche da Della Corte 59; Krenkel 2, 484-485 e Astbury 47.

Non ritengo difendibile la lezione dei codici *spatule*, da interpretare eventualmente come un *hapax* sempre derivato dal greco σπατάλη, ma con un fenomeno di apofonia che sarebbe, secondo alcuni studiosi²⁴¹, prova del carattere antico del prestito (cfr. σκυτάλη divenuto *scutula* in latino). Innanzitutto infatti si avrebbe qui, io credo, una forma ibrida piuttosto strana con apofonia “antica” e con desinenza greca tipica invece dei prestiti più recenti, ma soprattutto mi sembrerebbe poco probabile che un termine di questo tipo potesse essere penetrato in latino già in una fase antica, dal momento che, com’è noto, usualmente i grecismi più antichi sono parole legate al mondo materiale, com’è appunto *scutula*, e non termini astratti. L’impiego di un grecismo per indicare la mollezza, la corruzione dei *boni mores* aviti, mi sembrerebbe piuttosto un *divertissement* colto mirante a creare un effetto di evocazione, poiché nessun termine doveva risultare più adatto di un grecismo a indicare il *pergraecari*.

Una diversa proposta interpretativa è stata avanzata da Havet²⁴² che, accogliendo l’emendazione *spatula* proposta da Mercier²⁴³, ha interpretato il termine come un riferimento ai frammenti di coccio con i quali i galli si eviravano. Ora, anche se tanto il metro quanto il riferimento all’evirazione sembrerebbero in effetti rendere del tutto pertinente un riferimento ai galli, tuttavia l’assenza di paralleli che corroborino un’interpretazione di *spatula* come sinonimo di *samia*²⁴⁴ mi induce in definitiva a rifiutare questa lettura, che pure consentirebbe di mettere in relazione anche questo galliambo, al pari di tutti gli altri galliambi della letteratura latina²⁴⁵, col tema del culto cibeleico.

Un’altra proposta che ha goduto di una certa fortuna, ma che parimenti non reputo opportuna, è quella, avanzata da Bentinus, di leggere *venerivaga*, *hapax*

²⁴¹ Vedi Oehler 153-154; Riese 164; Deschamps 1, 218 e Cèbe 7, 1263.

²⁴² Havet 1884, 6-7.

²⁴³ Accolgono questa correzione anche Buecheler 1865, 426-427; Lachmann 1848, 3; Bolisani 155; Dal Santo 1976, 547 e Romano 1976, 505.

²⁴⁴ Vedi Forcellini, s. v. *spatule*, 4, 433 e *OLD*, s. v. *spatula*, 1799.

²⁴⁵ Oltre ai fr. 79, 131, 132 e 540 B. di Varrone, anche il carme 63 di Catullo e il fr. 5 M. di Mecenate.

che significherebbe letteralmente “mutevole in relazione a Venere (cioè ai rapporti d’amore)”. Anche se questo attributo sembrerebbe in effetti pertinente al sostantivo *spatale*²⁴⁶, l’adozione di questa lettura ha però a mio avviso il limite di ricostruire un *hapax* in realtà non necessario, poiché, come tenterò di dimostrare, si può considerare *vaga*, “promiscua, mutevole”, quale attributo di *spatale* e interpretare *Veneri* come un *dativus incommodi*, “a detrimento di Venere”.

Tema centrale del frammento è una condanna moralistica della *débauche* che, in un quadro dalle tinte apocalittiche, appare aver privato della loro naturale virilità tutti i fanciulli. Ora, quest’interpretazione di carattere generale deve però essere messa in relazione con la particolare struttura metrica del frammento, cioè col galliambo, il metro proprio degli inni in onore di Cibele. Tanto più che all’ambito del culto cibeleico sembra ricondurre anche il raro verbo *evirare*²⁴⁷, attestato anche in un altro galliambo, un verso del carme 63 di Catullo che per altro presenta anche un ulteriore punto di contatto con questo frammento: il riferimento a Venere: v. 17 *et corpus evirastis Veneris nimio odio*. Anche se l’amara denuncia del fr. 275 B. appare troppo generale per poter essere interpretata solamente come condanna della “barbara” pratica dell’auto-evirazione dei galli²⁴⁸ cui si fa riferimento nel verso catulliano, tuttavia sia la scelta del metro che probabilmente quella del verbo quasi “tecnico” *evirare* dovranno essere considerati comunque come un richiamo a questo ambito.

Termine-chiave per l’interpretazione del passo è a mio avviso il dativo di svantaggio *Veneri*²⁴⁹: se infatti si dice che la lussuria incostante ha castrato i

²⁴⁶ Adottano questa lettura Oehler 153; L. Müller 1894², 109; Bolisani 155 e Astbury 47. Anche Vahlen 19 e poi Riese 164 accolgono questa proposta, ma invertendo *metri causa* l’ordine dei termini e quindi antepoendo *pueros* a *venerivaga*. Lachmann 1848, 3 poi, partendo da essa, è intervenuto sul testo tradito postulando un errore polare e ricostruendo un originario *venerifuga*.

²⁴⁷ Cfr. *ThLL*, s. v. *eviro*, 5/1, 1044-1045.

²⁴⁸ Non concordo infatti con Havet 1884, 6 e L. Müller 1894², 109 che vedono nel passo semplicemente un riferimento a questo rituale.

²⁴⁹ Non mi sembra infatti possibile interpretarlo diversamente dal momento che si parla propriamente di una castrazione (anche se eufemistica) di *pueri*, quindi di una loro irreparabile perdita ai piaceri di Venere, così è interpretato da Havet 1884, 6; Deschamps 1, 357 e 2, 71 e Cèbe 7, 1266.

fanciulli a danno di Venere significa che si fa qui riferimento ad una *spatale* particolare, tale da rendere i giovani degli eunuchi, sottraendoli così a Venere, quasi fossero novelli galli consacratisi a Cibele. La denuncia del poeta sembrerebbe quindi appuntarsi sull'effeminatezza che questi doveva vedere nei giovani romani che ormai, al pari degli "equivoci" sacerdoti della *Mater Magna*, apparivano come degli eunuchi inatti a Venere²⁵⁰. Ritengo infatti che la dea sia evocata qui come emblema dell'amore eterosessuale, dell'amore che, portando alla procreazione, garantiva la sopravvivenza dello Stato, ma tornerò successivamente su questo punto²⁵¹.

L'aggettivo *vagus* allora indicherebbe qui l'incostanza propria delle relazioni omoerotiche dei *pueri delicati* romani²⁵² e proporrei di confrontarlo con l'attributo *περίφουτος* che nell'epigramma 28 di Callimaco caratterizza in questo senso il tipo di *ἐρώμενος* che il poeta, nella sua ricerca di purezza e unicità, afferma enfaticamente di rifiutare. La studiata disposizione dei termini che colloca *vaga* vicino a *Veneri* mi sembrerebbe poi far risaltare ancora di più la contrapposizione tra la *spatale* condannata dal poeta e la *Venus* emblema qui, io credo, dell'amore "giusto": a differenza che in Lucrezio²⁵³, in questo passo non sarebbe infatti Venere ad essere definita promiscua e incostante, ma solo la lussuria pervertita dei *pueri Romani*.

Ora, anche se gli omosessuali passivi erano oggetto di scherno e disprezzo a Roma, il rilievo però che questo tema doveva avere nella satira²⁵⁴, come indica il

Pensa invece ad un *dativus commodi* Dal Santo 1976, 457.

²⁵⁰ Così interpreta il passo Cèbe 7, 1264 che cita come *loci paralleli* nelle *Menippeae* i fr. 44, 168, 205 e 236 B. nei quali il poeta condanna in termini consimili la perdita di virilità di quelli che dovrebbero essere i futuri *cives Romani*.

²⁵¹ Non concordo con Dahlmann 1986, 493 che ritiene che qui *veneri* sia metonimia per *concupitus*: l'effeminatezza dei giovani non li rendeva infatti inatti all'accoppiamento *tout court*, ma solo all'accoppiamento eterosessuale che unico poteva garantire la perpetuazione della stirpe.

²⁵² Cfr. Forcellini, s. v. *vagus*, 4, 905 e *OLD*, s. v. *vagus*, 2004-2005.

²⁵³ Lucr. 4. 1071 *vulgivagaque vagus Venere ante recentia cures*.

²⁵⁴ Prescindo qui volontariamente da ogni tentativo di interpretazione complessiva della satira. La grande varietà tematica dei frammenti superstiti richiederebbe infatti un'attenta analisi dei singoli passi, che esulerebbe però dal tema della mia ricerca.

tono enfatico del fr. 275 B., mi sembrerebbe richiedere una giustificazione specifica. Può forse risultare illuminante a questo riguardo il confronto con un frammento appartenente ad un'altra satira, la *Lex Maenia*: fr. 235 B. *siqui patriam, maiorem parentem extinguit, in eo est culpa, quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut alioqui liberos <non> producit*, che presenta a sua volta un riferimento alla castrazione, anche se stavolta reale e non figurata. Ipotizzerei infatti, a monte della polemica condotta nel *Marcipor* contro l'effeminatezza dilagante tra i *cives* (o i futuri *cives*) *Romani*, un timore, da parte di Varrone, che la "decadenza dei costumi" potesse portare ad una crisi demografica tale da mettere a rischio l'esistenza stessa di Roma, o quanto meno la sua potenza e prosperità.

A conforto di quest'ipotesi proporrei un confronto con un passo del *De philosophia* di Varrone citato da Agostino (civ. 19. 1): *pertinet ad virtutis officium et vivere patriae et propter patriam filios procreare, quorum neutrum fieri potest sine corporis voluptate; nam sine illa nec cibus potusque sumitur, ut vivatur, nec concubitur, ut generatio propagetur*. La *voluptas corporis* di questo passaggio del *De philosophia*, positiva perché necessaria per la sopravvivenza e per la procreazione, mi sembrerebbe infatti assimilabile al ruolo altrettanto positivo che deve essere attribuito alla Venere, lucrezianamente *hominum divumque Voluptas*²⁵⁵, del fr. 275 B. come garante della perpetuazione della stirpe, in contrapposizione alla *vaga spatiale* dei giovani debosciati romani.

La sperimentazione sul galliambo nelle *Menippeae* di Varrone e nell'*Attis* di Catullo

Come ho notato, tra l'*Attis* di Catullo e alcuni frammenti delle *Menippeae* di Varrone sono riscontrabili delle risposdenze testuali che ritengo ora opportuno

²⁵⁵ Lucr. 1. 1.

analizzare in modo più dettagliato per tentare di mettere meglio a fuoco il rapporto tra questi due testi. I versi del componimento catulliano che mostrano più evidenti affinità con i frammenti varroniani sono i vv. 12 e 30, il v. 17, il v. 22 e il v. 92, da mettere rispettivamente a confronto con quattro frammenti afferenti a tre diverse menippee: tre galliambi, i fr. 79 (*Cycnus*), 275 (*Marcipor*) e 131 B. (*Eumenides*), e un settenario giambico, il fr. 133 B. (*Eumenides*). Questi paralleli sono stati spesso rilevati nei commenti alle *Menippee* o, più raramente, all'*Attis*, ma non sempre queste risposdenze testuali sono state giudicate significative per stabilire un rapporto di dipendenza tra questi due testi e talora i punti di contatto son stati fatti risalire piuttosto a fonti comuni alle quali entrambi i poeti si sarebbero ispirati²⁵⁶.

Riassumo i punti di contatto precedentemente rilevati tra i galliambi catulliani e i frammenti menippeei che ho sopra indicato. Il fr. 79 B.²⁵⁷ appare per così dire diffranto nei vv. 12 e 30²⁵⁸ del carme 63 che esprimono la stessa idea di eccitazione frenetica: al v. 12 infatti si ha, nella stessa posizione metrica, il medesimo sintagma *ad alta* (che, nel frammento varroniano, riterrei allusione alla posizione elevata del tempio palatino di Cibele) e al v. 30 ricorre la stessa unione pleonastica del participio *properans* (in un caso diverso, ma nella stessa posizione metrica all'interno del verso) e dell'aggettivo *citus* (che non è però nella stessa posizione metrica, com'è invece in un altro verso dello stesso carme, il v. 42 *ibi Somnus excitam Attin fugiens citus abiit*).

Al fr. 131 B.²⁵⁹ e al v. 22 del carme di Catullo si fa riferimento allo stesso strumento musicale, il flauto frigio ricurvo, e ricorre il medesimo verbo *cano*. Inoltre si può notare che, sebbene la posizione metrica del verbo *cano* e dell'aggettivo *Phryx / Phrygius* (presente nei due testi) sia diversa, in altri due

²⁵⁶ Così Cèbe 4, 639.

²⁵⁷ Vedi fr. 79 B. pp. 72-75.

²⁵⁸ Citati a p. 74.

²⁵⁹ Vedi fr. 131 B. pp. 29-32.

galliambi del carne 63 (vv. 2 e 20²⁶⁰) l'aggettivo *Phrygius* è in posizione incipitaria, come nel galliambo varroniano.

Il fr. 133 B. (in settenari giambici) sembra invece una riformulazione in metro e linguaggio da commedia del patetico v. 92 di Catullo, poiché l'idea di rifiuto che nell'*Attis* è espressa attraverso l'avverbio *procul* (*a mea domo*) nel frammento varroniano è resa in modo ridondante e viscerale attraverso la combinazione dell'interiezione *apage* e dell'imprecazione *in diirectum* (*a domo nostra*). In entrambi i casi poi l'oggetto di repulsione e di rifiuto è lo stesso: la follia (Catull. 63. 92 *furor*; Varro *Men.* fr. 133 B. *insanitas*) e in particolare la follia del fanatico culto cibelico.

Infine, per quanto riguarda il fr. 275 B., si possono indicare quali punti di contatto con il v. 17 di Catullo l'uso del rarissimo verbo *evirare* e il riferimento a Venere. Si può inoltre notare che l'aggettivo *vagus* presente nel galliambo di Varrone ricorre ben sei volte nel carne 63, anche se non al v. 17, e che in particolare ai vv. 4 e 13²⁶¹ si presenta nella stessa posizione all'interno del verso.

Infine, lo schema metrico dei fr. 79, 131 e 275 B. coincide con lo schema più frequente dei galliambi catulliani (˘˘˘˘, ˘˘˘˘ || ˘˘˘˘, ˘˘˘˘x).

A mio avviso queste corrispondenze testuali possono far pensare ad un rapporto di dipendenza tra Varrone e Catullo. È però ovviamente ben difficile stabilire quale dei due testi si debba considerare cronologicamente anteriore per l'incerta datazione tanto delle *Menippeae* quanto dell'*Attis*, né mi sembra che fino ad ora sia stato tentato un confronto sistematico dei passi che ho precedentemente citato per cercare di stabilire attraverso "indizi interni" il rapporto tra i due testi²⁶².

²⁶⁰ Catull. 63. 2 *Phrygium ut nemus citato cupide pede tetigit*; ibid. 20 *Phrygiam ad domum Cybebes, Phrygia ad nemora deae*.

²⁶¹ Catull. 63. 4 *stimulatus ibi furenti rabie, vagus animis*; ibid. 13 *simul ite, Dindymenae dominae vaga pecora*.

²⁶² Così Alfonsi 1945, 176; Pighi 1968, 430 e Dal Santo 1976, 450 ritengono che Varrone nelle *Menippeae* risenta in generale dell'influsso della poesia neoterica e citano come una delle prove di questo il suo interesse per la sperimentazione sul galliambo, che egli avrebbe derivato da Catullo. Von Wilamowitz-Moellendorff 1924, 293 afferma invece con forza, ma senza addurre alcuna

Ritengo che sia più probabile ipotizzare una priorità cronologica di Catullo rispetto a Varrone in relazione alla sperimentazione sul galliambo, poiché mi sembra più verisimile supporre che Varrone, inserendo dei galliambi in alcune sue *Menippee*, sia stato ispirato dal carne catulliano, piuttosto che ipotizzare che Catullo, nel comporre il suo *Attis*, si sia ricordato di alcuni galliambi varroniani afferenti a satire diverse.

Interpreterei quindi il fr. 79 B. come una *synkresis*, per così dire, dei vv. 12 e 30 dell'*Attis*; il fr. 131 B. alluderebbe invece al v. 22 di Catullo, ma giocando a stravolgere ironicamente, secondo il punto di vista dei galli, la *communis opinio* relativa al suono rauco del flauto frigio, in esso descritto come una *liquida anima*. Il fr. 133 B. potrebbe essere considerato come una “riproposizione” in termini burleschi ed espressivi della patetica allocuzione finale di Catullo, posta a conclusione di quello che nelle *Eumenides* chiamerei “l’episodio di Cibele”. In questo caso la scelta varroniana di un metro e di un linguaggio da commedia mi sembrerebbe emblematica delle diverse finalità che i due poeti si proponevano nella trattazione, in definitiva, dello stesso tema. Mentre la chiusa di Catullo esprime infatti un sentimento quasi di sacro orrore verso il culto cibeleico ed i suoi cruenti rituali iniziatici, in Varrone la virulenza dell’esclamazione finale manifesta chiaramente il totale disprezzo del poeta dinanzi allo spettacolo “osceno” dei galli in delirio e la sua aperta condanna del culto *more Phrygio* di Cibele. E infine al fr. 275 B., in una condanna di carattere generale della depravata mollezza delle nuove generazioni dei *cives Romani*, Varrone avrebbe richiamato con raffinata

argomentazione al riguardo, la priorità cronologica delle *Menippee*; così Romano 1976, 505 considera le *Menippee* anteriori al 56 a. C., data del viaggio in Bitinia di Catullo al quale lo studioso ritiene opportuno collegare la genesi del carne 63. Per quanto riguarda la cronologia dell'*Attis*, non ritengo però necessario pensare a una datazione successiva al viaggio di Catullo in Bitinia. Cibele era infatti una divinità nazionale romana (con il tempio sul Palatino) e, sebbene senza riconoscimento ufficiale, insieme ad essa si era stabilito a Roma anche il suo pardo eunuco Attis con il sanguinoso ciclo dei rituali di marzo a lui legati. Un cittadino romano non doveva dunque necessariamente andare in Bitinia per entrare in contatto con il culto *more Phrygio* della dea.

tecnica allusiva il v. 17 dell'*Attis* di Catullo per denunciare come la *spatula* avesse ridotto ormai tutti i giovani romani a miserevoli *gallae* inatte a Venere, appunto come i compagni di Attis castratisi *Veneris nimio odio*.

CIBELE NELLE ALTRE OPERE DI VARRONE

La figura di Cibele ricorre anche in altre due opere non menippee di Varrone: un passo del *De lingua Latina* e due frammenti afferenti al XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*.

De lingua Latina. Varrone nel *De lingua Latina*, trattando dell'origine greca del termine *Megalesia* che designava le feste ufficiali romane in onore della *Mater Magna*, accenna alle circostanze dell'introduzione del culto cibelico a Roma: *ling.* 6. 15

Megalesia dicta a Graecis, quod ex Libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam.

Questo rapidissima notazione presenta un elemento di assoluta singolarità che distacca Varrone dall'insieme delle fonti greche e latine che riportano quest'episodio: solamente in questo passo viene infatti indicata Pergamo come città di origine della statua di culto di Cibele. Livio (29. 10-14), che offre il resoconto più ampio della vicenda, a differenza di Varrone sostiene che il *sacer lapis*, simbolo aniconico della dea, sarebbe giunto da Pessinunte (importante città dell'interno della Frigia, "capitale", per così dire, del culto cibelico) e che Pergamo avrebbe costituito solo la prima tappa dell'ambasceria incaricata nel 205 a. C. di portare a Roma la *Mater Idaea*, destinata, secondo un responso dei libri Sibillini, a stornare dalla città il pericolo annibalico. Concordano con la versione liviana di un'origine pessinuntina del *sacer lapis* anche Strabone (12. 3), Appiano (*Hann.* 56) e Cassio Dione (fr. 57. 61). Ancora diversa è la versione

riportata da Ovidio (*fast.* 4. 247-348), che indica quale luogo di origine della statua di culto di Cibele il monte Ida²⁶³.

Purtroppo è andata perduta la narrazione polibiana. La testimonianza più antica conservata relativa a questa vicenda è perciò appunto il passo di Varrone in questione, oltre a un riferimento più o meno contemporaneo di Cicerone: *har. resp.* 27 *defessa Italia Punico bello atque ab Hannibale vexata, sacra ista (sc. Matris Magnae) nostri maiores ascita ex Phrygia Romae collocarunt*. La notazione ciceroniana è però molto generica e non contribuisce a risolvere il problema relativo alla localizzazione originaria della statua di culto di Cibele²⁶⁴. L'antichità, quindi, della testimonianza varroniana, insieme ovviamente alla ben nota erudizione del personaggio che emerge anche in questo caso dalla dettagliata precisione della notizia riportata, impongono a mio avviso di considerare attentamente l'ipotesi di una reale derivazione del *sacer lapis* dal *Megalesion* di Pergamo piuttosto che da Pessinunte, anche perché la notorietà del legame tra Pessinunte e Cibele avrebbe potuto facilmente ingenerare per autoschediasmo la notizia di una derivazione della statua di culto della dea da questa città. Spia dell'attendibilità della fonte utilizzata da Varrone mi sembrerebbe anche il preciso riferimento, pur nella rapidità dell'indicazione, alla collocazione del *sacer lapis* a

²⁶³ Graillet 1912, 26-29 e Burton 1996, 54-56 ritengono che la narrazione ovidiana si presenti come una rilettura poetica, storicamente inattendibile, della vicenda; così anche Frazer 1929, 229, che ritiene maggiormente veridica la notizia riportata da Varrone e che sembra suggerire come Ovidio abbia forse trasposto la vicenda sull'Ida per influsso dell'epiteto *Idaea* con cui Cibele era venerata a Roma e con cui sarebbe già stata venerata nella stessa Pergamo. *Contra* Gruen 1990, 15-19, che ritiene affidabile la testimonianza di Ovidio a sostegno della quale adduce proprio l'epiteto di *Idaea* con cui la dea sarebbe stata designata nel responso dei libri Sibillini (cfr. Liv. 29. 10).

²⁶⁴ Non ritengo condivisibile la posizione di Burton 1996, 52-58 che cita questo passo di Cicerone tra le testimonianze a favore di una derivazione pessinuntina della statua di culto solo perché nel paragrafo successivo Cicerone accusa Clodio di aver empicamente devastato Pessinunte definita *sedes domiciliumque Matris deum*. Concordo infatti con Frazer 1929, 199 nel ritenere che, se l'antica sede della statua di culto fosse stata proprio Pessinunte, Cicerone avrebbe verisimilmente addotto questo elemento quale ulteriore prova della depravatezza di Clodio che, con totale ingratitudine, avrebbe osato distruggere la città che aveva procurato a Roma la salvezza dal pericolo cartaginese.

Pergamo: nel tempio della dea, il *Megalesion*, presso le mura della città, *prope murum*²⁶⁵.

Nel passo del *De lingua Latina* preso in esame viene indicata molto sinteticamente l'etimologia del termine *Megalesia*, seguita poi da una breve spiegazione, secondo uno schema che si ritrova anche in relazione ad altri nomi di feste trattati in questa sezione dell'opera: cfr. *e. g. ling.* 6. 13 *Quirinalia a Quirino, quod (...). Fer[i]alia ab inferis et ferendo, quod (...)*. Nella notazione relativa ai *Megalesia a Graecis* indica infatti l'origine greca del termine (su questo punto ritornerò tra breve), cui segue poi la spiegazione etimologica specifica, dall'interno degli usi linguistici greci, con il riferimento al *Megalesion* di Pergamo.

La specificazione *eius deae* che ricorre nella seconda parte del passo varroniano e che farebbe pensare ad una precedente menzione della *Mater Magna* (non presente però nel testo tradito), insieme al confronto con un passo dei *Fasti Praenestini* (*CIL* I. 235²⁶⁶) che, in relazione ai *Megalesia*, presenta l'espressione *Mater Magna ex libris Sibyllinis arcessita*, hanno indotto G. Giardina²⁶⁷ ad ipotizzare nella parte iniziale del periodo una lacuna in cui doveva essere menzionata esplicitamente la dea Cibele: *Megalesia dicta a Graecis, quod e<o die Mater Magna e>x Libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam*, così da ovviare alla necessità di postulare una costruzione ellittica piuttosto dura nella causale, che avrebbe un soggetto sottinteso non espresso nella parte precedente del periodo, ma, per così dire, ricavabile *ad sensum*. La notazione temporale *eo die* si riferirebbe però al 4 aprile, primo giorno delle Megalesie, che commemorava il giorno di ingresso del *sacer lapis* a Roma, e non mi sembrerebbe avere particolare

²⁶⁵ Sulla base di questa testimonianza, giudicata evidentemente attendibile, gli archeologi impegnati negli scavi di Pergamo hanno infatti tentato a più riprese di identificare il *Megalesion* di cui parla Varrone, cfr. Radt 1982, 533-534.

²⁶⁶ Citato sopra a p. 18.

²⁶⁷ In Riganti 109.

significatività in una frase che si propone come spiegazione dell'origine greca del nome della festività romana.

In effetti, anche se l'ellissi del nome della dea nella prima parte del passo è un po' dura, tenderei ad accettare il testo tradito e poiché Varrone, quando propone un'etimologia greca, tende ad esplicitarne anche il termine greco alla base, cfr. *e. g. ling. 6. 6 Graece νόξ nox*; *ibid. 6. 9, aestivum (...) forte a Graeco αἰθεσθαί*, interpreterei in questo senso il riferimento, nella parte finale del passo, al nome del santuario pergameno della dea, il *Megalesion*.

Antiquitates rerum divinarum. Ben più ampio doveva essere lo spazio riservato a Cibele nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, dedicato agli dei *praecipui atque selecti*; in esso infatti, secondo la testimonianza di Agostino (*civ. 7. 24*), Varrone proponeva un'interpretazione allegorica in chiave, direi, cosmico-rurale della figura di Cibele e dei caratteri principali del suo culto, identificandola con Tellus: fr. 267 C.

eandem (sc. Tellurem) dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae: quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur circa eam, cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Quod Gallos huic deae ut servirent, fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, (inquit), qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et aeris crepitus in colendo agro qui fiunt significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem (inquit) adiungunt solum ac mansuetum, ut ostendant, nullum genus esse terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat²⁶⁸.

Non si tratta dell'unica lettura allegorica relativa alla dea Cibele a noi nota in ambito romano. Anche Lucrezio infatti nel noto *excursus* del II libro (vv. 600–

²⁶⁸ Cardauns accoglie nel testo tre emendazioni: *sedens fingatur* di Zoega, rispetto a *sedes fingantur* dei codici; *aeris* di Kukula e Fontaine, rispetto a *eius rei* dei codici e *fiunt* di Haupt, rispetto a *fit* dei codici.

660) e Servio in un passo del commento all'*Eneide* (*Aen.* 3. 113) presentano la stessa identificazione della *Mater Magna* con Tellus che, come è stato notato da Nauta²⁶⁹, è attestata anche in un passo di Svetonio (*Aug.* 68) in cui, in riferimento alla fama di effeminato del giovane Ottaviano, viene detto: *et populus quondam universus ludorum die et accepit in contumeliam eius et adsensu maximo conprobavit versum in scaena pronuntiatum de gallo Matris Deum tympanizante: "videsne ut cinaedus orbem digito temperat?"*. Ora, se in uno spettacolo teatrale poteva esser proposta una battuta di questo tipo, basata sul doppio senso del termine *orbis* (al contempo "terra" e "disco, cembalo"), l'interpretazione allegorica di Cibele come "figura" della Terra doveva essere molto diffusa a Roma, e a tutti i livelli sociali, negli ultimi anni della repubblica. Se però questa sovrapposizione tra le figure della frigia *Mater Magna* e dell'indigena Tellus può essersi gradualmente sviluppata in modo autonomo a livello popolare²⁷⁰, altrettanto non può essere evidentemente avvenuto per le complesse spiegazioni allegoriche degli attributi della dea e del suo cerimoniale frigio offerte da Varrone, Lucrezio e Servio che testimonierebbero invece una più sistematica volontà di "incivilimento" e romanizzazione di Cibele, tale da giustificare, anche agli occhi degli strati più alti e dotti della società, la presenza nell'augusto pantheon romano di una divinità dai caratteri tanto spiccatamente barbari²⁷¹.

²⁶⁹ Nauta 2005, 102-103.

²⁷⁰ Così ritiene Graillot 1912, 70-71.

²⁷¹ A questo proposito Perret 1935, 352-356 nota come l'interpretazione morale della dea e del suo culto esposta (e poi confutata) da Lucrezio corrisponda al canone dei valori etici del mondo romano: la castrazione dei sacerdoti di Cibele è infatti spiegata come punizione di una colpa di *impietas*; la frenesia violenta dei Cureti come emblema di una *pietas* bellicosa e infine il supremo castigo viene identificato nell'impossibilità di avere figli. Bailey 1947, 899 ritiene che Lucrezio condivida l'esegesi allegorica esposta ai vv. 600-643, ma i vv. 644-645 *quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa*, che sono seguiti da una breve descrizione della vera condizione del divino secondo l'ottica epicurea, mi sembrerebbero invece indicare un netto rifiuto della precedente interpretazione della divinità, che certo doveva apparire falsa e potenzialmente pericolosa agli occhi di un epicureo. Non giudicherei infatti i vv. 655-660 come un'apertura verso un'interpretazione allegorica della figura di Cibele, purché aliena da *religio*, ma riprenderò in seguito questo punto (vedi *infra* pp. 91-92).

Le spiegazioni di carattere agricolo offerte da Varrone sarebbero quindi frutto di una speculazione teologica dotta animata dalla volontà di assimilare alla concezione religiosa patria una dea il cui barbaro e cruento culto doveva apparire di difficile assimilazione nell'alveo della tradizione romana. Nello stesso fr. 267 C. delle *Antiquitates* il breve riferimento ai galli mi sembrerebbe però tradire un persistente imbarazzo nei confronti del culto della dea frigia: la loro condizione di eunuchi è infatti indicata con espressioni eufemistiche, senza alcun esplicito riferimento all'auto-castrazione rituale loro imposta come segno di totale consacrazione alla dea. Nell'includere la *Mater Magna* nel novero degli *dei certi* Varrone avrebbe così omesso l'elemento che doveva risultare maggiormente inaccettabile e barbaro agli occhi suoi e dei suoi concittadini: il fatto, cioè, che fosse la dea stessa ad imporre ai propri sacerdoti di auto-evirarsi in suo onore. E in effetti Agostino rileva in tono polemico quella che interpreta come una deliberata ambiguità delle parole di Varrone: *civ. 7. 24 itane propterea Galli abscisi huic Magnae deae serviunt, ut significant, qui semine indigeant, terram sequi oportere; quasi non eos ipsa potius servitus semine faciat indigere? Utrum enim sequendo hanc deam, cum indigeant, semen adquirunt, an potius sequendo hanc deam, cum habeant, semen amittunt? Hoc interpretari est an detestari?*

Credo sia utile rilevare che una condanna dell'eunuchismo interpretato come crimine contro la patria, perché destinato a privarla delle nuove generazioni, è presente anche nel fr. 235 B., che ho citato in precedenza²⁷²: in esso infatti troviamo forse una chiave per spiegare l'imbarazzo di Varrone, denunciato da Agostino, nel teorizzare, nelle *Antiquitates*, l'opportunità della condizione di eunuchi dei sacerdoti di Cibele. Si trattava infatti di una volontaria rinuncia alla possibilità di procreazione che doveva essere giudicata da Varrone come un comportamento antisociale.

²⁷² Vedi *supra* p. 79.

Il riferimento ai galli presente nell'*excursus* lucreziano del secondo libro (vv. 612-617 *gallos attribuunt, quia, numen qui violarint / Matris et ingrati genitoribus inventi sint, / significare volunt indignos esse putandos, / vivam progeniem qui in oras luminis edant*) mi sembrerebbe confermare come in generale le letture allegoriche elaborate a Roma in riferimento alla *Mater Magna* dovessero dissimulare ciò che appariva come l'aspetto più barbaro e inaccettabile del suo culto, cioè l'imposizione appunto dell'auto-castrazione ai suoi sacerdoti. Nel passo di Lucrezio, come in quello di Varrone, il loro eunuchismo viene infatti presentato con formulazioni eufemistiche, senza alcun esplicito riferimento alla loro auto-emasculazione rituale.

Anche Ovidio nei *Fasti* (4. 221-244) trattando delle Megalesie offre varie spiegazioni degli attributi di Cibele e all'esplicita domanda *unde venit (...) sua membra secandi / impetus?* il motivo dell'auto-evirazione dei galli è individuato, secondo l'interpretazione più tradizionale, nel mito relativo al giovinetto Attis: v. 243 *venit in exemplum furor hic (sc. Attidis)*. Ma nei *Fasti* Ovidio può forse parlare con meno reticenze del *furor* dei galli, perché in epoca imperiale si verifica un graduale processo di accettazione dei rituali del culto cibeleico celebrati *more Phrygio*, condannati e rifiutati in epoca repubblicana, e tra questi anche dell'auto-evirazione rituale dei galli.

In un altro passo delle *Antiquitates*, anch'esso citato da Agostino²⁷³, Varrone, nell'elencare le varie divinità associate a Tellus, appare "spezzare" in modo piuttosto singolare l'appellativo romano di Cibele, *Mater Magna*, fornendone due diverse spiegazioni, l'una per il sostantivo e l'altra per l'attributo: fr. 268 C.

Tellurem (...) putant esse Opem, quod opere fiat melior;
Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat;
Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod
vestiatur herbis (...).

²⁷³ Aug. *civ.* 7. 24.

Mater e *Magna* appaiono qui trattati come due epiteti indicanti due diverse $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ della stessa divinità: la spiegazione dell'appellativo *Mater* infatti, *quod plurima pariat*, fa riferimento all'atto che propriamente determina la condizione dell'esser madre, cioè il parto, mentre la spiegazione dell'attributo onorifico *Magna* appare connessa alla capacità di produrre cibo, *quod cibum pariat*, poiché il nutrimento prodotto dalla dea permette la crescita e lo sviluppo degli esseri viventi²⁷⁴.

Dal confronto tra il fr. 268 C. e i vv. 2. 655-660 di Lucrezio, *hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / mavolt quam laticis proprium proferre vocamen / concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat*, mi sembrerebbe emergere chiaramente l'atteggiamento diametralmente opposto assunto nei confronti dell'onomastica dal "teologo" erudito Varrone e dall'epicureo Lucrezio. In Varrone infatti l'etimologia del nome della divinità viene chiamata a sostegno della veridicità dell'interpretazione allegorica proposta e l'identificazione della *Mater Magna* con Tellus appare in certo modo garantita dall'epiteto stesso di Grande Madre, perfettamente appropriato alla Terra che è fonte insieme di cibo e di vita. In Lucrezio invece, nel totale rifiuto di ogni rappresentazione divina contraria alla concezione epicurea, il nome della divinità diviene l'unico retaggio ancora tollerato del culto tradizionale. Il poeta ammette che alcuni elementi naturali come il mare, il vino, la terra, in realtà semplici aggregati di atomi, vengano chiamati per prassi ormai invalsa Nettuno, Bacco, Grande Madre, purché si tratti di una mera convenzione linguistica estranea a qualsiasi loro effettiva divinizzazione. Se quindi in Varrone l'etimologia dei nomi delle divinità è invocata a riprova della costruzione teologica proposta, in

²⁷⁴ Swoboda 1889, 86 ha invece proposto di invertire i termini *plurima e cibum*, forse perché il riferimento all'abbondanza dei parti che sono da attribuire alla dea sembrerebbe da mettere in relazione con la qualifica di *Mater Magna* piuttosto che con quella soltanto di *Mater*. La sua proposta è giudicata attraente da Caurdauns 2, 232 che però non la accoglie nel testo (Caurdauns 1, 109).

Lucrezio invece questi stessi nomi sono svuotati di qualsiasi intrinseca pregnanza e sono ridotti a puri elementi convenzionali, accettabili come tali, fermo restando però il carattere “materiale” e non certo divino delle realtà da essi designate.

Mi sembrerebbe confortare l’ipotesi di un’origine romana, o quanto meno di una rielaborazione in ambito romano, dell’interpretazione allegorica della figura di Cibele presente nelle fr. 267 C. di Varrone il silenzio su Attis²⁷⁵, che pure, come ci informa lo stesso Agostino²⁷⁶, nel mondo greco era a sua volta oggetto di esegesi allegoriche. Agostino mostra aperto compiacimento per quella che interpreta come una precisa scelta di omissione da parte di Varrone (*non enim hominem doctissimum latuit*) dovuta all’oscenità del mito di auto-evirazione di Attis, ma tenderei piuttosto a porre questo silenzio in relazione con il carattere ambiguo del riferimento ai galli stessi. Il culto di Attis infatti, come ho più volte notato, pur penetrato a Roma presumibilmente insieme a quello cibeleico, in epoca repubblicana, non ricevette un riconoscimento ufficiale fino all’età di Claudio, o forse degli antonini: il paredro di Cibele non poteva quindi “trovar posto” all’interno delle *Antiquitates rerum divinarum*.

Per Varrone, impegnato in una grandiosa opera di recupero e sistematizzazione del patrimonio divino e rituale romano, Attis di fatto non esisteva, né esistevano i riti celebrati in suo onore, tra i quali il *sanguis*, la commemorazione della sua auto-evirazione attraverso il rinnovamento del suo sacrificio da parte dei galli. Questo in certo modo potrebbe spiegare anche l’ambiguità che ho rilevato nelle espressioni eufemistiche usate da Varrone in relazione ai galli e alla loro condizione di eunuchi determinata da un’auto-castrazione rituale che avveniva in nome di un dio barbaro non riconosciuto a livello ufficiale ed anzi rifiutato dal potere romano.

²⁷⁵ Cfr. Aug. civ. 7. 25 *et Attis ille non est commemoratus nec eius ab isto interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absciditur.*

²⁷⁶ Aug. civ. 7. 25.

Per quanto riguarda i galli, Agostino (*civ.* 7. 26), che li definisce enfaticamente *molles Matri Magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecrati*, sostiene che Varrone non ne avrebbe parlato in nessuna sua opera (*uspiam*) per il fiero disgusto provato nei loro confronti: *defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio*.

In realtà però, come ho notato, nelle *Menippeae* ci sono vari riferimenti ai *famuli* di Cibele, che sembrerebbero addirittura protagonisti di un intero episodio della satira *Eumenides*²⁷⁷, con una vivace rievocazione anche del loro “ambiguo” abbigliamento (cfr. fr. 120 e 121 B.), oggetto di particolare riprovazione da parte dello scrittore cristiano. Risulta quindi dubbio se Agostino conoscesse o meno le *Menippeae*. Ora, l’unico frammento menippeico da lui citato, il fr. 579 B.²⁷⁸ (*mus.* 4. 15), è riportato senza il nome dell’autore²⁷⁹. Anche se ovviamente non si può avere alcuna certezza al riguardo, tuttavia mi sembrerebbe molto probabile che Agostino non avesse diretta conoscenza delle *Menippeae* varroniane, perché l’immagine dei galli che emerge dai frammenti menippeici superstiti, come abbiamo visto, è tutt’altro che edificante ed avrebbe quindi potuto essere da lui adottata a conforto della sua argomentazione sulla depravatezza del culto, e dei cultori, della *Mater Magna*.

*

Riassumendo, quindi, la figura di Cibele risulta presente in quanto rimane di tre diverse opere di Varrone: nel *De lingua Latina*, nelle *Menippeae* e nelle *Antiquitates rerum divinarum*. Da questi testi, oltre alla conoscenza della *Mater*

²⁷⁷ Per un’analisi dei frammenti dell’“episodio di Cibele” vedi *supra* pp. 19-59.

²⁷⁸ Varro *Men.* fr. 579 B. *ver blandum viget arvis <et>* (Roeper) *adest hospes hirundo*.

²⁷⁹ Questo verso viene usualmente attribuito a Varrone grazie ad una testimonianza di Arnobio, che sembrerebbe alludere allo stesso passo: *Arnob. nat.* 6. 23 *ubi denique Apollo divinus, cum a piratis maritimisque praedonibus et spoliatus ita est et incensus, ut ex tot auri ponderibus quae infinita congesserant saecula ne unum quidem habuerit scripulum quod hirundinibus hospitis, Varro ut dicit Menippeus, ostenderet?* Cfr. Astbury 97.

Magna e del culto cibeleico che ovviamente ci aspetteremmo nell'autore di un grande trattato di religione, emerge una conoscenza meno ovvia, relativa a riti "barbari" in onore della dea frigia, rifiutati dal potere romano e praticati in cerimonie di carattere privato all'interno del tempio palatino della Grande Madre. Infatti, oltre ad un rapido riferimento, nel *De lingua Latina* (ling. 6. 15), alla storia del culto cibeleico a Roma, con l'originale versione di una derivazione pergamena della statua di culto della dea, oltre all'elaborato simbolismo dell'interpretazione allegorica della *Mater Magna* come Tellus presente nelle *Antiquitates* (div. 16 fr. 267 e 268 C.), oltre alla probabile drammatizzazione, nella cornice narrativa della satira *Eumenides*, del rituale delle *mutitationes* (Men. fr. 143 B.), connesso al culto *more Romano* della Grande Madre²⁸⁰, nei frammenti menippeici sempre delle *Eumenides*, ma relativi all'"episodio di Cibele", veniva descritto, io credo, il cruento rituale dell'auto-emasculazione dei galli, connesso al culto *more Phrygio* della dea.

Evidentemente il tono stesso con cui viene trattata la materia cibeleica muta notevolmente a seconda delle diverse opere, passando dall'irridente sarcasmo dei frammenti menippeici sui galli al precettismo della breve, ma dettagliata notazione relativa all'introduzione del culto della *Mater Magna* a Roma del *De lingua Latina*, fino alla coloritura spiccatamente teologica dell'esegesi allegorica offerta nelle *Antiquitates*.

In Varrone, l'oscillazione tra rifiuto e integrazione nei confronti della Grande Madre che emerge dal confronto tra l'aperta e dissacrante condanna dei rituali *more Phrygio* di Cibele presente nelle *Menippeae* e l'inclusione, di fatto, della dea frigia nel novero degli *dei praecipui atque selecti* proposta nelle *Antiquitates*, mi sembrerebbe rispecchiare la duplicità dell'approccio che ancora alla fine dell'età repubblicana le autorità romane avevano nei confronti della dea frigia, celebrata ufficialmente *more Romano* dall'aristocrazia durante le

²⁸⁰ Cfr. Varro *Men.* fr. 143 B.

Megalesie, e *more Phrygio* nel ciclo dei rituali di marzo, a carattere privato, da parte del suo clero frigio e senza la partecipazione di cittadini romani.

A mio parere, si potrebbe considerare spia di una volontà di romanizzazione di Cibele, e di rifiuto (e per così dire cancellazione) della componente frigia del suo culto, anche il fatto che Varrone faccia sempre riferimento ad essa, almeno nelle parti conservate della sua opera, con gli appellativi romani *Mater Magna* o *Mater deum*²⁸¹ e mai col nome frigio *Cybele*. A conforto di questa ipotesi ritengo possa essere stabilito un confronto con l'*excursus* del II libro di Lucrezio (vv. 598-660) che presenta, come ho notato in precedenza, una lettura allegorica della figura di Cibele dettata da una precisa volontà di assimilazione e romanizzazione della dea frigia. Anche in Lucrezio la Grande Madre viene designata, come in Varrone, esclusivamente con i suoi appellativi romani²⁸².

Riterrei in effetti che gli appellativi *Mater Magna* e *Cybele* avessero di fatto una valenza diversa, almeno in epoca repubblicana, e forse ancora nella prima età imperiale, e che non fossero usati negli stessi contesti²⁸³. Così, a mio avviso, nel carme 63 di Catullo²⁸⁴, l'appellativo "barbaro" *Cybele / Cybebe* è preferito a quelli nazionali²⁸⁵, poiché l'ambientazione dell'intera vicenda si colloca sul selvaggio Ida, e quindi propriamente nella patria frigia della dea, dove essa era venerata come Cibele, e non come *Mater Magna*. Parimenti possiamo ipotizzare che nel fr. 5 M. di Mecenate la dea fosse invocata col nome di *Cybebe*²⁸⁶, perché l'azione

²⁸¹ Cfr. Varro *Men.* fr. 149 B. *praeter Matris deum aedem*; *ibid.* fr. 132 B. *typana non inanis sonitus Matris deum*; *idem div.* 16 fr. 267 C. *tandem (sc. Tellurem) dicunt Matrem Magnam*; *ibid.* 16 fr. 268 C. *Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat.*

²⁸² *Mater* (vv. 609, 615, 628, 639), *Mater Magna* (v. 640), *Mater deum* (v. 659), *Mater Idaea* (v. 611) e anche *Magna deum Mater Materque ferarum* (v. 598).

²⁸³ Questo almeno in ambito letterario. In ambito epigrafico invece, nel *corpus* delle iscrizioni latine, vi è una netta prevalenza degli appellativi "romani" *Mater Magna* e *deum Mater* rispetto al frigio *Cybele/Cybebe*, vedi *Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby (EDCS)* <http://www.manfredclauss.de/>.

²⁸⁴ Catull. 63. 9, 12, 20, 25, 68, 76, 84, 91.

²⁸⁵ L'unico altro appellativo della dea che ricorre nel carme catulliano ne sottolinea comunque l'origine frigia: *domina Dindymae / Dindymeis* (vv. 13 e 91).

²⁸⁶ Maecen. *carm.* fr. 5 M. *ades, inquit, o Cybebe, fera montium dea, / ades et sonante typano* (Grotius, *tympano codd.*) *quate flexibile caput.*

si svolgeva in un contesto frigio e selvaggio: questo sembrerebbe infatti suggerire l'epiteto *fera montium dea*, sebbene la brevità del frammento impedisca inevitabilmente la determinazione di una precisa ambientazione.

Nell'*Eneide* la Grande Madre viene designata con molteplici appellativi tra i quali anche *alma Cybebe*²⁸⁷, ma anche in questo caso mai con gli epiteti cultuali con i quali era venerata a Roma, *Mater Magna* e *Mater deum*: l'appellativo *Mater* infatti (se non ricorre da solo²⁸⁸) o viene sostituito con i sinonimi *genetrix* e *parens*²⁸⁹ in perifrasi equivalenti a quelle ufficiali, ma che non erano usate in ambito culturale²⁹⁰, o viene associato ad attributi diversi, destinati a sottolineare l'origine frigia della dea: *Berecynthia*, *Phrygia*, *Idaea*²⁹¹. Questa scelta virgiliana potrebbe dipendere dalla volontà di sottolineare il carattere esotico di Cibele, non (ancora) divinità romana, ma per il momento divinità frigia "al seguito" degli esuli troiani.

Questa diffrazione tra appellativi romani e frigi mi sembrerebbe affievolirsi al punto da scomparire nel corso del I secolo d. C., probabilmente in concomitanza col processo di accettazione a livello ufficiale della componente frigia del culto cibeleico che si verifica appunto in età imperiale²⁹².

²⁸⁷ Verg. *Aen.* 10. 220.

²⁸⁸ Verg. *Aen.* 9. 108 *Matrem*; *ibid.* 9. 584 *Matris*.

²⁸⁹ Verg. *Aen.* 2. 788 *magna deum genetrix*; *ibid.* 9. 82 *deum genetrix Berecynthia*; *ibid.* 10. 234 *genetrix*; *ibid.* 10. 252 *parens Idaea deum*.

²⁹⁰ E che appaiono prive di attestazione epigrafica, cfr. *Epigraphik-Datenbank Claus/Slaby (EDCS)* <http://www.manfredclaus.de/>.

²⁹¹ Verg. *Aen.* 3. 111 *mater cultrix Cybeli*; *ibid.* 4. 784 *Berecynthia mater*; *ibid.* 7. 140 *Phrygiam matrem*; *ibid.* 9. 619 *Matris Idaeae*.

²⁹² A questo proposito mi sembra emblematica la testimonianza di Marziale che usa indifferentemente, direi, gli epiteti *Mater Magna* e *Cybeles* (cfr. *e. g.* Mart. 7. 73. 3 dove in riferimento al tempio palatino della dea il poeta parla della *vidua Cybeles*).

CIBELE NEGLI ALTRI POETI SATIRICI ROMANI

Al fine di far emergere le caratteristiche specifiche della trattazione satirica varroniana in relazione al culto della Grande Madre ritengo opportuno attuare un confronto anche con la satira di “tipo luciliano”, da Lucilio a Giovenale, laddove è possibile individuare riferimenti più o meno espliciti alla *Mater Magna* e ai suoi sacerdoti eunuchi. L’unico satirico che non sembra presentare passaggi riferibili ai galli o a Cibele è Orazio.

Lucilio. Nel VII libro delle *Satire* di Lucilio i vv. 278-280 M.²⁹³

hanc ubi vult male habere, ulcisci pro scelere eius,
testam sumit homo Samiam sibi, ‘anu noceo’ inquit,
praecidit caulem testisque una amputat ambo

presentano una specifica allusione alla auto-castrazione rituale dei *famuli* di Cibele. L’elemento-chiave che rimanda ad essa è infatti lo strumento che viene usato, poiché la (*Samia*) *testa* appare associata all’auto-evirazione rituale dei galli in vari testi: cfr. Plin. *nat.* 35. 165 *samia testa Matris deum sacerdotes, qui galli vocantur, virilitatem amputare*; Mart. 3. 81. 3 (in relazione ad un gallo) *abscisa est quare Samia tibi mentula testa*; Iuv. 6. 514 (sc. *ingens semivir*) *mollia qui rapta secuit genitalia testa*²⁹⁴.

²⁹³ Non. p. 398. 31 ‘*Samium*’ *rursum acutum; unde et samiare dicimus acuere, quod in Samo hoc genus artis polleat. Lucilius satyrarum lib. VII.*

²⁹⁴ Già Graillot 1912, 296 in nota aveva associato questo passo luciliano a quelli degli altri autori nei quali il riferimento alle *samiae testae* è senza dubbio relativo all’auto-evirazione dei galli. Per quanto riguarda i due principali commenti a Lucilio, Marx 1905, 105-106 ritiene che si tratti di una sorta di “licenza poetica”, di una generalizzazione della particolare modalità di auto-castrazione che avevano i galli, perché questi sarebbero stati tra i pochi “modelli” di riferimento al riguardo. Krenkel 1970, 1, 208-209 pensa invece ad un gioco di parole tra *testa* e *testis*, ma senza riferimenti al culto cibeleo.

Anche se fino ad ora non mi sembra sia stato rilevato, mi domando se anche in altri due frammenti afferenti al VII libro (vv. 264-265 e 288-289 M.) non siano ipotizzabili dei riferimenti agli effeminati sacerdoti di Cibele.

I vv. 264-265 M.²⁹⁵

rador subvellor, desquamor, pumicor, ornor,
expilor, <ex>pingor²⁹⁶

vengono usualmente riferiti ad una donna che elencherebbe i vari procedimenti estetici cui si sarebbe sottoposta²⁹⁷. Questa lettura sembrerebbe in effetti confermata dal confronto con un passo plautino: Plaut. *Poen.* 219-222 *ex industria ambae numquam concessamus / lavari aut fricari aut tergeri aut ornari, / poliri expoliri, pingi fingi; et una / binae singulis quae datae nobis ancillae, / eae nos lavando eluendo operam dederunt.*

È però a mio avviso possibile anche un'interpretazione diversa del passo che potrebbe essere riferito ad un uomo effeminato, e quindi forse ad un gallo. In particolare mi sembrerebbe rimandare a quest'ambito l'uso del verbo *pumicor* che forse non a caso è assente nel passo plautino. Infatti, anche se da Plinio²⁹⁸ apprendiamo che la pomice era uno strumento depilatorio usato normalmente dalle donne, tutte le attestazioni letterarie che fanno riferimento ad essa relativamente alla depilazione, come tutte le occorrenze del verbo *pumicor*, sono, a quanto mi è noto, relative però a personaggi effeminati, e talora proprio a galli.

Così la depilazione con la pomice è presentata esplicitamente come marca caratteristica dei *cinaedi* in Manil. 5. 150 *illis* (sc. *tauri sidere nati*) *cura sui cultus frontisque decorae / semper erit: tortos in fluctum ponere crines / aut vinclis*

²⁹⁵ Non. p. 95. 15 '*desquamat*' *squamis spoliat* . (...) *Lucilius satyrarum lib. VII.*

²⁹⁶ L'integrazione <ex>pingor si deve a Marx, mentre *rador* e *subvellor* sono correzioni di Turnèbe rispetto alle lezioni *sador* e *subbellor* tradite.

²⁹⁷ Vedi Marx 1905, 100 e Krenkel 1970, 1, 202-203.

²⁹⁸ Plin. *nat.* 36. 154 (sc. *pumices*) *sunt in usu corporum levandorum feminis, iam quidem et viris, atque, ut ait Catullus, libris.*

*revocare comas et vertice denso / fingere et appositis caput emutare capillis / pumicibusque cavis horrentia membra polire / atque odisse virum teretisque optare lacertos; Mart. 5. 41. 6 spadone cum sis evirator fluxo / (...) / pumicata pauperes manu monstras e 14. 205. 1 sit nobis aetate puer, non pumice levis, / propter quem placeat nulla puella mihi; Plin. epist. 2. 11. 23 che allude ad un personaggio chiaramente effeminato definendolo *pumicatus* e Iuv. 8. 16 *tenerum attritus Catinensi pumice lumbum, / squalentis traducit avos* e 9. 95 *nam res mortifera est inimicus pumice levis*. Un gioco di parole tra la pomice come strumento usato per raschiare le estremità del rotolo di papiro e come strumento depilatorio “impropriamente” utilizzato da maschi è ravvisabile anche in Hor. *epist. 1. 20. 1-2 Vortumnum Ianumque, liber, spectare videris, / scilicet ut prostes Sosiorum pumice mundus*. Mi sembrerebbe poi particolarmente interessante per il suo specifico riferimento ai galli un passo dell’*Ars amatoria*: Ov. *ars 1. 505-508 sed tibi nec ferro placeat torquere capillos, / nec tua mordaci pumice crura teras. / Ista iube faciant, quorum Cybeleia mater / concinitur Phrygiis exululata modis*.*

La *persona loquens* dei vv. 264-265 M. potrebbe essere quindi un uomo che descriverebbe il suo “travestimento” da gallo. Così anche il verbo *rado* potrebbe ben rimandare ad un personaggio maschile²⁹⁹ e negli uomini la rasatura, al pari della depilazione, era considerata un segno di mollezza: cfr. Varro *Men. fr. 186 B. quotiens priscus homo ac rusticus Romanus inter nundinum barbam radebat?*; e parimenti l’uso del verbo *subvello* risulterebbe coerente con la descrizione di un personaggio effeminato: l’unica sua altra occorrenza³⁰⁰ è infatti in un frammento appartenente ad un’orazione di Scipione Africano minore (*orat. 10*) in cui appare riferito ad un ben poco virile personaggio dalla barba rasata: *qui barba vulsa feminibusque subvulsis ambulet*. Del tutto eccezionale, e di chiaro effetto caricaturale in relazione alla cura del corpo, è poi l’utilizzo dell’espressivo verbo

²⁹⁹ Cfr. OLD, s. v. *rado*, 1571.

³⁰⁰ Cfr. OLD, s. v. *subvello*, 1854.

*desquamor*³⁰¹, propriamente “squamo” e quindi anche “spello, scortico” con allusione molto probabilmente alla depilazione, forse da parte di un personaggio non abituato ad essa. Anche il riferimento all’ornamentazione (*ornor*) potrebbe ben addirsi alla “divisa” dei galli, baroccamente adorni di orecchini e di un gran numero di collane sovrapposte le une alle altre³⁰²; l’archigallo addirittura di una corona d’oro. Non meno appropriata in riferimento ad un gallo sarebbe l’allusione al trucco (*expingor*): il loro vistoso *maquillage* era infatti comunemente oggetto di riprovazione³⁰³. Costituisce invece un *hapax* il verbo *expilare* usato nel senso di “depilare”, probabilmente in riferimento ad un tipo di depilazione non per frizione, ma per asporto, forse relativa a parti del corpo diverse da quelle che potevano essere lisce con la pomice³⁰⁴.

Neppure i vv. 288-289 M.³⁰⁵

iactari caput atque comas, flutare capronas,
altas, frontibus inmissas, ut mos fuit illis³⁰⁶

a quanto mi risulta, sono mai stato riferiti a dei galli, ma fino ad ora sono stati interpretati o come un’allusione agli *homines temporis acti*³⁰⁷ o come un paragone tra i cavalli e le donne³⁰⁸. L’elemento che però mi induce a vedere anche qui la possibilità – si intende del tutto ipotetica – di un riferimento ai sacerdoti di Cibele è la presenza del sintagma *iactari caput atque comas* che sembrerebbe riprendere il “linguaggio tecnico” del delirio fanatico dei galli. La *iactatio comae* era infatti un momento essenziale della loro danza rituale ed era il mezzo che permetteva

³⁰¹ Cfr. *ThLL*, s. v. *desquamo*, 5/1, 752-753 e *OLD*, s. v. *desquamo*, 527.

³⁰² Cfr. Graillot 1912, 299.

³⁰³ Cfr. Graillot 1912, 300.

³⁰⁴ Cfr. *ThLL*, s. v. *expilo*, 5/2, 1702.

³⁰⁵ Non. p. 22. 5: ‘*Capronae*’ dicuntur comae quae ante frontem sunt, quasi a capite pronae.

³⁰⁶ *Iactari* è correzione operata da Iunius su *actari* dei codici, mentre *flutare* è correzione di Marx rispetto a *fruitare* tradito.

³⁰⁷ Marx 1905, 108-109.

³⁰⁸ Krenkel 1970, 1, 209.

loro di raggiungere l'estasi: cfr. Varro *Men. fr.* 132. 3 B.³⁰⁹ *teretem comam volantem iactant tibi galli*; Ov. *fast.* 4. 244 *mollesque ministri / caedunt iactatis vilia membra comis* e Quint. 11. 3. 71 *iactare id (sc. caput) et comas excutientem rotare fanaticum est*. Anche le parole che seguono, nelle quali viene descritto, in un linguaggio molto espressivo, l'effetto della *iactatio comae*, e cioè il volteggiare disordinato dei capelli riversi sulla fronte, mi sembrerebbero ben riferibili a dei galli: viene infatti usato il raro termine *capronae* (corrispondente forse al nostro "frangia" o "ciuffo"³¹⁰) che ricorre solo in questo frammento e in un passo dei *Florida* di Apuleio³¹¹ in relazione alla ricercata acconciatura di Apollo, derisa da Marsia come simbolo di *luxuria*. Ora, la mollezza, l'effeminatezza era proprio il vizio più tipicamente ascritto ai galli e si potrebbe quindi forse vedere in questo frammento luciliano un'allusione alla loro pittoresca, lunga chioma, riversa sulla fronte per la violenza del vorticoso movimento rotatorio della testa.

L'inciso *ut mos fuit illis*, secondo questa mia proposta, sarebbe allora da interpretare come un riferimento al "fanatico" costume dei galli di roteare la testa così da raggiungere una condizione di *trance*. Tenderei quindi a considerare *fuit* come un perfetto gnomico, senza doverlo forzatamente riferire ad una condizione passata e non più attuale: a conforto di questa ipotesi si può citare un passo degli *Epodi* di Orazio, 7. 11 *neque hic lupis mos nec fuit leonibus, / numquam nisi in dispar feris*, nel quale ricorre la medesima espressione *mos fuit* che Porfirione mostra di interpretare come un perfetto gnomico³¹²: (Porph. *Hor. ep.* 7. 11) *sensus est: ferae non faciunt, quod vos, o Romani, sanguinem invicem petentes*. Si potrebbe altrimenti pensare anche al racconto di un'esperienza diretta dell'estasi frenetica dei galli da parte della *persona loquens*; la perdita del contesto di

³⁰⁹ Vedi *supra* pp. 26-29.

³¹⁰ Cfr. Non. p. 22. 5 cit. n. 305 e Paul. Fest. p. 33. 32 '*Capronae*' *equorum iubae in frontem devexae, dictae quasi a capite pronae*.

³¹¹ Apul. *Fl.* 3 *crines eius (sc. Apollinis) praemulsis antiis et promulsis caproneis anteventuli et propenduli*. Cfr. *ThLL*, s. v. *capron(e)ae*, 3, 361.

³¹² Così lo interpreta anche Watson 2003, 278 al quale rimando per un'accurata discussione dei problemi esegetici del passo.

riferimento non permette di fatto di privilegiare alcuna ipotesi. L'uso del pronome *ille* nell'inciso finale mi sembrerebbe comunque suggerire come il soggetto-parlante dovesse essere estraneo al gruppo di individui (secondo la mia ipotesi di galli) designati come usualmente dediti alla pratica della *iactatio comae*.

Si potrebbe quindi ipotizzare di mettere in relazione i vv. 288-289 M. con i vv. 264-265 M. riferendoli allo stesso "apprendista-gallo" che descriverebbe la sua "metamorfosi" in sacerdote di Cibele sia nell'aspetto esteriore (vv. 264-265 M.) che nell'adesione alle "barbare" pratiche dei galli (vv. 288-289 M.), ma inevitabilmente lo stato gravemente frammentario di questi passi e la perdita del contesto rendono estremamente incerta e fragile qualsiasi ipotesi esegetica.

Persio. Un riferimento polemico ai galli e due menzioni di Attis sono presenti nelle *Satire* di Persio. Nella quinta satira, al v. 186, i galli appaiono associati al culto di Iside come emblemi della *superstitio*:

hinc grandes galli et cum sistro lusca sacerdos.

Secondo Kiβel³¹³, in questo verso si farebbe riferimento all'eccezionale grandezza fisica dei galli, determinata dalla loro condizione di eunuchi castrati in età prepuberale; lo studioso cita come parallelo un passo di Giovenale (6. 112-113³¹⁴) in cui viene nominato un *ingens semivir*. Le testimonianze di Persio e di Giovenale sembrerebbero in effetti confortarsi vicendevolmente, ma vi è un'obiezione di fondo che credo possa essere mossa a quest'interpretazione. Non ritengo infatti probabile che il rituale cruento del *dies sanguinis* che sanciva la consacrazione al culto di Cibele potesse avere come protagonisti dei giovinetti impuberi, né vi sono, a mia conoscenza, testimonianze letterarie o iconografiche che possano essere addotte a conforto di quest'ipotesi³¹⁵. Anzi, un passo

³¹³ Kiβel 1990, 751.

³¹⁴ Analizzo questa testimonianza più oltre, alla p. 106.

³¹⁵ Vedi a questo proposito Graillot 1912, 293.

dell'*Eunuchus* di Luciano (cap. 8) sembrerebbe sottolineare proprio la distinzione tra gli eunuchi evirati da bambini e i galli auto-castratisi da adulti: τὸ τοῦ εὐνούχου καὶ τῶν βακῆλων χεῖρον εἶναι· τοὺς μὲν γὰρ κἂν πεπειρᾶσθαι ποτε ἀνδρείας, τοῦτον δὲ ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς ἀποκεκόφθαι καὶ ἀμφίβολόν τι ζῶον εἶναι κατὰ ταῦτα ταῖς κορώναις.

Gli *Scholia* a questo passo di Persio glossano *grandes* con *pingues sacrificiis* ed in nota Kiβel³¹⁶ sottolinea come l'attributo *ingens* presente in Giovenale possa evocare anche l'idea di una certa corpulenza, grassezza, che sarebbe a sua volta connessa alla condizione della castrazione. L'attribuzione a *grandis* di un valore negativo come quello suggerito dagli *Scholia*, e cioè relativo ad una loro particolare corpulenza, mi sembrerebbe coerente con la caratterizzazione, parimenti negativa e degradante, della sacerdotessa di Isis come *lusca* presente subito dopo³¹⁷, mentre un riferimento alla straordinaria altezza dei galli sarebbe a mio avviso meno significativo in questo contesto. In relazione al v. 186 di Persio si potrebbe però forse avanzare anche l'ipotesi che l'aggettivo *grandis* sia da interpretare come un sarcastico riferimento all'età avanzata degli effeminati sacerdoti di Cibele³¹⁸ alla quale, come ho detto, mi sembrerebbe accennare ironicamente Varrone nel fr. 119 B. delle *Eumenides*³¹⁹ e alla quale anche Giovenale, come vedremo tra breve, fa sarcasticamente riferimento in due casi (2. 112 e 6. 515).

Nella prima satira di Persio ricorrono due menzioni di Attis dalle quali emerge come il dio frigio dovesse essere un soggetto “alla moda” in poesia, tanto da poter assurgere ad emblema della mancanza di virilità sia formale che contenutistica della produzione poetica del tempo, alla quale il poeta contrappone

³¹⁶ Kiβel 1990, 751 n. 379.

³¹⁷ A questo proposito vedi *infra* pp. 201-202.

³¹⁸ Cfr. *ThLL*, s. v. *grandis*, 6/2, 2179 e *OLD*, s. v. *grandis*, 771-772.

³¹⁹ Vedi in particolare p. 40 e cfr. anche l'oscena immagine di un *senex cinaedus* in *Apul. met.* 8. 24.

fieramente l'acre mordacità delle proprio *sermo* satirico, coraggiosamente improntato alla denuncia del vero: vv. 92-93

'sed numeris decor est et iunctura addita crudis.
Cludere sic versum didicit "Berecyntius Attis"

e, con un'immagine ancora più aspra e violenta, vv. 103-105

haec fierent si testiculi vena ulla paterni
viveret in nobis? Summa delumbe saliva
hoc natat in labris et in udo est Maenas et Attis.

In questi versi viene teorizzato, ed espresso in termini crudi ed espliciti, il profondo legame esistente tra materia e modalità del canto, per cui una poesia che tratti dell'effeminato Attis è destinata ad essere molle e priva di virilità al pari del suo oggetto: cfr. Mart. 2. 86. 4-5 *nec dictat mihi luculentus Attis / molle debilitate galliambon.*

Giovenale. Come in Pers. 5. 186, anche nella sesta satira di Giovenale un sarcastico riferimento ai sacerdoti di Cibele è inserito nell'ambito di una più ampia denuncia della superstizione religiosa: vv. 511-521

ecce furentis
Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens
semivir, obsceno facies reverenda minori,
mollia qui rapta secuit genitalia testa
iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt 515
plebeia et Phrygia vestitur bucca tiara.
Grande sonat metuique iubet Septembris et Austri
adventum, nisi se centum lustraverit ovis
et xerampelinas veteres donaverit ipsi,
ut quidquid subiti et magni discriminis instat 520
in tunicas eat et totum semel expiet annum.

In questi versi viene offerto un ritratto molto vivido e sarcastico di un sacerdote della Grande Madre³²⁰ che è definito *ingens semivir* (cfr. Varro *Men.* fr. 132 B.

³²⁰ L'associazione del culto di Cibele e di quello di Bellona era piuttosto frequente, vedi Courtney

nunc semiviri ... galli). Come ho accennato in precedenza, in base al confronto con Pers. 5. 186 l'attributo *ingens* è stato usualmente considerato come un riferimento alla taglia elevata del gallo qui descritto, dovuta alla sua castrazione in età prepuberale³²¹, ma, come ho detto, l'ipotesi che il rituale dell'auto-evirazione connesso al culto cibeleico avesse come protagonisti soggetti tanto giovani non mi sembrerebbe trovare conferma nelle testimonianze a noi note, né la riterrei probabile. Si potrebbe allora forse interpretare l'espressione *ingens semivir*, secondo la proposta di Kibel, come un riferimento ironico alla ragguardevole corpulenza del gallo alla testa del corteo in onore della Grande Madre³²², forse da connettere a quello che sembrerebbe un *topos* della descrizione dei galli, e cioè l'allusione alla loro (presunta) voracità: cfr. Mart. 14. 204. 1 in cui viene ridicolizzato un gallo *esuriens* e Apul. met. 8. 25 che presenta un personaggio del tutto associabile ad un gallo che viene definito *lurchonem*.

Il riferimento alla condizione di castrazione del gallo, introdotto al v. 513 dalla sua definizione di *semivir*, viene per così dire ripreso e sviluppato al v. 514 con un preciso riferimento al rituale dell'auto-emasculazione praticato dai galli, che, come ho già detto³²³, usavano in genere pietre o cocci (come la *samia testa* qui nominata), ma non strumenti di metallo. In posizione di rilievo, all'inizio del v. 516 viene sottolineato anche un altro elemento piuttosto frequente nei ritratti dei galli, evidentemente perché considerato particolarmente urtante e riprovevole in relazione a dei personaggi ritenuti dei *cinaedi*, e cioè l'età avanzata di questo grottesco ministro del culto della dea frigia, la cui rinuncia alla virilità, viene detto, era avvenuta "ormai da tempo".

Anche in un passaggio della seconda satira Cibele ed i suoi sacerdoti eunuchi sono addotti quali modelli esemplari di depravazione, ed ancora una volta al

1980, 327.

³²¹ Vedi Courtney 1980, 327.

³²² Cfr. *ThLL*, s. v. *ingens*, 7/1, 1536.

³²³ Vedi sopra p. 35 n. 85.

v. 112 si ha la descrizione di un gallo del quale viene sottolineata, evidentemente con finalità denigratoria, la vecchiaia: è infatti presentato come un *senex fanaticus* dai capelli bianchi: vv 111-116

hic turpis Cybeles et fracta voce loquendi
libertas et crine senex fanaticus albo
sacrorum antistes, rarum ac memorabile magni
gutturis exemplum conducendusque magister.
quid tamen expectant, Phrygio quos tempus erat iam 115
more supervacuum cultris abrumpere carnem?

Questo gallo di età avanzata viene prima definito maestro del culto (*antistes sacrorum*³²⁴), quindi modello esemplare di grande gola (*rarum ac memorabile magni / gutturis exemplum*) e poi maestro prezzolato (*conducendus magister*). Due sono le possibili interpretazioni del riferimento al *magnum guttur* del sacerdote della Grande Madre: questa espressione si può infatti intendere sia come allusione ironica ai “canti a squarciagola” che avevano grande importanza nel rituale cibeleico³²⁵: cfr., oltre a Iuv. 6. 515 *rauca cohors*, anche Varro *Men. fr.* 150 B. *gallantes vario recinebant studio* e i *frr.* 131 e 132 B. che, come abbiamo visto, sembrerebbero appunto riferibili ad un inno in galliambi intonato da alcuni *famuli* di Cibele, sia in riferimento alla riprovevole voracità del personaggio³²⁶, poiché, come ho detto in precedenza, l'accusa di avida golosità doveva essere una caratteristica ricorrente della polemica nei confronti dei galli.

Dagli *Scholia* apprendiamo poi che in un altro punto di questa stessa satira, ai vv. 15-16

verius ergo
et magis ingenue Peribomius

³²⁴ Per l'uso dell'appellativo di *antistes* in riferimento a galli vedi Courtney 1980, 142.

³²⁵ Così interpretano Courtney 1980, 142 e Morton Braund 1996, 153.

³²⁶ Così anche in *OLD*, s. v. *guttur*, 779.

Giovenale avrebbe fatto allusione ad un archigallo notorio per la sua impudicizia³²⁷ e con un nome parlante di origine greca particolarmente adatto ad un sacerdote: *Peribomius* “colui che si aggira attorno all’altare”³²⁸: Schol. Iuv. 2. 15 (*verius ergo*) *et magis ingenue Peribomius: nomen archigalli cin<a>edi, qui publice impudicitiam professus est*. Questo gallo screditato sarebbe stato preso dal poeta come paradossale termine di paragone per i falsi filosofi attaccati nella prima parte del componimento come campioni di turpitudine: rispetto alla (mal)celata perversione di questi il comportamento manifestamente osceno dell’archigallo sarebbe risultato (paradossalmente) più sincero e addirittura più onorevole.

Nella ottava satira si ha ancora un’immagine degradata dei galli ai quali il poeta accenna solo brevemente, ma inserendoli tra la feccia della popolazione, a chiudere quasi con una *climax* discendente per violenza, ma ascendente per ignominia, una serie aperta dai *percussores*, dai sicari, oggetto di disprezzo e condanna evidentemente per motivi totalmente opposti rispetto agli imbelli ed effeminati galli, vv. 173-176

invenies aliquo cum percussore iacentem,
permixtum nautis et furibus ac fugitivis,
inter carnifices et fabros sandapilarum
et resupinati cessantia tympana galli.

Così anche nella nona satira, vv. 60-62

meliusne hic rusticus infans
cum matre et casulis et conlusore catello
cymbala pulsantis legatum fiet amici?

³²⁷ Courtney 1980, 125 non ritiene invece possibile un riferimento qui ad un archigallo: “Juvenal probably did not have an historical person in mind, but chose the name for the associations indicated by the scholiast”.

³²⁸ Cfr. *ThLG*, s. v. περιβώμιος, 6, 799: a quanto sembra questo termine era usato anche per designare genericamente i sacerdoti dei culti orientali.

si ha un'allusione sprezzante ai galli come *cinaedi* attraverso uno degli strumenti loro propri: i *cymbala* (cfr. Varro *Men.* fr. 149 B. *praeter Matris deum aedem exaudio cymbalorum sonitum*).

In tre casi nelle *Satire* di Giovenale si hanno poi rapidi riferimenti ai *ludi Megalenses*. Nella sesta satira vengono menzionati gli spettacoli teatrali che erano rappresentati durante le Megalesie: vv. 68-69

et vacuo clusoque sonant fora sola theatro
atque a plebeis longe Megalesia

e facendo riferimento ad essi ai vv. 262-264 della quattordicesima satira il poeta afferma amaramente che le attività alle quali gli uomini consacrano la propria vita sono più incredibili di qualsiasi finzione scenica:

ergo omnia Florae
et Cereris licet et Cybeles aulaea relinquo:
tanto maiores humana negotia ludi.

Un'allusione sprezzante invece alle gare di corsa che, sempre durante le *Megalesie*, si svolgevano nel circo ricorre ai vv. 193-194 della undicesima satira:

interea Megalesiacae spectacula mappae
Idaeum sollemne colunt.

Nella terza satira, ai vv. 137-139, viene poi fatta allusione ad una nota vicenda relativa all'introduzione del culto di Cibele a Roma, e cioè all'accoglienza della statua di culto della dea da parte di P. Cornelio Scipione Nasica, considerato come l'uomo migliore di Roma da parte dei suoi contemporanei (cfr. Liv. 29. 11. 6 e 29. 14. 6-10):

da testem Romae tam sanctum quam fuit hospes
numinis Idaei.

La figura di Scipione Nasica viene qui citata come esempio paradigmatico della *pietas* avita, ormai inevitabilmente perduta nella corruzione del presente.

Infine si ha una rapidissima allusione al culto cibeleico attraverso un riferimento ai *tympana* caratteristici dei galli (cfr. Varro *Men.* fr. 132 B. *tympana non inanis sonitus Matris deum*), all'interno di una requisitoria di carattere generale contro la dilagante orientalizzazione di Roma della quale erano evidentemente considerati parte anche i rituali del culto cibeleico, pur di antica naturalizzazione a Roma³²⁹: 3. 62-65

iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
et linguam et mores et cum tibicine chordas
obliquas nec non gentilia tympana secum
vexit.

*

In tutti i poeti satirici romani quindi, con l'eccezione di Orazio, sono riscontrabili riferimenti sarcastici ai galli, ma non vengono distinti in riferimento ad essa un culto ufficiale e "santo" di tipo romano e un culto privato e "ignobile" di tipo frigio. Si ha piuttosto una generale condanna moralistica dell'effeminatezza dei galli e della superstizione del barbaro culto a questi connesso. A tale proposito richiamerei un passaggio della satira 4 di Giovenale (v. 106) in cui la figura del *cinaedus*, alla quale possono essere assimilati i sacerdoti eunuchi di Cibele, è presentata come paradigma antitetico rispetto alla virilità del poeta satirico: *et (sc. Rubrius) tamen improbior saturam scribente cinaedo*. Tra la perversa mollezza dei (galli-)cinaedi ed il rigore morale del *satiricus* non vi poteva evidentemente essere alcun compromesso o armonizzazione.

³²⁹ Per l'interpretazione dell'attributo *gentilis* in questo passo vedi Courtney 1980, 165 che indica l'opportunità di intenderlo "come appartenente alla *gens*" (degli stranieri insediatisi a Roma) nominata al v. 58.

Come ho detto, tenderei a porre in relazione l'ambivalenza dell'approccio varroniano alla figura della Grande Madre con la profonda ambiguità che ancora, nella tarda repubblica, caratterizzava la linea politica adottata ufficialmente a Roma nei confronti del culto cibeleico. Con l'epoca imperiale i rapporti tra la *Magna Mater* e lo Stato romano subirono un'evoluzione ben diversa dalla radicale eliminazione dell'elemento frigio del rituale cibeleico auspicata da Varrone nella chiusa dell'"episodio di Cibele" (fr. 133 B.) e i riti *more Phrygio* furono gradualmente integrati all'interno del culto di Stato. Per questo, io credo, in Persio e in Giovenale vi è una critica costante ed uniforme nei confronti della *Mater Magna* e dei suoi cultori, e non è più riscontrabile in essi l'impegno civile di screditamento del culto *more Phrygio* di Cibele a favore della versione romana di esso che caratterizza invece la produzione satirica varroniana.

ISIS E SERAPIS

Si possono distinguere verisimilmente tre fasi nel processo di introduzione degli egizi a Roma¹. La prima fase, difficilmente documentabile, risale agli inizi del II sec. a. C. e coincide con l'insediamento nel territorio italico e a Roma stessa di colonie egiziane trasferitesi evidentemente con l'insieme del proprio patrimonio culturale.

La seconda fase, databile agli inizi del I sec. a. C., presenta un rafforzamento del culto degli dei egizi ormai ben impiantatosi a Roma, come risulterebbe tanto da testimonianze epigrafiche² quanto da una testimonianza letteraria di epoca imperiale rappresentata da un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio (*met.* 11. 30) in cui si dice che la fondazione del collegio sacerdotale dei Pastofori, legato al culto della divinità egizia Osiris, era avvenuta *sub illis Syllae temporibus*. Silla potrebbe infatti aver tollerato una sempre maggiore diffusione ed importanza degli egizi a Roma per non inimicarsi i ceti popolari tra i quali queste divinità sembrerebbero aver avuto da subito particolare successo³. Le persecuzioni operate dal senato contro gli dèi egizi che iniziarono, a quanto pare, poco prima del 58 a. C.⁴ sembrerebbero indicare come nei decenni precedenti questi culti

¹ Vedi in particolare Coarelli 1984, 462 e Versluys 2004, 443-445.

² Di particolare interesse è un'iscrizione funeraria (*CIL* I². 1263 = VI. 2247 = *ILS* 4405) che, facendo riferimento ad un *sacerdos Isidis Capitolinae*, attesta una presenza degli dei egizi nel cuore culturale stesso di Roma, cioè sul Campidoglio, già in un periodo compreso tra il 90 e il 60 a. C., vedi Coarelli 1984, 464.

³ Sulla diffusione dei culti egizi a Roma in epoca sillana vedi Malaise 1972b, 362-365 che, a differenza di Coarelli, ritiene che le divinità egizie siano state introdotte a Roma per la prima volta dall'esercito di Silla. Diversamente, Versluys 2004, 444, che pure concorda con la ricostruzione proposta da Coarelli, nega però una reale affidabilità alla testimonianza apuleiana.

⁴ Tertulliano (*nat.* 1. 10. 17-18), citando come fonte Varrone (= *div.* 1 fr. 46a C.), attesta come per volontà del senato già prima del 58 a. C. fosse avvenuta una distruzione di altari consacrati sul Campidoglio a varie divinità egizie, eretti poi nuovamente *per vim popularium*; analizzo questa testimonianza più oltre alle pp. 191-194.

dovessero aver avuto un tale successo tra il popolo da costituire di fatto una minaccia di destabilizzazione sociale agli occhi dell'aristocrazia, poiché si trattava di culti stranieri non riconosciuti ufficialmente e che esulavano quindi da un controllo diretto da parte dello Stato. Proprio per questa loro estraneità rispetto alla *religio* ufficiale la loro adozione poteva presentarsi come un mezzo di contrapposizione ed emancipazione sul piano religioso rispetto all'élite al potere: è infatti possibile rilevare una contemporaneità tra i provvedimenti di distruzione degli altari di Isis, Serapis ed altre divinità egizie emanati dal senato a partire come ho detto dal 58 a. C. e le sanguinose lotte da questo impegnate negli stessi anni contro i *populares*⁵.

La terza fase dell'introduzione degli dei egizi a Roma è infine identificabile con l'ufficializzazione del loro culto avvenuta a partire dal 43 a. C., data in cui i triumviri decretarono ufficialmente l'erezione di un tempio in onore di Isis e Serapis⁶. Anche dopo il riconoscimento ufficiale degli dei egizi, i templi a questi dedicati furono però comunque eretti al di fuori del pomerio, poiché si trattava di divinità straniere e non patrie.

⁵ Vedi Malaise 1972b, 362-377; Coarelli 1984, 474; Takács 1995, 56-70.

⁶ Vedi Cass. Dio 47. 15. 4, cit. *infra* p. 192 n. 279. La maggior parte degli studiosi ritiene però che questo tempio non sia mai stato realmente costruito: vedi Takács 1995, 69 e Versluys 2004, 446. *Contra* Coarelli 1984, 473, che lo identifica col tempio dedicato agli dei egizi nel Campo Marzio.

ISIS E SERAPIS NELLE *MENIPPEE*

Una possibile presenza di Isis nel Γερωντοδιδάσκαλος

Il fr. 191 B.⁷, ΓΕΡΟΝΤΟΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ, in prosa⁸,

<vulgus> confluit mulierum tota Roma; quae noctu fieri initia
solita etiam nunc pinea fax indicat⁹

si apre con l'immagine dell'adunanza di una folla di donne da tutta quanta Roma, non sappiamo in quale luogo né per quale occasione, cui segue la notazione di come ancora l'uso di fiaccole di pino rivelasse il carattere notturno degli *initia* in questione (*quae initia*). Nonostante la proposta di mantenimento della *lectio tradita* avanzata da Oehler¹⁰, che interpreta l'espressione *mulierum tota Roma* come “quotquot sunt Romae mulieres”, ritengo opportuna l'integrazione di un nominativo cui riferire il genitivo *mulierum*, poiché il costrutto proposto da Oehler risulta di fatto anomalo e privo di paralleli. L'ipotesi, avanzata da Buecheler, di ricostruzione di un nominativo *vulgus*¹¹, mi sembrerebbe preferibile rispetto a congetture come *turba*¹² o *coetus*¹³, perché a favore di essa, come nota Buecheler stesso, può essere citato il confronto con un altro frammento delle *Menippee*, il 146 B.: *vix vulgus confluit non Furiarum, sed puerorum atque ancillarum, qui omnes me bilem atram agitare clamitantis opinionem mihi insaniae meae*

⁷ Non. p. 112: 'Faxs' *pro face*.

⁸ Unanime è a questo proposito il parere degli studiosi.

⁹ Riproduco il testo dei codici con l'integrazione iniziale di *vulgus* proposta da Buecheler.

¹⁰ Oehler 133. Accettano il testo tradito anche Bolisani 110; Della Corte 40; Cèbe 5, 834; Deschamps 2, 50 e Astbury 34.

¹¹ Cfr. Buecheler 1865, 433 e Krenkel 1, 334.

¹² Cfr. Vahlen 80; Riese 142 e Lenkeit 57-58.

¹³ L. Müller 1888, 157.

confirmant. Interpreterei poi l'ablativo *tota Roma* come un complemento di moto da luogo¹⁴, e non come uno stato in luogo¹⁵, perché mi sembrerebbe più opportuno connettere al verbo *confluo* un'idea di moto piuttosto che un'idea di stato¹⁶.

Il riferimento finale ad una fiaccola di pino è stato ritenuto da una parte degli studiosi come un'allusione ad un contesto nuziale, poiché il corteo matrimoniale era usualmente illuminato appunto da fiaccole di pino e a conforto di questa lettura del frammento è stato spesso citato un passaggio di Servio (*ecl.* 8. 29), particolarmente significativo per il riferimento, in esso presente, ad una testimonianza tratta dagli *Aetia* di Varrone: *Varro in Aetiis dicit sponsas ideo faces praeire quod antea nonnisi per noctem nubentes ducebantur a sponsis*. Questo parallelo è certo molto notevole, ma forse non decisivo; nel fr. 191 B. *etiam nunc* sembra infatti suggerire l'opposizione rispetto ad un uso del passato, ma *initia* sembrerebbe piuttosto far riferimento alla fase iniziale di una cerimonia, e non ai suoi inizi storici. Per tentare di eliminare questa difficoltà *initia* è stato talora corretto in *initio*¹⁷. ma si tratta a mio avviso di un intervento banalizzante. Non solo, anche se le ridotte dimensioni del frammento rendono evidentemente difficile qualsiasi tentativo di contestualizzazione, la corralità dell'immagine evocata mi sembrerebbe in effetti sovradimensionata in riferimento ad un matrimonio.

Una diversa interpretazione proposta per il passo è stata di metterlo in relazione con una cerimonia religiosa di carattere misterico, poiché il termine *initia*

¹⁴ Così interpreta Krenkel 1, 334 che traduce "es strömt die Menge der Frauen aus ganz Rom zusammen".

¹⁵ Questa è l'interpretazione che ne danno Lenkeit 52 e Dahlmann 1981, 444 che traducono *tota Roma* "in ganz Rom".

¹⁶ Cfr. *ThLL*, s. v. *confluo*, 4, 242-244 e *OLD*, s. v. *confluo*, 402 dai quali emerge come il verbo *confluo*, in riferimento ad esseri animati, si costruisca generalmente con complementi di moto da luogo o di moto a luogo; il *Thesaurus* cita solo tre casi, di epoca tarda, di costruzione di *confluo* con *in* + ablativo: Hier. *epist.* 77. 11 e Marcell. *chron.* 94. 9 e *ibid.* 97. 35.

¹⁷ Così Riccoboni 250; Vahlen 80; Riese 142; Brunetti 825 e L. Müller 1888, 1, 157. Riferiscono il frammento ad un contesto nuziale, ma senza intervenire sul testo tradito Oehler 136 (che non esplicita però il valore attribuito a *initia* né propone una traduzione del passo); Della Corte 40 (che però traduce il passo come se leggesse *initio* e non *initia*) e Deschamps 2, 50 che traduce *initia* "ces débuts".

potrebbe riportare all'ambito religioso dell'iniziazione ai culti misterici¹⁸ e le fiaccole di pino, oltre che per i cortei nuziali, erano tradizionalmente usate anche nella celebrazione di alcuni riti iniziatici. La brevità del frammento rende ovviamente difficile una precisa identificazione degli eventuali rituali misterici ai quali l'ignoto parlante farebbe riferimento in questo passo e che tanto successo sembrerebbero riscuotere presso il pubblico femminile romano. Tre sono state le ipotesi avanzate sino ad ora al riguardo, e cioè che si possa trattare di riti in onore di Dioniso¹⁹, di Cerere²⁰ o di Iside²¹.

Alcuni degli altri 17 frammenti superstiti della satira Γερωντοδιδάσκαλος presentano un'opposizione piuttosto netta tra *tunc* et *nunc* e in particolare tra la *simplicitas* (fr. 186 B. *quotiens priscus homo ac rusticus Romanus inter nundinum barbam radebat?*), il pudore (fr. 187 B. *novos maritus tacitulus taxim uxoris solvebat cingillum*) e la *pietas* (fr. 181 B. *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes*) della Roma del passato ed invece il lusso (fr. 183 B. *ubi graves pascantur atque alantur pavonum greges*) e la sfrontatezza (fr. 193 B. *utrum oculi mihi caecuttiunt? An ego vidi servos in armis contra dominos?*) della Roma del presente. Un elemento che riterrei quindi opportuno tentare di stabilire preventivamente nell'analisi del fr. 191 B. è se esso sia da riferire al virtuoso passato di Roma o invece al suo presente negativo. A favore di un accostamento del passo ai frammenti relativi alla corruzione del presente si possono citare i due verbi di modo finito (*confluit* e *indicat*) che sono al presente indicativo: negli altri frammenti l'opposizione tra *tunc* e *nunc* appare infatti sottolineata anche, come è naturale attendersi, dall'alternanza temporale dei verbi (all'imperfetto o al perfetto per i passi relativi al buon tempo antico e al presente per quelli relativi alla corruzione appunto del presente); mi sembrerebbe quindi probabile che anche al

¹⁸ Per questo valore del termine *initia* vedi *ThLL*, s. v. *initium*, 7/1, 1662 e *OLD*, s. v. *initium*, 1, 913.

¹⁹ Cfr. Preller 1883, 368.

²⁰ Cfr. Buecheler 1865, 433; Lenkeit 56-58; Cèbe 5, 894-895 e Krenkel 1, 336.

²¹ L. Müller 1888, 1, 157.

fr. 191 B. l'uso del presente abbia il suo valore proprio, indicando un evento contemporaneo rispetto all'azione della satira, né riterrei opportuna una sua interpretazione come presente storico.

Ora, come accade spesso nelle *Menippeae*, la datazione di questa satira è incerta; sulla base di indizi interni Cichorius²² ha proposto di far risalire la sua composizione indicativamente al 71 a. C. e la sua ipotesi è stata generalmente accolta dagli studiosi²³. A suo avviso sono due i frammenti che fornirebbero dei punti di riferimento per la datazione. Nel fr. 197 B. *noctu cultro coquinari se traiecit – nondum enim [mihi] invecti erant cultelli empaestati e Bithynia*, i *cultelli empaestati* importati dalla Bitinia sarebbero da mettere in riferimento con Nicomede, ultimo re di Bitinia, che alla sua morte (nel 74 a. C.) aveva lasciato le proprie ricchezze in eredità a Roma, dove erano probabilmente giunte nel 73 a. C. e dove Varrone avrebbe potuto vederle al suo rientro dalla Spagna nel 71 a. C. Nel fr. 193 B. *utrum oculi mei caecutiunt? An ego vidi servos in armis contra dominos?* vi sarebbe poi un'allusione alla rivolta di Spartaco (73-71 a. C.) che confermerebbe l'ipotesi di una datazione del componimento intorno al 71 a. C.

A mio avviso, al fr. 197 B. la menzione di coltelli lavorati a sbalzo, indicati col grecismo *empaestati* per sottolinearne l'origine straniera, non è da mettere necessariamente in relazione con l'arrivo a Roma dell'eredità di Nicomede; si potrebbe infatti ipotizzare un più generico riferimento polemico all'uso di importare oggetti di lusso da una terra simbolo dello sfarzo e della mollezza orientali come la Bitinia. Mentre per quanto riguarda il fr. 193 B., l'enfasi con cui si allude a dei servi in armi contro i padroni mi sembrerebbe rendere in effetti probabile il riferimento alla rivolta servile che più aveva preoccupato Roma, quella appunto di Spartaco, e quindi ritengo verisimile una datazione del componimento alla fine degli anni 70 a. C.

²² Cichorius 1922, 213-214.

²³ Così Lenkeit 85-86; Cèbe 5, 844 e Krenkel 1, 348-349.

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

Maggiore plausibilità sembrerebbe avere l'identificazione con i riti iniziatici in onore di Cerere proposta da Buecheler²⁴: la fiaccola di pino costituiva infatti uno degli emblemi della dea ed era tradizionalmente associata ai riti in suo onore: cfr. Ov. *fast.* 4. 493 *illic accendit geminas pro lampade pinus*. A Roma già dalla fine del III secolo a. C. è attestato un culto iniziatico di Cerere riservato alle donne, il *Sacrum Anniversarium Cereris*, che faceva parte dei *peregrina sacra*, ovvero dei culti stranieri introdotti a Roma mantenendo il rituale straniero originario²⁵: cfr. Festo p. 268 '*Peregrina sacra*' *appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauri Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Nel caso del culto iniziatico per Cerere, si trattava di un rituale ispirato ai *Thesmoforia* del culto greco: feste notturne riservate alle donne, nelle quali venivano commemorati, durante tre giornate, il ratto di Proserpina, la sua lunga ricerca da parte della madre ed infine il suo felice ritrovamento. Ci sono però seri dubbi sulla possibilità che anche a Roma si trattasse di cerimonie notturne, almeno fino all'epoca augustea²⁶, poiché non si hanno testimonianze al riguardo. Nella *Aulularia* di

²⁴ Buecheler 1865, 433.

²⁵ Cfr. Lenormant, in *DA*, s. v. *Ceres*, 1/2, 1078; Le Bonniec 1958, 400.

²⁶ Per quanto riguarda l'epoca imperiale, da una testimonianza di Tacito sembrerebbe invece possibile ipotizzare l'esistenza di *pervigilia Cereris* sotto Nerone: *ann.* 15. 44. 2 *mox petita [a] dis piacula aditque Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata Iuno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebravere feminae, quibus mariti erant*.

Plauto²⁷ vi é in effetti un riferimento a delle *vigiliae Cereris* durante le quali viene commesso uno *stuprum*, ma l'opinione prevalente tra gli studiosi²⁸ è che Plauto abbia desunto dal proprio modello greco (che faceva forse riferimento ai *Thesmoforia*) piuttosto che dalla realtà romana una situazione tipica della commedia nuova: la violenza, durante una festa notturna, su una vergine che resta incinta.

A conforto della propria ipotesi, e a dimostrazione del carattere notturno dei riti misterici celebrati a Roma in onore di Cerere, Buecheler cita un passo del *De legibus*²⁹ relativo ai riti di iniziazione riservati alle donne nel quale viene sottolineata l'opportunità che questi si svolgano di giorno, in riferimento anche ad analoghe misure repressive assunte in Grecia nei confronti di rituali notturni: *leg. 2. 37 quibus (sc. legibus Romanis) profecto diligentissime sancendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animadversioque declarat. Atque omnia nocturna — ne nos duriores forte videamur — in media Graecia Pagondas Thebanus lege perpetua sustulit. Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes facetissimus poeta veteris comoediae vexat, ut apud eum Sabatius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur. Publicus autem sacerdos imprudentiam consilio expiatam metu liberet, audaciam <libid>ines inmittendi religionibus foedas damnet atque impiam iudicet.* Ora, in questo passaggio le *nocturnae pervigilationes* segnalate da Buecheler non sono da riferire, direi, al culto di Cerere, come indica lo studioso, bensì al culto dei nuovi dei attaccati da Aristofane. Ciò che conta in questo passo, mi pare, è piuttosto il fatto che la frase in cui si fa riferimento alla modalità romana di celebrare Cerere si lega

²⁷ Plaut. *Aul.* 36 e 795.

²⁸ Vedi Ernout 1932, 195 n. 1 e Stockert 1983, 43.

²⁹ Buecheler 1865, 433, cfr. anche Krenkel 1, 336.

strettamente al concetto della convenienza della piena luce nei rituali femminili: se ne ricava infatti con sostanziale sicurezza che i riti per Cerere, a Roma, conformi all'uso romano, si tenevano in pieno giorno³⁰.

Del resto, se in questo frammento il riferimento alla realtà contemporanea implica una sfumatura polemica, come sembra, e come ci dobbiamo aspettare dal poeta menippeo, sempre insoddisfatto del presente, riterrei poco probabile un'allusione qui ai misteri in onore di Cerere, perché a Roma non si hanno, mi sembrerebbe, testimonianze di ostilità nei confronti degli *initia Cereris*, né l'ampia partecipazione delle donne romane ad essi viene mai rilevata polemicamente³¹. Anzi, Cicerone nel passo delle *Leggi* precedentemente citato sembrerebbe portare a modello di culto femminile corretto proprio l'iniziazione delle donne in uso a Roma per i riti di Cerere. Più tardi Giovenale, nella sesta satira, per illustrare la corruzione ampiamente diffusa tra le donne romane del suo tempo afferma che poche sono ormai degne di toccare le bende sacre di Cerere: della dea, quindi, il cui culto era considerato emblema e garanzia di moralità per le matrone³².

Non condivido neppure l'opinione di Cèbe³³ che, pur riconoscendo come a Roma i *sacra Cereris* non si siano probabilmente mai svolti di notte, ritiene che Varrone qui o compia l'inesattezza di pensare, suggestionato dall'uso rituale di fiaccole di pino, che a Roma in passato questi misteri avessero carattere notturno o faccia riferimento all'antico rituale notturno greco. La ben nota conoscenza antiquaria di Varrone, ampiamente riconosciuta e apprezzata dai suoi stessi contemporanei, mi sembrerebbe rendere poco probabile l'ipotesi di un'inesattezza così evidente da parte sua, né penso che un riferimento all'uso greco di cerimonie notturne sarebbe stato particolarmente pertinente in una polemica sul culto di

³⁰ Cfr. anche Mesnil 1879, 117.

³¹ Cfr. Le Bonniec 1958, 438.

³² Iuv. 6. 50 *paucae adeo Cereris vittas contingere dignae*; vedi anche *infra* pp. 235-236.

³³ Cèbe 5, 587.

Cerere nella Roma contemporanea, se le matrone romane avevano pudicamente innovato il rituale originario greco, preferendo ad esso riti di iniziazione diurni.

A conforto di un riferimento, in questo frammento, ai misteri di Ceres, Cèbe³⁴ cita anche un altro passo del *De legibus* di Cicerone e un passo del *De re rustica* di Varrone nei quali viene stabilito per così dire un legame privilegiato tra l'uso del termine *initia* ed i riti in onore di Cerere: Cic. *leg.* 2. 36 (in riferimento ai misteri eleusini) *initia, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus* e Varro *rust.* 3. 1. 5 *initia vocantur potissimum ea quae Cereri fiunt sacra*. Entrambi questi passi si riferiscono però verisimilmente ai misteri eleusini in onore di Demetra-Cerere e non a riti celebrati a Roma, come illustrerò successivamente nel capitolo dedicato appunto a Ceres.

Per quanto riguarda l'interpretazione del fr. 191 B., riprenderei piuttosto una proposta di Lucian Müller che aveva ipotizzato, in riferimento alla prima parte del frammento, un'allusione al culto di Iside³⁵, ma postulando la presenza di una lacuna dopo *Roma* e riferendo la seconda parte del passo ad un contesto nuziale. A differenza di Müller estenderei però il riferimento al culto isiaco, ed in particolare ai suoi riti di iniziazione notturni, all'intero frammento, senza limitarlo alla prima parte di esso. Dalle *Metamorfosi* di Apuleio, un testo che non mi sembra sia stato ancora usato per interpretare questo frammento varroniano, si ricava infatti che le cerimonie iniziatiche della dea egizia si svolgevano (almeno in parte) di notte: in un passo del libro finale il protagonista Lucio afferma (*met.* 11. 21) *summisque precibus primarium sacerdotem saepissime conveneram petens ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*, e poi facendo riferimento, anche se in un

³⁴ Cèbe 5, 895 n. 336.

³⁵ L. Müller 1888, 1, 157 “cum neque confluendi verbum cum genetivo iunctum possit tolerari, nec sequentia, quibus nuptiarum veterum Romanarum ritus perscribuntur, ullo modo coeant cum prioribus, quae ad Isidis sacra vel ad alia spectant sollemnia, apparet hic quaedam hausta, illa autem quae secuntur ad alium pertinere locum Varronis atque priora”.

linguaggio criptico ed allusivo, alla propria iniziazione: (*met.* 11. 23) *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*³⁶.

L'ipotesi di un'allusione ai misteri di Iside nel fr. 191 B. suggerita da Müller senza però un'argomentazione a supporto non è stata ripresa da nessuno studioso successivo e contro di essa sono stati adottati principalmente due argomenti³⁷: l'assenza di attestazioni dell'utilizzo del termine *initia* in riferimento al culto di Iside e l'assenza di attestazioni di un utilizzo rituale di fiaccole. Ora, in riferimento al primo argomento sottolineerei come nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio il verbo *initior* venga usato in modo ricorrente per indicare l'iniziazione al culto isiaco³⁸: ritengo quindi plausibile che in questo frammento varroniano potessero essere designati come *initia* i riti ai quali venivano *initiati* i fedeli di Iside. *Initia* sarebbe qui il corrispettivo latino del grecismo *teleta* usato da Apuleio.

Alla seconda argomentazione, relativa all'assenza di un uso rituale di fiaccole nelle cerimonie isiache, ritengo che si possa obiettare che, sempre nel testo di Apuleio, la fiaccola riveste invece un preciso ruolo liturgico durante il rituale di iniziazione del protagonista che, nella parte diurna della cerimonia, si descrive nell'atto di brandire appunto una *fax*s (anche se non viene specificato se sia una *pineax*): *met.* 11. 24 *manu dextera gerebam flammis adultam facem*³⁹. Ipotizzerei poi un riferimento all'uso rituale di torce destinate a rischiarare a giorno la notte anche in Apul. *met.* 11. 23 (precedentemente citato) che fa parte della descrizione della fase notturna del rituale di iniziazione⁴⁰. Ancora, in un passo delle *Metamorfosi* di Ovidio la fiaccola appare associata al sistro come

³⁶ Come nota Griffiths 1975, 278 il carattere notturno dei riti di iniziazione di Isis e Serapis sembrerebbe confermato dal fatto che varie cerimonie in onore di queste divinità, testimoniate in diverse città egizie, si svolgevano appunto di notte.

³⁷ Cfr. Lenkeit 56 n. 1 e Cèbe 5, 896.

³⁸ Apul. *met.* 11. 10, 17, 19, 21, 26.

³⁹ Griffiths 1975, 314 segnala come le torce siano attributi tipici dei sacerdoti isiaci nelle scene di culto.

⁴⁰ Così sembrerebbe interpretare anche Griffiths 1975, 303-306.

attributo caratteristico della dea egizia: *met.* 9. 777 *te, dea, te quondam tuaque haec insigna vidi / cunctaque cognovi, comitesque facesque sonumque / sistrorum.* Citerei infine anche un passo di Lattanzio che sembrerebbe stabilire un parallelo tra l'uso di fiaccole nel culto misterico (notturno) di Cerere eleusina e in quello di Iside⁴¹: *inst. epit.* 18. 7 *his (sc. sacris Isidis) etiam Cereris simile mysterium est, in quo facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur.*

Cèbe⁴² ritiene che un riferimento al culto isiaco in questo passo non sarebbe accettabile neppure da un punto di vista cronologico, perché il culto di Isis, penetrato a Roma già nella tardo periodo repubblicano, fu di fatto accettato a livello ufficiale, dopo strenue lotte col senato, solo negli ultimi anni del I sec. a. C., e secondo lo studioso, all'epoca della composizione della satira, non poteva avere ancora una gran presa sulla massa.

In effetti però da una testimonianza di Varrone stesso, citata da Tertulliano (*Varro div.* 1 fr. 46a-b C. = *Tert. nat.* 1. 10. 17 e *apol.* 6. 8⁴³), apprendiamo come già in un'epoca precedente al 58 a. C. vi erano stati dei provvedimenti emanati dal senato contro l'erezione di altari della dea egizia sulla rocca capitolina⁴⁴. Questo farebbe pensare ad una diffusione piuttosto ampia del culto isiaco già a quest'epoca, almeno tra i ceti meno elevati della popolazione, e questa diffusione doveva essere sentita da parte dell'aristocrazia come una minaccia per la stabilità sociale. Se quindi già prima del 58 a. C. i fedeli di Isis avevano osato elevarle degli altari all'interno del *pomerium* e addirittura sul Campidoglio, nella *curia deorum*⁴⁵, mi sembrerebbe possibile supporre che intorno al 70 a. C., probabile epoca di composizione della satira, il culto isiaco avesse a Roma una diffusione ed una popolarità sempre più allarmanti, e che potesse essere quindi già guardato con

⁴¹ In realtà forse nel culto di Iside l'utilizzo di fiaccole sarebbe penetrato proprio per influsso del culto di Cerere eleusina, cfr. Malaise 1972b, 234 che cita a questo proposito Wittmann 1938, 115 (fonte che non ho potuto vedere personalmente).

⁴² Cèbe 5, 895-896.

⁴³ Cito questi passi, analizzandoli, più oltre alle pp. 191-194.

⁴⁴ Malaise 1972b, 365-377.

⁴⁵ *Tert. apol.* 6. 8.

sospetto e con crescente ostilità dall'élite al potere, della quale Varrone si farebbe qui portavoce.

Inoltre, anche se il culto di Iside di fatto era aperto sia agli uomini che alle donne, è noto il suo particolare successo presso il pubblico femminile romano, testimoniato da varie fonti⁴⁶: cfr. Tib. 1. 3. 23-32; Prop. 4. 5. 34; Ov. *am.* 1. 8. 74, *ibid.* 2. 2. 25-26, *ibid.* 2. 13. 7-18; Iuv. 6. 522-529; Mart. 8. 81. A mio avviso quindi, con una certa esagerazione, Varrone avrebbe potuto affermare in questo frammento che le donne accorrevano da tutta Roma ai misteri di Iside e che ancora al suo tempo la fiaccola di pino rivelava come i riti iniziatici in onore della dea fossero soliti esser celebrati di notte. Attribuirei ad *indico* il valore pregnante di “rivelare, svelare” che questo verbo può avere in relazione ad azioni segrete o criminose⁴⁷ e che mi sembrerebbe adattarsi bene al contesto dei riti iniziatici di Iside che avvenivano di notte e che, per la partecipazione di donne o, forse ancor di più, per la promiscuità di uomini e donne, potevano essere considerati non solo segreti e misteriosi, ma anche turpi.

Ovviamente la lettura isiaca che propongo in relazione al fr. 191 B. impone una riflessione sul valore, in questo passo, di *etiam nunc*, che è stato oggetto di discussione tra gli studiosi. Mentre infatti Cèbe⁴⁸ ritiene opportuno vedere nel frammento uno scarto temporale, appunto sottolineato da *etiam nunc*, tra un uso attuale di fiaccole in pieno giorno e un uso antico di fiaccole rese necessarie da cerimonie notturne, Lenkeit e Dahlmann⁴⁹ ritengono invece che *etiam nunc* sottolinei piuttosto una continuità tra passato e presente nell'uso di fiaccole per rituali notturni. Entrambe queste interpretazioni si prestano però, io credo, a delle obiezioni.

⁴⁶ Ma si potrebbe trattare di un'immagine deformata della realtà, poiché le testimonianze epigrafiche sembrerebbero dimostrare anche un'ampia (e forse preponderante) partecipazione maschile, cfr. Beard–North–Price 1998, 2, 301-302.

⁴⁷ *OLD*, s. v. *indicō*¹, 1, 882 e *ThLL*, s. v. *indico*, 7/1, 1155 “sensu artiore, i. q. res tectas, obscuras, scelestas (vel aliquem talia agentem) indicio (testimonio, accusatione sim.) deferire, prodere”.

⁴⁸ Cèbe 5, 896-897.

⁴⁹ Lenkeit 58 e Dahlmann 1981, 444, che traducono *etiam nunc* “immer noch”.

Nel caso prospettato da Cèbe, in questo frammento si avrebbe infatti un riferimento ad una cerimonia un tempo notturna, ma nella Roma “moderna” pudicamente celebrata di giorno e ciò mi sembrerebbe in contrasto con il giudizio negativo che, come abbiamo visto, sembra investire tutti i frammenti di questa satira relativi al presente. In particolare il fr. 181 B. *ergo tum sacrae, religiosae castaeque fuerunt res omnes* indurrebbe proprio ad attendersi, per contrasto, una denuncia della corruzione e della impudicizia delle cerimonie religiose del presente e il confronto con il passo del *De legibus* di Cicerone (2. 37), precedentemente citato e relativo all’opportunità di celebrare di giorno i riti iniziatici femminili, mi sembrerebbe rendere poco probabile che nella polemica nei confronti di un culto potesse essere sottolineato il suo carattere non più notturno, ma diurno, perché quest’evoluzione doveva apparire come un elemento positivo e non certo negativo. D’altra parte, se nel fr. 191 B. non si ipotizza una discrepanza tra usi del passato ed usi moderni, risulta difficile spiegare perché mai dovrebbe esservi bisogno di un particolare dettaglio (l’uso di fiaccole di pino) per rivelare ciò che è attuale, e quindi visibile o noto a tutti.

A questo riguardo riterrai utile proporre un confronto con alcune testimonianze, derivate ancora una volta dal libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio, dalle quali risulta evidente come l’uso di fiaccole fosse caratteristico, oltre che delle iniziazioni notturne, anche dei rituali diurni in onore di Iside: cfr., oltre a *met.* 11. 24 (citato in precedenza) che si riferisce alla parte diurna del rituale di iniziazione, anche due passaggi che fanno riferimento alla cerimonia, di carattere diurno, del *Navigium Isidis*, durante la quale i fedeli sfilavano in processione con lampade e fiaccole, *met.* 11. 9 *magnus praeterea sexus utriusque numerus lucernis, taedis, cereis et alio genere facticii luminis siderum caelestium stirpem propitiantes*, e il sommo sacerdote stesso compiva il rito di purificazione previsto dal cerimoniale brandendo una fiaccola luminosa, *met.* 11. 16 *summus sacerdos taeda lucida (...)* (*sc. navem*) *purissime purificatam deae nuncupavit dedicavitque.*

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

Il monito del poeta riguarderebbe quindi a mio avviso un uso di fiaccole nei rituali diurni in onore di Iside, visibile e noto a tutti, ma che sarebbe spia di una realtà forse meno nota e certo più sordida, legata a ambigui riti di iniziazione notturni che neppure dopo la loro introduzione a Roma erano stati convertiti pudicamente in cerimoniali diurni. I *sacra Isidis* diurni, ma caratterizzati da fiaccole di pino ancora destinate a rischiarare anche rituali notturni considerati dalla dubbia moralità, potevano essere forse confrontati in questa satira, ma si tratta ovviamente di un’ipotesi indimostrabile, con i *sacra Cereris*, anch’essi caratterizzati dall’uso di fiaccole di pino, non più però destinate, a Roma, ad illuminare cerimonie di carattere notturno, secondo il rituale greco originario, ma solo “casti” *initia* diurni *ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat* (Cic. *leg. 2.* 37).

Questo confronto potrebbe esser stato eventualmente suggerito, oltre che dalla somiglianza dei rituali di Cerere e di Iside sottolineata anche dal passaggio di Lattanzio che ho citato in precedenza, dall’identificazione, comune nel mondo greco a partire da Erodoto (2. 59), tra Demetra Eleusina e Iside. In Varrone infatti la sottolineatura delle profonde differenze tra il casto rituale romano in onore di Cerere e i notturni (e ambigui?) *initia* di Iside avrebbe potuto avere forse lo scopo di mostrare l’impossibilità di una sovrapposizione a Roma tra Ceres, dea nazionale, e Isis, dea straniera priva di un riconoscimento ufficiale, così da evitare

che questa identificazione potesse essere usata come un mezzo di integrazione della dea egizia all'interno del pantheon degli dei romani⁵⁰.

Mysteria ... isiaci?

Mysteria è il titolo di una satira della quale conserviamo solamente sette frammenti, di difficile esegesi e contestualizzazione, poiché si tratta di passi per lo più di ridotte dimensioni e apparentemente privi di connessione tra loro. Il titolo, che sembrerebbe fare allusione a dei “riti misterici”, costituisce di fatto l'unico *trait d'union* tra i frammenti superstiti e rappresenta quindi l'unico mezzo a nostra disposizione per tentare di ricostruire un legame coerente, per quanto labile, tra i *disiecta membra* della satira, anche se è opportuno ricordare che i titoli delle *Menippeae* non sono sempre descrittivi del contenuto, ma spesso sono solamente evocativi della trama, come nel caso della satira *Eumenides*, che non sembrerebbe avere altri legami con la tragedia eschilea richiamata nel titolo se non la centralità del tema della pazzia, o come i vari titoli fantasiosi che rimandano alla tematica del cinismo (*Cynodidascalica*, Κυνορήτωρ, *Cave canem*).

Pur nella consapevolezza quindi dei limiti anche di questo tentativo esegetico, ho comunque ritenuto opportuno proporre un'analisi dei singoli frammenti collegandoli, laddove possibile, all'unico loro denominatore comune, e cioè appunto il titolo *Mysteria*. Mi sono chiesta in particolare se si potesse ipotizzare in questa satira un riferimento (polemico) ai riti misterici in onore di Iside, che nell'ultima età repubblicana stava ottenendo un successo sempre maggiore a Roma e la cui diffusione doveva essere avvertita come una forte minaccia di

⁵⁰ A questo proposito si potrebbe citare ancora una volta un passaggio del libro finale delle *Metamorfosi* di Apuleio nel quale il protagonista Lucio invocando Isis ricorda in primo luogo la sua identificazione con Cerere eleusina: 11. 2 *regina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, vetustae glandis ferino remoto pabulo, miti commonstrato cibo nunc Eleusiniam glebam percolis (...)*.

destabilizzazione sociale da parte del senato che, dai primi anni 50 a. C., sembrerebbe aver intrapreso una politica repressiva nei confronti del culto della dea egizia⁵¹. Ho quindi tentato di saggiare, nell'analisi dei singoli frammenti che propongo di seguito, la possibilità di una lettura "isiaca" della satira *Mysteria*, che non è stata ancora proposta⁵², ma che avanzo inevitabilmente solo *exempli gratia*, cosciente dell'impossibilità di ricostruzione della trama della satira o anche solo delle principali linee di sviluppo dell'azione, allo stato attuale della nostra conoscenza del testo.

*

Al fr. 326 B.⁵³, senari giambici incompleti⁵⁴,

prisca horrida

⁵¹ Vedi Malaise 1972b, 362-377 e Versluys 2004, 445-448.

⁵² Oehler 169 non propone un'identificazione dei misteri ai quali allude il titolo della satira, ma si limita a confutare l'opinione espressa da Popma 197-198 che interpretava i *mysteria* del titolo come antichi e casti riti iniziatici riservati a pochi eletti, ormai pervertiti dalla corruzione del presente. Riese 173-174 non avanza alcuna ipotesi interpretativa del componimento. La maggior parte degli studiosi ritiene invece che nella satira Varrone attaccasse in generale i culti misterici di origine straniera: vedi Helm 1906, 71; Mras 1914, 394; Riccomagno 48; Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1271-1272 e *idem* 1988, 695; Della Corte 211; Granarolo 1971, 246-247 e Dal Santo 1976, 271. Diversamente, Bolisani 178 ritiene che in questa satira la polemica fosse incentrata sul culto di Bona Dea, ma contro questa ipotesi vedi più oltre p. 134. L'atteggiamento polemico che, secondo la maggior parte degli studiosi, Varrone avrebbe assunto in questa menippea nei confronti dei riti misterici del titolo mi sembrerebbe rendere poco probabile anche l'ipotesi avanzata da Cèbe 8, 1409, secondo il quale il componimento avrebbe ironizzato sui culti misterici legati a Cerere, ed in particolare sul *Sacrum Anniversarium Cereris*: come ho detto nell'analisi del fr. 191 B., non si hanno infatti in alcuna fonte letteraria testimonianze di un'opposizione a Roma nei confronti del culto di Cerere né dei suoi misteri riservati alle donne, ma anzi Cicerone nel *De legibus* (*leg.* 2. 37 cit. p. 118) cita i misteri di Cerere come modello di una corretta iniziazione femminile, probabilmente diurna e non notturna come nell'originale versione greca. Cèbe sostiene che il termine *mysteria* era tipicamente usato in riferimento al culto di questa dea, ma anche questa argomentazione non mi sembra probante, dal momento che Varrone stesso definisce *mysteria*, in un passo del *De lingua Latina*, i culti misterici celebrati a Samotraccia in onore dei Grandi Dei locali: cfr. *ling.* 7. 3 *hinc Casmilus nominatur Samothrece* <s> *mysteriis diis quidam amminister diis magnis*.

⁵³ Non. p. 13: '*Crepera*' *res proprie dicitur dubia: unde et crepusculum dicitur lux dubia et senes decrepiti dicti, in dubio vitae constituti; creperum bellum, anceps et dubium. ... Varro Mysteriis*.

⁵⁴ Questa scansione metrica, adottata dalla maggior parte degli studiosi, è stata proposta da Vahlen 23-24.

silent oracla crepera in nemoribus⁵⁵

un ignoto parlante afferma che “nei boschi gli antichi, inquietanti, oscuri oracoli tacciono”. L’accumulo di aggettivi riferiti al termine *oraculum*, usato qui nella più rara forma sincopata *oraclum*, e l’iperbato che, ritardando l’espressione del soggetto, pone in posizione incipitaria di rilievo, al secondo verso, il verbo *sileo*, mi sembrerebbero conferire una certa solennità al passo che sarebbe confermata anche dalla scelta dell’attributo *creper* (o *creperus*⁵⁶), “oscuro, incerto”, piuttosto raro e proprio dello stile alto, a quanto sembra: ricorre infatti anche in tre frammenti tragici⁵⁷, in Lucrezio⁵⁸ e in un passo di Lucilio, vv. 191-192 M., dove appare usato per innalzare il tono del *sermo* satirico agli accenti commossi del pathos tragico⁵⁹. In questo contesto l’uso di *creper* potrebbe non riferirsi solamente al carattere di incertezza proprio degli oracoli, ma, unito a *silent* e a *prisca*, potrebbe suggerire anche una connotazione di “tramonto”, e dunque di superamento del passato: in questo caso si tratterebbe del superamento delle vecchie pratiche religiose. Varrone in un passo del *De lingua Latina* connette infatti l’aggettivo al termine *crepusculum*: *ling. 6. 5 crepusculum significat dubium; ab eo res dictae dubiae creperae.*

Anche l’aggettivo *horridus* che conclude il primo verso contribuisce all’atmosfera di sacra venerabilità della scena descritta: gli oracoli sono definiti antichi e terribili, inquietanti. Considerando poi l’eccezionalità del nesso *horrida oracla*, che non sembra attestato altrove, si potrebbe forse supporre che l’associazione a *prisca* suggerisca per *horrida* anche una sfumatura conforme allo

⁵⁵ L’unica discrepanza, accolta dalla maggior parte degli studiosi, rispetto alla lezione dei codici è il termine *oracla* attestato nell’aldina al posto di *ora clam* dei manoscritti. Havet e Buecheler hanno proposto anche di ricostruire una lacuna tra *horrida* e *silent* l’uno e tra *oracla* e *crepera* l’altro ipotizzando rispettivamente la caduta degli attributi *Albunae* e *clara* (o *sacra*).

⁵⁶ Cfr. *ThLL*, s. v. *creper*, 4, 1166.

⁵⁷ *Acc. trag.* 575 D. = 601 R³, *ibid.* 96-97 D. = 628 R³; *Pacuv. trag.* 128 R³.

⁵⁸ *Lucr.* 5. 1296.

⁵⁹ *Lucil.* 191-192 M. *sed nunc sol is mihi in magno maerore ... / tristitia in summa, crepera <re> inventus salutis.*

spirito ironico ed auto-ironico delle *Menippeae*: un riferimento cioè al carattere primitivo che dovevano avere gli antichi oracoli delle selve, orridi in quanto il loro contenuto poteva incutere terrore, ma anche in quanto incolti, selvaggi, perché manifestazione di una cultura primitiva.

I boschi sacri, i *nemora*, erano un luogo tipico di manifestazione degli oracoli divini, sia nel mondo greco che romano (cfr. e. g. Verg. *Aen.* 7. 81-84 *at rex (sc. Latinus) sollicitus monstris oracula Fauni, / fatidici genitoris, adit lucos que sub alta / consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro / fonte sonat saevam que exhalat opaca mephitim* e Serv. auct. *georg.* 2. 16 *'habitae Graeis oracula quercus'* *nam in Dodonaeo nemore arbores, dantes responsa, fuisse dicuntur*), ma secondo l'ignota *persona loquens* del frammento varroniano l'antica voce oscura degli dei, fonte di timore e venerazione, e che aveva la sua sede prima appunto nei boschi sacri, sarebbe ormai ridotta al silenzio.

Per quanto riguarda la contestualizzazione del frammento, gli studiosi sono generalmente concordi nel ritenere che il riferimento alla decadenza dell'antica religione presente in questo passo fosse contrapposto al successo che avevano invece nella Roma contemporanea le pratiche misteriche menzionate nel titolo della satira⁶⁰, non identificabili con sicurezza in base ai frammenti superstiti, ma che si devono supporre di recente introduzione nel mondo romano. La contrapposizione doveva essere tra antichi e nuovi rituali, forse anche tra vecchie e nuove divinità, e la pratica oracolare qui menzionata, comune tanto al mondo greco che romano, poteva essere contrapposta ad una religiosità sentita invece come estranea a questo mondo.

Si potrebbe forse pensare al culto degli dei egizi che nella prima metà del I sec. a. C. andava consolidando la sua presenza a Roma e che godeva di un tale seguito da poter tentare di estorcere con la forza un riconoscimento ufficiale da parte del senato. Anche se devo ammettere che non vi sono elementi che orientino

⁶⁰ Così interpretano Bolisani 178-179; Cèbe 8, 1410 e Krenkel 2, 586-587.

specificatamente in questa direzione, credo comunque opportuno segnalare questa possibilità: nell'ipotesi che bersaglio polemico di questa satira fossero appunto gli *dei Alexandrini*, i *prisca oracla* che risuonavano in passato nell'augusta cornice dei boschi sacri avrebbero potuto essere contrapposti ai responsi oracolari che i nuovi dei pretendevano di dare invece durante le *incubationes* nei loro templi e che necessitavano dell'interpretazione, concessa a caro prezzo, dei loro sacerdoti. Come propone Krenkel⁶¹, riferimento polemico di questo passo avrebbero potuto essere gli *Isiaci coniectores*, associati alla schiera dei ciarlatani che pretendono di predire il futuro in Cic. *div.* 1. 132 *non habeo denique nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum*. Le pratiche divinatorie legate alle divinità egizie, e a Serapis in particolare, sono oggetto di dissacrante ironia polemica, come noterò tra breve⁶², nell'“episodio di Serapis” della satira *Eumenides*, soprattutto a causa appunto del loro costo eccessivo.

*

Il fr. 327 B.⁶³, un esametro dattilico⁶⁴,

vulpinare modo et concursa qualubet; erras⁶⁵

presenta un ignoto parlante che, indirizzandosi ad un altrettanto ignoto interlocutore, lo esorta “fai pure la volpe e corri ovunque qua e là; sbagli”.

Vulpinor è probabilmente un colorito conio varroniano derivato dal greco ἀλωπεκίζω⁶⁶ che ricorre solamente in questo frammento menippeo e in un passo

⁶¹ Krenkel 2, 586-587.

⁶² Vedi *infra* pp. 149-176.

⁶³ Non. p. 46: ‘*Vulpinari*’ *dictum est fraudibus et mendaciis vera pervertere vel effugere: dictum ab incerto et intorto vulpium cursu*.

⁶⁴ Questa struttura metrica individuata da Riese 174 è accolta all'unanimità dagli studiosi.

⁶⁵ Questo è il testo tradito, adottato per lo più senza modifiche dagli studiosi; gli unici interventi proposti riguardano *erras* finale: Popma e Guyet (seguiti da Oehler) hanno proposto di correggerlo in *errans*, Havet in *erra* e L. Müller in *erro!*

delle *Metamorfosi* di Apuleio (3. 22) nel quale la servetta Fotide si rivolge al suo amante Lucio, dicendogli *ain?* (...) *vulpinaris, amasio*. Poiché la volpe è simbolo di astuzia e scaltrezza, possiamo probabilmente interpretare l'esortazione che apre il frammento come riferimento ad un personaggio di dubbia moralità: cfr. la funzione del richiamo alla volpe in Hor. *sat.* 2. 3. 186 *scilicet ut plausus, quos fert Agrippa, feras tu, / astuta ingenuum vulpes imitata leonem?* e Pers. 5. 117 *fronte politus / astutam vapido servas in pectore vulpem*.

Concurso, come nota Cèbe⁶⁷, appare talora usato come sinonimo di *ambio* (cfr. Liv. 4. 6. 9 e Cic. *Catil.* 4. 17) per indicare un andare in giro interessato, alla ricerca di appoggi o di voti, valenza, questa, che, data l'unione col verbo *vulpinor*, potrebbe risultare calzante in questo contesto: si tratterebbe allora di un affrettarsi astuto e interessato.

La chiusa del frammento vede infine un passaggio al giudizio: *erras*, "sbagli". Il parlante, dopo un apparente invito al suo interlocutore a farsi furbo e a darsi da fare dove meglio creda, rivela in realtà il sarcasmo delle sue parole dichiarando che l'altro sbaglia, probabilmente perché ha un atteggiamento contrario rispetto al suo e, possiamo supporre, non molto corretto sul piano etico.

Per quanto riguarda l'esegesi e la possibile contestualizzazione del passo, sono state avanzate diverse ipotesi. Krenkel⁶⁸ vede nel frammento un riferimento alla polemica filosofica, ed in particolare all'inutilità ed anzi alla pericolosa confusione che potevano generare nel giovane che si avvicinava per la prima volta alla filosofia le diverse scuole filosofiche in lotta tra loro per procurarsi il maggior numero di allievi, ma tutte parimenti corrotte e corruttrici agli occhi di un cinico. Limite di questa proposta esegetica è che essa non appare avere alcun appoggio nel testo né di questo né degli altri frammenti della stessa satira, in nessuno dei quali sembrerebbero individuabili riferimenti alla tematica filosofica.

⁶⁶ Così suggerisce Oehler 160.

⁶⁷ Cèbe 8, 1412.

⁶⁸ Krenkel 2, 589.

Ricollegandosi al titolo della satira, che suggerisce un legame con il tema della religione e riprendendo un'ipotesi di Bolisani⁶⁹, Cèbe⁷⁰ attribuisce invece queste parole ad un personaggio, forse identificabile con il satirico stesso, che si rivolgerebbe qui ad un cultore dei misteri ai quali fa riferimento il titolo, attaccandolo in modo brusco e quasi violento. Questa lettura ha il vantaggio di stabilire una connessione col titolo della satira, che è tramandato, e dà ragione altrettanto bene del tono sarcastico dei due imperativi, *vulpinare* e *concursa*, che sarebbero rivolti ad un personaggio screditato, furbo come una volpe ed impegnato ad andare in giro a reclutare nuovi adepti⁷¹. Il suo comportamento appare in ogni caso recisamente condannato nella sentenza finale: *erras*. Si potrebbe forse vedere nella chiusa del frammento anche un ironico gioco di parole incentrato sulla polisemia di *erro*: l'affrettarsi furbesco qua e là dell'interlocutore a caccia di proseliti sarebbe stigmatizzato come un errare disordinato, oltre che come un comportamento erroneo.

Questa esegesi del frammento getterebbe evidentemente una luce ambigua sui *mysteria* del titolo dagli adepti privi di scrupoli e accanitamente dediti all'attività di proselitismo: di qui la mia ipotesi che si possa vedere in questo frammento un riferimento ai *mysteria Isidis*, verisimilmente alla ricerca di nuovi e sempre più numerosi accoliti dato il carattere recente dell'introduzione del culto di Iside a Roma. Come ho detto infatti, gli dei egizi appaiono essersi installati a Roma gradualmente, ma sempre più saldamente nel corso della prima metà del I sec. a. C. ed il culto isiaco poteva essere quindi rappresentato in questa menippea come pericolosamente in espansione, grazie all'opera di personaggi furbi e disonesti come delle volpi, che tentavano di pervertire i probi cittadini romani, convertendoli alla "depravazione" dei loro riti misterici.

⁶⁹ Bolisani 179 "ad uno forse che voleva dar da intendere delle frottole in merito ai misteri".

⁷⁰ Cèbe 8, 1412.

⁷¹ Così interpreta anche Dahlmann 1988, 695.

*

Ha senso finito il fr. 328 B.⁷², in prosa⁷³:

licet videre multos cotidie hieme in sole apricari.

In esso viene infatti detto: “d’inverno è possibile vedere molti scaldarsi ogni giorno al sole”. Parola-chiave per l’interpretazione del passo è il verbo *aprico(r)*⁷⁴, derivato dell’aggettivo *apricus*, “esposto al sole, soleggiato”⁷⁵, così come lo è il termine *apricatio* che indica i “bagni di sole”, diffusi nel mondo romano, a quanto sembra, soprattutto tra i cittadini più anziani⁷⁶.

L’ignoto parlante doveva fare qui verisimilmente riferimento appunto alla pratica della *apricatio* sostenendo che molti (probabilmente cittadini romani) ogni giorno in inverno si dedicavano a scaldarsi al sole. La giustapposizione asindetica delle determinazioni di tempo e di luogo *cotidie hieme in sole* mi sembrerebbe creare un effetto di accumulo e di suspense ritardando l’espressione di quanto *licet videre*. Rileverei poi un certo pleonasma nella locuzione *in sole apricari*: generalmente il verbo *apricor* viene infatti usato senza la specificazione *in sole*, perché già da solo ha il significato di “scaldarsi al sole”, derivando, come ho detto, dall’attributo *apricus*; si ha una costruzione simile con il sostantivo *apricatio* e la specificazione *in sole* in Cic. *Att.* 7. 11. 1 *unam me hercule tecum apricationem in illo lucrativo tuo sole malim quam omnia istius modi regna*⁷⁷.

Difficile è tentare una contestualizzazione di questo breve frammento. Bolisani⁷⁸ propone di attribuirlo ad un detrattore dei culti misterici interessato a

⁷² Non. p. 76: ‘*Apricari*’ in *aprico esse*. Varro *Mysteriis*.

⁷³ Così ritengono tutti gli studiosi.

⁷⁴ Cfr. *ThLL*, s. v. *aprico*, 2, 317 e *OLD*, s. v. *apricor*, 154.

⁷⁵ Cfr. Ernout-Meillet, s. v. *apricus*, 71.

⁷⁶ Cfr. Cic. *Cato* 57. 30 e *Pers.* 5. 177.

⁷⁷ In questo caso l’effetto ridondante dell’espressione mi sembrerebbe funzionale per sottolineare il carattere semplice e autentico del piacere di Attico, disteso sotto un sole *lucrativus*, “utile, vantaggioso”.

⁷⁸ Bolisani 179 seguito da Cèbe 8, 1413-1414.

mostrare il contrasto tra la pratica dei bagni di sole, tradizionalmente seguita come cura quotidiana in inverno dai cittadini romani, e invece lo stravolgimento di qualsiasi buonsenso rappresentato dai culti misterici che costringevano innaturalmente i propri fedeli a riunirsi in luoghi occulti, e spesso di notte. Il culto misterico oggetto qui della critica del parlante sarebbe, secondo lo studioso, il culto, prettamente femminile, di Bona Dea che, com'è noto, veniva celebrato con un rito notturno dalle matrone romane nella casa di un magistrato investito di *imperium* all'inizio di dicembre⁷⁹. Un attacco però così diretto ad un culto tradizionale romano che veniva fatto risalire all'epoca regia e durante il quale venivano compiuti sacrifici *pro populo Romano*⁸⁰ mi sembrerebbe poco probabile da parte di Varrone che nelle *Antiquitates rerum divinarum* esalta la mirabile pudicizia di Bona Dea, figlia di Fauno⁸¹, né si hanno in effetti altre testimonianze di un'ostilità a Roma nei confronti di questo culto riservato alle donne, e viene anzi stigmatizzata usualmente come atto di colpevole empietà la nota profanazione dei misteri di Bona Dea perpetrata da Clodio nel 62 a. C.⁸²

Ipotizzerei piuttosto, anche in relazione a questo frammento, una polemica nei confronti del culto di Iside: l'iniziazione isiaca infatti, come abbiamo visto nell'analisi del fr. 191 B., avveniva di notte, cfr. *Apul. met.* 11. 23 *iam dies aderat divino destinatus vadimonio, et sol curvatus intrahebat vesperam e nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*; queste parole sarebbero in tal caso da attribuire ad un detrattore dei culti egizi che avrebbe sottolineato come in inverno l'uso comune, tradizionale e dettato da buon senso fosse di prendere bagni di sole e non, avrebbe forse potuto continuare, di farsi iniziare, di notte, a perversi culti orientali.

⁷⁹ Vedi Latte 1960, 228.

⁸⁰ Cfr. *Cic. har.* 17. 37.

⁸¹ Varro *div.* 15 fr. 218 C. *haec apud Graecos ἡ Θεὸς Γυναικεία dicitur, quam (Varro) Fauni filiam (trahit) adeo pudicam, ut extra γυναικῶν τῶν τιμῶν numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur.*

⁸² Vedi *Cic. har.* 17. 37.

*

Il fr. 329 B.⁸³, in prosa⁸⁴,

aes defraudasse coponem, bovam luto oblevisse, cum portitore
serram duxe⁸⁵

presenta una serie di tre infiniti coordinati per asindeto: “aver rubato del denaro ad un oste, aver ricoperto di fango una *bova*, aver avuto una discussione con un doganiere”.

Si tratta di tre espressioni di tipo proverbiale e di sapore popolare, anche per il lessico. Nella prima infinitiva si possono notare il costrutto del verbo *defraudo* con il doppio accusativo, piuttosto raro e, prima di Varrone, attestato solamente in un passo dell'*Asinaria* di Plauto⁸⁶, e la scelta della forma monottongata, propria della lingua parlata⁸⁷, *coponem* in luogo della più comune forma dittongata *cauponem*. Anche nella seconda infinitiva la forma *bova* può essere interpretata come corrispettivo proprio del linguaggio parlato rispetto al sostantivo *boa*⁸⁸, mentre la terza infinitiva presenta una colorita espressione, *serram ducere*, equivalente ad “avere un diverbio”, che si deve supporre propria della lingua parlata⁸⁹ e che ricorre anche in un passo del *De re rustica*: 3. 6. 1 *discessit Fircellius, qui, secus siquid diceret de iis, gentilitatis causa fortasse an tecum duceret serram*.

⁸³ Non. p. 24: ‘Portitores’ dicuntur telonearii, qui portum obsidentes omnia sciscitantur, ut ex eo vectigal accipiant. ... Varro *Mysteriis*.

⁸⁴ Tutti gli studiosi concordano sulla struttura in prosa del frammento.

⁸⁵ Questo è il testo dei codici, mantenuto da Oehler, Riese, Deschamps, Cèbe e Krenkel con la sola eccezione della correzione *cum* adottata all’unanimità dagli studiosi a partire dall’edizione del 1471 curata da Gronovio, in luogo di *tum* dei codici.

⁸⁶ Plaut. *Asin.* 95, cfr. *ThLL*, s. v. *defraudo*, 5/1, 373.

⁸⁷ Vedi Woytek 17; Deschamps 1, 33 e cfr. Väänänen 1981, 86-87.

⁸⁸ Così indica Krenkel 2, 592 che cita come parallelo la forma *clavaca* attestata al fr. 290 B. in luogo di *cloaca*.

⁸⁹ Cfr. Otto 1890, 319, s. v. *serra*.

Queste espressioni indicano azioni con un carattere estremo e paradossale, che sfiorano l'*adynaton*⁹⁰. Raggiungere un oste sottraendogli del denaro rappresenta una sfida ai limiti del possibile, perché d'abitudine sono gli osti ad essere considerati, proverbialmente, degli incorreggibili imbrogliatori⁹¹. L'idea curiosa e appunto paradossale di un oste imbrogliato era evidentemente entrata essa stessa nel patrimonio dei proverbi: cfr. Petr. 62 *Gai nostri domum fugi tamquam copo compilatus* (che presenta a sua volta la forma monottongata *copo* proprio della lingua parlata⁹²).

Nella seconda coordinata viene invece presa in considerazione la possibilità di imbrattare di fango una *bova*, un serpente acquatico⁹³ secondo la testimonianza di Paul Fest. p. 27 *bova serpens est aquatilis, quem Graeci ὕδρον vocant, a qua icti obturgescunt*, da altre fonti indicato più genericamente come un serpente di notevoli dimensioni diffuso nel territorio italico, cfr. Plin. nat. 8. 37 *faciunt his fidem in Italia appellatae bovae in tantam amplitudinem exeuntes, ut Divo Claudio principe occisae in Vaticano solidus in alvo spectatus sit infans. aluntur primo bubuli lactis suctu, unde nomen traxere*. Tornerò in seguito sull'esegesi di questa seconda espressione, mentre per quanto riguarda l'ultima, bisogna sottolineare come i gabellieri fossero considerati proverbialmente degli invadenti e ostili "piantagrane" e "attaccabrighe" per la loro costante volontà di intrusione negli affari altrui: Plaut. Men. 117-118 *portitorem, non uxorem, domum duxi, ita omnem mihi / rem necesse eloqui est, quidquid egi atque ago*. Evidentemente quindi pensare di provarli e di "tener loro testa" in un diverbio doveva essere considerata proverbialmente un'impresa impossibile.

⁹⁰ Di *adynata* parlano Della Corte 212; Cèbe 8, 1415-1416 e Krenkel 2, 593.

⁹¹ Cfr. Hor. sat. 1. 1. 29 *perfidus hic caupo* e *ibid.* 1. 5. 3 (sc. *Forum Appi*) *differtum nautis cauponibus atque malignis*.

⁹² Vedi in particolare quanto dice a questo proposito Citroni 1984, 33-36. Cfr. anche Otto 1890, 79, s. v. *caupo*.

⁹³ Così interpretano l'espressione Della Corte 212; Cèbe 8, 1415-1416; Krenkel 2, 592-593.

Se si interpreta questo passo come una serie di esempi di situazioni irrealizzabili, evidentemente anche il caso della *bova* ricoperta di fango dovrebbe essere considerato impossibile e usualmente vengono addotte come motivazioni di tale impossibilità la composizione a scaglie del corpo dell'animale⁹⁴ e la sua natura acquatica⁹⁵ che non avrebbero permesso una sedimentazione in esso di terra o di fango. Non credo però probabile che potesse essere ritenuto paradossale imbrattare di fango un serpente che doveva vivere per lo più nell'acqua, e quindi non lontano da contesti fangosi.

Una diversa interpretazione del termine *bova* proposta da Turnèbe⁹⁶ è che fosse così designato un “*vas vinarium longum, turgidum et amplum*” che avrebbe dovuto il suo nome alla somiglianza con il serpente *boa / bova*, ma non è possibile citare alcun parallelo a conforto di quest'interpretazione del sostantivo né è chiaro quale relazione possa esserci tra un tale recipiente e l'azione dell'infangare.

Con il termine *bova* veniva indicata anche una malattia della pelle che provocava delle pustole⁹⁷ e, secondo Festo, anche un rigonfiamento delle gambe: cfr. Paul. Fest. p. 27 *crurum quoque tumor viae labore collectus bova appellatur*⁹⁸; interpretando così il termine, Oehler⁹⁹ ipotizza che queste parole si riferissero ad un farmacista o ad un veterinario impostore che avrebbe tentato di curare una *bova* con falsi rimedi.

Questo secondo *adynaton* del passo deve però essere affine per struttura concettuale con gli altri due, nei quali si tratta di superare qualcuno proprio nel terreno in cui è considerato insuperabile: imbrogliare un oste (imbrogliatore), attaccar briga con un gabelliere (attaccabrighe). Anche il secondo caso deve essere dunque di questo tipo: “infangare chi è già fangoso”. Questo ovviamente

⁹⁴ Cfr. Della Corte 212 e Krenkel 2, 593.

⁹⁵ Cfr. Cèbe 8, 1418.

⁹⁶ Turnèbe 1604², 32 seguito da Brunetti 1874, 848 e Bolisani 179.

⁹⁷ Cfr. *ThLL*, s. v. *boa*, 2, 2055 e *OLD*, s. v. *boa*, 237.

⁹⁸ Vedi anche Lucil. 1195 M. e Plin. *nat.* 24. 53, *ibid.* 26. 120, *ibid.* 28. 244.

⁹⁹ Oehler 170.

comporta un rifiuto dell'interpretazione del termine *bova* come malattia della pelle, poiché la pelle malata non è fangosa. *Bova* sarà qui da considerare piuttosto come riferimento ad una biscia che non si può infangare non perché vive in un'acqua che la pulisce, ma perché vive in un'acqua fangosa ed è quindi sempre infangata.

In tutti e tre i casi di carattere proverbiale elencati nel frammento, accanto all'“impossibilità” si combina anche, direi, un'idea di inutilità, di superfluità: si tratta di portare imbroglio, fango, litigiosità dove ce n'è già il massimo possibile, restando quindi inevitabilmente frustrati, sconfitti, delusi.

Chiaramente difficile è tentare una contestualizzazione del passo: le due ipotesi esegetiche fino ad ora avanzate che hanno cercato di metterlo in rapporto con il titolo della satira si devono a Bolisani¹⁰⁰ e a Cèbe¹⁰¹. Il primo ha proposto di vedervi le malefatte di un seguace dei misteri, interpretando *bova* come “vaso vinario”, ma senza chiarire quale relazione sarebbe da ricostruire tra vaso, spalmatura col fango e pratiche culturali di carattere misterico¹⁰². Cèbe ha interpretato invece questa serie di *adynata* come esemplificazione dell'impossibilità di “riconduurre sulla retta via” un adepto dei culti misterici. Rispetto all'ipotesi avanzata da Bolisani, riterrei che il carattere proverbiale e popolare di queste espressioni renda probabile una loro lettura come esempi paradigmatici di imprese impossibili e vane, e non come reali azioni compiute da un qualche personaggio, ma al di là di questa considerazione di carattere generale, non mi sembra che in questo passo vi sia di fatto alcun elemento che permetta di metterlo propriamente in relazione con i riti misterici ai quali sembrerebbe alludere il titolo della satira.

*

¹⁰⁰ Bolisani 179.

¹⁰¹ Cèbe 8, 1416.

¹⁰² Bolisani 179 “come si connetta con l'argomento non è facile vedere: a meno che non si tratti della cattive gesta di un misterofilo”.

Presenta un discorso che poi resta sospeso il fr. 330 B.¹⁰³, in prosa¹⁰⁴:

init virgo, dos a femina ut auferatur. quae mihi posteaquam ad
concordiam dicta est¹⁰⁵.

In esso viene infatti detto: “entra (non sappiamo dove) una vergine cosicché la dote viene portata via dalla donna. E dopo che questa (dote) è stata promessa a me per la concordia (o presso il tempio della Concordia) ...”.

Il frammento sembrerebbe alludere alla dote che a Roma accompagnava le giovani spose e della quale, in caso di divorzio, queste potevano ritornare, almeno in parte, in possesso¹⁰⁶. L’espressione *quae mihi dicta est* indica poi come la *persona loquens* sia da identificare con ogni probabilità col marito della *femina* in questione, che farebbe riferimento alla *dotis dictio*, che consisteva nell’assunzione, prima del matrimonio, di un impegno formale di consegna della dote¹⁰⁷. La promessa solenne della dote sarebbe avvenuta *ad concordiam*; questa locuzione è stata variamente interpretata: il termine *concordia* è stato infatti o scritto con la maiuscola e considerato come un riferimento al tempio della Concordia presso il quale potevano avvenire le *dotis dictiones*¹⁰⁸ o scritto con la minuscola e interpretato come un riferimento generico alla concordia matrimoniale in vista della quale veniva assegnata la dote¹⁰⁹.

¹⁰³ Non. p. 280: ‘Dicere’ etiam promittere. ... Varro *Mysteriis*.

¹⁰⁴ Così ritiene la maggior parte degli studiosi; un’eccezione è rappresentata da Vahlen 218 e da Fleckeisen (citato da Vahlen 225) che correggono la parte iniziale del frammento che precede *dos* in *inquit, iuro*, e ricostruiscono così rispettivamente due settenari trocaici e due ottonari giambici.

¹⁰⁵ Rispetto alla *lectio tradita* l’unico intervento è rappresentato dall’adozione della forma *init* già presente, forse come risultato di correzione, nei codici di Barth e di Bade e adottata da Quicherat, Scaligero, Oehler, Buecheler, Della Corte, Deschamps, Cèbe, Krenkel e Astbury, in luogo della sequenza *inid* dei codici. È stato talora sospettato di corruzione anche il termine *virgo*, vedi più oltre nell’analisi del passo e alle nn. le soluzioni che sono state proposte per correggerlo.

¹⁰⁶ Cfr. Kaser 1955, 284-290.

¹⁰⁷ Cfr. Kaser 1955, 286-287.

¹⁰⁸ Così intendono Buecheler 196; Della Corte 327; Woytek 76; Zaffagno 1975, 242; Deschamps 1, 345; Cèbe 1406 e 1421-1422; Krenkel 2, 594.

¹⁰⁹ Cfr. Oehler 169; Vahlen 218 e 225; Brunetti 712; Bolisani 178; Astbury 56.

Senz'altro il nesso *ad Concordiam* potrebbe facilmente equivalere a *ad Concordiae aedem*, come in Varro *ling.* 5. 148 *a Concordia versum cum equo eo praecipitatum* dove *a Concordia* equivale a *a Concordiae aede*, ma il limite maggiore dell'interpretazione di quest'espressione come un complemento di luogo è che in effetti non può essere citata alcuna fonte antica a conforto dell'ipotesi che le *dotis dictiones* avessero come sede, o potessero avere come sede, il tempio della Concordia. Riterrei quindi più probabile interpretare la locuzione *ad concordiam* come un complemento di fine: l'impegno solenne a versare la dote sarebbe preso "per la concordia" degli sposi e si potrebbe forse cogliere anche una certa ironia in questa allusione a dei soldi destinati a "mettere d'accordo" i cuori degli sposi.

Per lo più gli studiosi che hanno mantenuto *virgo* tradito hanno interpretato i termini *virgo* e *femina* come relativi alla stessa persona, rispettivamente prima e dopo il matrimonio¹¹⁰, e quindi hanno sottinteso al verbo iniziale *ineo*¹¹¹ un accusativo *conubia / coniugia / nuptias*¹¹²: "la vergine entra (nel matrimonio) ...", che sarebbe stato omissso nella citazione noniana. Non credo però che *femina* possa avere questo valore di "donna sposata" in opposizione a *virgo*. *Femina* può infatti propriamente essere definita anche una *virgo* e nel frammento questo termine mi sembrerebbe usato piuttosto per indicare una donna diversa dalla *virgo* prima menzionata e che risulta una donna sposata per il riferimento alla dote che è ad essa associata e non per il fatto di essere definita *femina*¹¹³.

Per quanto riguarda l'interpretazione del passo in relazione al possibile contesto di riferimento, Popma¹¹⁴ proponeva di vedere in questo frammento le lamentele di un marito per la malafede della moglie, che si sarebbe fatta sposare solo per entrare in possesso della propria dote, dopo aver inventato qualche colpa

¹¹⁰ Così interpretano Popma 199; Cèbe 8, 1407; Krenkel 2, 594.

¹¹¹ Cèbe 8, 1420; Krenkel 2, 594.

¹¹² Cfr. *ThLL*, s. v. *ineo*, 7/1, 1297.

¹¹³ Considera la *virgo* e la *femina* di questo passo due donne diverse Della Corte 212.

¹¹⁴ Popma 199.

a suo carico ed aver così ottenuto il divorzio. Questa lettura è stata rifiutata da Vahlen¹¹⁵, che ha corretto ed integrato la prima parte del frammento restituendo *quod si non fiet, fore, inquit, iuro, dos a femina ut auferatur* ed ha proposto di attribuire il passo ad un innamorato rifiutato da una donna sposata, ma questa interpretazione comporta un intervento piuttosto forte sul testo, e rende poi difficile l'attribuzione, che pure sembra evidente, della seconda parte del passo ad un marito che ricorda la *dotis dictio* stipulata per la concordia matrimoniale.

Bolisani¹¹⁶ ha identificato invece come *persona loquens* un marito impegnato ad esporre al suocero le ragioni del suo *repudium* della moglie, che lo studioso suppone legato ad uno scandalo nato nell'ambito dei misteri di Bona Dea. Correggendo la prima parte del passo in *illud urgeo*¹¹⁷, Bolisani ha supposto che il marito insistesse per allontanare la moglie "pure con la dote" che gli era stata promessa in precedenza per una concordia matrimoniale di fatto ormai infranta irreparabilmente dall'adulterio di lei.

Cèbe¹¹⁸, che ha ripreso questa interpretazione, ma leggendo all'inizio del frammento *init virgo*, ha riferito piuttosto il passo alla discussione tra un sostenitore dei culti misterici e un avversario di questi (collegando così il frammento a quella che potrebbe essere la cornice narrativa della satira) ed ha ipotizzato che il parlante facesse qui allusione ad un tradimento da lui subito da parte della propria moglie durante i riti iniziatici che avrebbero rappresentato il tema centrale della satira (per lo studioso francese da identificare con i riti di Cerere o di Bona Dea). Nella prima parte del passo il marito tradito avrebbe esposto un principio generale: scopo delle donne sarebbe sposarsi per potersi poi impossessare della dote attraverso il divorzio; dopo questa gnome il parlante avrebbe iniziato il racconto

¹¹⁵ Vahlen 217-218.

¹¹⁶ Bolisani 180.

¹¹⁷ Congettura di Vahlen 1959, 38 successiva a quella proposta nei suoi *Coniectanea* e che è stata adottata anche da Riese 174.

¹¹⁸ Cèbe 8, 1419-1420.

(per noi perduto) delle disavventure che gli erano capitate dopo la solenne promessa della dote, a lui fatta, secondo Cèbe, “presso il tempio della Concordia”.

La brevità del passo, le sue intrinseche difficoltà esegetiche e la sua apparente estraneità rispetto al tema dei “riti misterici” suggerito dal titolo della satira, rendono inevitabilmente incerto ed ipotetico qualsiasi tentativo di interpretazione e contestualizzazione. In questo passo sembrerebbe descritta la situazione dell’ingresso (non sappiamo dove) di una fanciulla che avrebbe come conseguenza una richiesta di divorzio da parte di un’altra donna. La seconda parte del frammento ci permetterebbe poi di identificare il parlante con un uomo, verisimilmente il marito della *femina* prima nominata, che ricorderebbe il momento in cui gli era stata promessa solennemente la dote della (futura) moglie come pegno della concordia coniugale (forse di una concordia non più esistente?).

Altrimenti, seguendo il suggerimento di Cèbe, si potrebbe anche ipotizzare che la prima parte del frammento presentasse un’espressione di carattere generale: l’ingresso in casa, o forse in camera da letto, di una ragazza potrebbe essere stato prodotto come esempio tipico di causa di divorzio richiesta dalle donne contro i mariti. Ma si tratta ovviamente di ipotesi indimostrabili e non è evidentemente possibile escludere che vi fosse invece qui un riferimento ad una ben precisa vicenda di adulterio che avrebbe poi avuto come conseguenza un divorzio e quindi la restituzione della dote alla moglie da parte del marito fedifrago. L’unico elemento che risulta piuttosto sicuro in questo contesto è che nel frammento doveva esservi un’allusione ad una vicenda di separazione tra coniugi, con conseguente restituzione della dote alla moglie, forse, ma si tratta ovviamente solo di un’ipotesi, da collegare con situazioni equivoche connesse ai rituali misterici del titolo.

*

Il fr. 331 B.¹¹⁹, in prosa¹²⁰,

sed tibi fortasse alius molit et depsit

appare estrapolato da una scena di dialogo nella quale un ignoto parlante dice al proprio interlocutore: “ma un altro forse macina e impasta per te”. Ai due verbi del frammento viene attribuito dalla maggior parte degli studiosi¹²¹ un valore osceno che non sarebbe estraneo allo spirito mordace ed irridente delle *Menippeae*.

*Molo*¹²² “macinare” è attestato in senso osceno in Petronio 23. 4 *super inguina mea diu multumque frustra moluit*, e, nella descrizione di adulteri, in Pomponio Atell. 100 *nescio quis molam quasi asinus urget uxorem tuam, ita opertis oculis simitu manducatur ac molitur*, forse in Lucilio v. 278 M. *hunc molere, illam autem ut frumentum vannere lumbis*¹²³ dove appare abbinato ad un altro verbo proprio dell’ambito rustico e campestre a sua volta usato in senso osceno, *vannere* “vagliare”, e in due passaggi di Ausonio: 71. 7 p. 341 (in riferimento all’adultera Crispa) *deglubit, fellat, molitur per utramque cavernam* e probabilmente anche in 123. 2 p. 343 *diceris hanc mediam lambere, non molere*; mentre Orazio nelle *Satire*, sempre in riferimento a relazioni adulterine, usa il composto *permolo*: sat. 1. 2. 35 *iuvenes aequom est (...) non alienas permolere uxores*.

Il valore osceno di *depsit* è esplicitato in una lettera di Cicerone, *fam.* 9. 22. 4 *non obscena verba pro obscenis sunt; “battuit”, inquit: impudenter; “depsit”:* *multo impudentius*, che testimonia evidentemente la diffusione di quest’accezione

¹¹⁹ Non. p. 99: ‘*Depsere*’ a Graeco magis significantiam vel originem trahit. ... Varro *Mysteriis*.

¹²⁰ Così ritiene la maggior parte degli studiosi ad eccezione di Stowasser 1883, 137-138 (derivo la citazione da Cèbe 8, 1422 n. 116) che interviene sul testo ricostruendo dei dimetri giambici e di Dal Santo 1967, 20-21 che ricostruisce un saturnio.

¹²¹ Cfr. Oehler 170; Bolisani 180; Della Corte 332; Woytek 128; Deschamps 2, 83; Cèbe 8, 1422 e Krenkel 2, 597.

¹²² *ThLL*, s. v. *molo*, 8, 1387 e *OLD*, s. v. *molo*, 1129.

¹²³ Così infatti commenta Marx 1905, 105: “Agi videtur de marito, qui moechum et uxorem haud invita quae patiatu deprehendit ἐν ἔργῳ supplendumque est *vidit*”.

del termine per la quale non ho trovato però paralleli, se non nel composto *perdepsuit* che è usato ancora una volta in riferimento ad un adulterio in Catullo 74. 3 *patruī perdepsuit ipsam / uxorem*.

In base a questi *loci paralleli*, quasi tutti relativi a situazioni adulterine, mi sembrerebbe probabile vedere anche in questo frammento un'allusione ad un possibile (*fortasse*) adulterio compiuto dalla moglie dell'interlocutore. Si potrebbe poi pensare, benché sia ovviamente indimostrabile, che il supposto adulterio fosse connesso con i riti misterici ai quali fa riferimento il titolo della satira¹²⁴.

Questo frammento quindi, nel quale viene prospettata una situazione di adulterio, si potrebbe collegare al precedente, relativo, a quanto sembra, a rapporti di conflitto e di inganno tra coniugi in relazione alla dote e poiché fanno entrambi parte di una satira intitolata *Mysteria* si potrebbe tentare di vedervi, seppur a livello puramente ipotetico, un riferimento, chiaramente polemico, al carattere equivoco, sul piano sessuale, delle pratiche misteriche che darebbero il titolo al componimento, e a situazioni ambigue e corrotte a ciò connesse, con un'evidente critica moralistica di tali pratiche. Potrebbe infatti trattarsi di riti equivoci che suscitavano il sospetto di essere "coperture" di relazioni erotiche ed in Giovenale frequenti sono le allusioni polemiche rivolte a questo proposito al culto di Iside: il suo santuario viene infatti descritto come un luogo tipicamente deputato ad incontri clandestini (6. 489 e 9. 22) e alla dea stessa viene attribuito il ben poco onorifico titolo di *lena* (6. 489)¹²⁵.

*

¹²⁴ Così interpretano Cèbe 8, 1422 e Krenkel 2, 597. L'ipotesi di Vahlen 127, che vede nel frammento le parole indignate rivolte da un amante alla donna sposata che lo ha rifiutato, mi sembrerebbe invece poco probabile, perché il passo, come nota Cèbe, piuttosto che del dativo *tibi* necessiterebbe allora di un accusativo *te*.

¹²⁵ Per un'analisi della figura di Iside nelle *Satire* di Giovenale vedi *infra* pp. 202-207.

L'ultimo frammento conservato della satira *Mysteria*, e al contempo quello di più ampie dimensioni, è il 332 B.¹²⁶, in prosa¹²⁷,

nascimur enim spissius quam emorimur. Vix duo homines
decem mensibus edolatum unum reddunt puerum; contra una
pestilentia aut hostica acies puncto temporis inmanis acervos
facit¹²⁸.

In esso un ignoto parlante, continuando un discorso già iniziato (come si deduce da *enim*), ma per noi perduto, afferma: “nasciamo infatti più lentamente di quanto moriamo. A stento due uomini danno vita ad un solo figlio, portato a compimento in dieci mesi; al contrario una sola pestilenza o una schiera di nemici in un momento produce immani cumuli”.

Questo passo, al pari degli altri frammenti della satira, sembrerebbe da riferire ad una scena di dialogo nella quale, con una certa enfasi, un ignoto parlante, dopo aver constatato la maggior lunghezza (e difficoltà) del processo della gestazione e della nascita rispetto a quello della morte, sviluppa il concetto sottolineando la differenza temporale esistente tra i dieci mesi della gravidanza¹²⁹, necessari per produrre un abbozzo d'uomo, e invece la fulminea rapidità del trapasso: *decem mensibus ... puncto temporis*. Mentre poi in relazione alla nascita vige un “principio riduttivo” per cui due esseri umani servono a produrne uno solo, per la morte sembra invece in vigore un “principio moltiplicatore” per cui un solo fattore distruttivo, peste o esercito nemico, è in grado di produrre moltissimi cadaveri in un sol momento.

¹²⁶ Non. p. 392: ‘*Spissum*’ significat tardum. (...) *Varro Mysteriis*.

¹²⁷ Così ritengono tutti gli studiosi, ad eccezione di Roesper 1860, 298 n. 27 che crede invece si tratti di settenari trocaici.

¹²⁸ Il testo dei codici presenta due forme corrotte, già corrette nell’edizione aldina come poi da tutti gli studiosi: *austica* in luogo di *hostica* e *puncta* in luogo di *puncto*.

¹²⁹ Per il riferimento a gravidanze di dieci mesi vedi Varro *Men. fr.* 543 B. *si quis mihi filius unus pluresve in decem mensibus gignatur, ii, si erunt ὄνοι λῶρας, exheredes sunt* (...); idem *div.* 14 *fr.* 98 C. (...) *nono mense aut decimo neque praeter hos aliis partitionem mulieris secundum naturam fieri existimasse* (...).

Tutto il passo è caratterizzato da un tono enfatico, al limite del grottesco. La scelta dell'avverbio *spisse* in luogo del più comune *tarde* risulta determinata da ricerca di espressività¹³⁰: dalle altre citazioni noniane questo avverbio appare infatti ben attestato nel linguaggio colorito della commedia: sono citate attestazioni in Cecilio, Titinio, Afranio, Plauto, Nevio e Turpilio. Un marcato effetto di espressività “plebea” è probabilmente da riconoscere anche nell’uso del verbo *edolare* per il concepimento di un bambino: *dolo* è infatti verbo tecnico che indica l’attività dello sgrossare il materiale, ed in particolare il legno, ad opera degli artigiani. Il bimbo che nasce dopo tanti mesi di gravidanza, frutto di un così lungo processo di generazione, è di fatto identificato con un oggetto di produzione artigianale, una sorta di pupazzo di legno, con l’inevitabile elemento di ridicolo che tale assimilazione comporta. Secondo quanto ricaviamo da un altro frammento menippeo, il 59 B.¹³¹ *cum Quintipor Clodius tot comoedias sine ulla fecerit Musa, ego unum libellum non edolem’, ut ait Ennius*, il verbo *edolo* sarebbe stato usato da Ennio (*frg. inc. 44 V²*.) probabilmente in modo auto-ironico in riferimento alla propria attività di poeta, descritta come un “mettere insieme un solo modesto libriccino”. I fr. 59 e 332 B. di Varrone, con la rapida allusione ad Ennio (forse alle sue *saturae*?) presente nel primo di questi, e ancora forse un riferimento ad Ennio presente in una lettera di Cicerone (*Att. 13. 47*) sono le uniche attestazioni a noi note del verbo *edolo*¹³².

Anche il nesso *reddunt puerum* è piuttosto originale: uno dei significati di *reddo* è infatti quello di “mandar fuori, emettere”, ma non è un verbo usato in genere a proposito del parto, se non in pochi casi in riferimento ad animali (cfr. Varro *rust. 2. 3. 8 quae* (sc. *capra*) *concepit, post quartum mensem reddit*, Ov. *met. 15. 379 nec catulus, partu quem reddidit ursa recenti*, Iuv. 3. 202 *molles ubi*

¹³⁰ *Contra Cèbe* 8, 1424 lo considera un termine raro e poetico.

¹³¹ Citato da Non. p. 448 *fabrorum est verum verbum, cum materiarum conplanatur asperitas. Usi sunt eo laudandi scriptores vetustatis etiam ad alias fabricas rerum.*

¹³² Cfr. *ThLL*, s. v. *edolo*, 5/2, 110 e *OLD*, s. v. *edolo*, 587.

reddunt ova columbae) e in Ovidio (*epist.* 16. 46) in relazione al sogno premonitore, avuto da Ecuba, del parto di una fiaccola ardente: *illa sibi ingentem visast sub imagine somni / flammiferam pleno reddere ventre facem*. L'atto della procreazione sembrerebbe quindi qui presentato nella sua dimensione fisica e quasi come una realtà animalesca. Ancora connesso al *sermo cotidianus* è l'uso del verbo polifunzionale *facio*¹³³, mentre appare coerente con la tendenza alla forte espressività propria dell'intero passo il nesso *inmanis acervos* che evoca l'immagine di grandi cumuli di cadaveri, quali appunto erano solite provocare tanto le pestilenze quanto le battaglie: cfr. Lucr. 6. 1262 *confertos ita acervatim mors accumulabat* e Verg. *Aen.* 11. 207 *cetera confusaeque ingentem caedis acervom / nec numero nec honore cremant*.

Cèbe¹³⁴, che è l'unico studioso a tentare una contestualizzazione del frammento, lo interpreta come un'esortazione rivolta alle matrone romane perché si dedichino a far figli, poiché lungo e faticoso è il nascere e rapido e imprevedibile il morire, e la patria, per poter prosperare, ha bisogno della certezza delle nuove generazioni. Questo accorato invito sarebbe stato rivolto dal parlante alle donne del suo tempo che, a differenza delle antiche romane, non si dedicavano più a tempo pieno al "mestiere di madri", impegnate invece in culti che, pur di veneranda origine come quello, secondo lo studioso, di *Bona Dea*, sarebbero divenuti ormai mere coperture per depravazioni e per pratiche contraccettive ed abortive, cioè per crimini contro la patria: cfr. fr. 235 B. *siqui patriam, maiorem parentem, extinguit, in eo est culpa; quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut alioqui liberos <non> producit*.

Ovviamente l'incertezza nell'interpretazione dei singoli frammenti come anche nella ricostruzione dello sviluppo dell'intera satira non permette di escludere alcuna ipotesi interpretativa, forse però il riferimento alla difficoltà della nascita e

¹³³ Cfr. Woytek 127 e Cèbe 8, 1424.

¹³⁴ Cèbe 8, 1423-1424.

alla rapidità della morte presente in questo frammento era più strettamente legato al probabile tema centrale della satira, e cioè alla polemica contro i culti misterici del titolo. L'ipotesi che il riferimento fosse ai misteri isiaci consentirebbe di dare una diversa interpretazione del motivo della nascita e della morte in questo passo. L'iniziazione ai misteri di Iside veniva presentata infatti come una seconda nascita¹³⁵: cfr. *Apul. met.* 11. 21 *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari (...) numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula; ibid.* 11. 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; ibid.* 11. 24 *exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum.*

Si potrebbe forse attribuire questo frammento allo stesso detrattore dei culti orientali che ricorderebbe con nostalgia i *prisca oracla* ormai silenti al fr. 326 B. e che potrebbe far riferimento alle perversioni celate dietro il pretesto degli attuali riti misterici al fr. 331 B. Questi, rispondendo alle argomentazioni di un iniziato, o forse alla proposta di una sua stessa iniziazione da parte di un sacerdote di Iside, potrebbe aver messo in ridicolo l'interpretazione dell'iniziazione come una morte volontaria e una rinascita nella divinità sottolineando come in realtà sia lungo e difficile il nascere e come sia invece molto più semplice il morire per cause naturali o in modo violento, tanto che non varrebbe veramente la pena, avrebbe forse potuto sostenere, di procurarsi una *voluntaria mors*. La tendenza ad una colorita espressività propria del passo si potrebbe allora spiegare con la volontà del parlante di volgere in ridicolo le parole del suo interlocutore, utilizzando i toni accesi propri dello spirito cinico.

¹³⁵ Vedi Malaise 1972b, 234.

L'“episodio di Serapis” nelle *Eumenides*

Potrebbe forse confortare l'ipotesi di un'allusione polemica al culto isiacico nel fr. 191 B. e nella satira *Mysteria* la presenza in un'altra satira di alcuni riferimenti ironici ad una divinità egizia usualmente associata ad Isis tanto nell'iconografia quanto nelle testimonianze letterarie: Serapis. Nella satira *Eumenides* si ha infatti un gruppo di cinque frammenti ascrivibili ad un'avventura vissuta dal protagonista-narratore all'interno di un santuario di Serapis, io credo, a Roma¹³⁶: fr. 128, 129, 138, 139 e 152 B. In questi passi si fa riferimento ad una pratica tipica del culto del dio egizio, l'*incubatio* (fr. 138 e 139 B.), e alla venalità di Serapis che si fa pagare per le sue prescrizioni di carattere medico (fr. 128 e 129 B.). In base alla “lex Lindsay” possiamo stabilire anche l'ordine reciproco di tre dei cinque frammenti della satira: il fr. 152 B. doveva precedere il 128 B., che a sua volta doveva precedere il 129 B.

*

Riporta un'esplicita menzione del dio Serapis il fr. 152 B.¹³⁷, in prosa¹³⁸:

“ego medicina Serapi utor” cottidie praecantor; intellego recte scriptum esse Delphis: $\theta\epsilon\epsilon\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon$ ¹³⁹.

In esso un ignoto parlante sostiene di dichiarare quotidianamente come “incantamento preventivo” in modo piuttosto enfatico (con la sottolineatura del pronome di prima persona esplicitato e in posizione incipitaria) di fare uso della medicina

¹³⁶ Relativamente al problema dell'ambientazione della satira *Eumenides* vedi Rolle 2009, 545-553, articolo in cui propongo di ambientare l'azione della satira a Roma.

¹³⁷ Non. p. 480. 20: ‘*Praecantor*’. *Varro Eumenidibus*.

¹³⁸ Solamente Roeper 2, 18-19 propone di modificare il testo per adattarlo ad una struttura di senari o settenari giambici e ottonari trocaici.

¹³⁹ Propriamente i codici riportano la lezione *precantur* (che costituisce anche il lemma noniano), mentre *praecantor* è congettura di Scaligero adottata da molti studiosi, vedi oltre n. 155 p. 154. Palesemente corrotta è la sequenza finale *theo hera* presente nei codici, corretta da Buecheler in $\theta\epsilon\epsilon\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon$, per altre correzioni che sono state proposte vedi oltre nn. 162 e 164 a p 155.

di Serapis (interpretando il nome del dio come un genitivo); oppure sostiene di dichiarare di fare uso di Serapis come medicina (interpretando *Serapi* come un ablativo), infine (interpretando il nome del dio come vocativo) si rivolge a Serapis dicendogli che egli utilizza la (sua) medicina e che fa quotidianamente incantamenti preventivi. Afferma poi di comprendere la veridicità dell'iscrizione delfica "segui il dio".

È dunque aperta, nella discussione su questo frammento, la questione dell'identificazione del caso grammaticale cui ricondurre il tradito *Serapi*. La forma latina *Serapis* deriva dal greco Σέραπις, -ιδος. Il confronto con l'accusativo *Serapim* del fr. 128 B. farebbe ritenere che Varrone flettesse questo nome come se avesse il tema in vocale e non in consonante e la gran parte degli studiosi¹⁴⁰ interpreta appunto il tradito *Serapi* come un vocativo. Limite di questa interpretazione è però il fatto che il termine *medicina* resterebbe così privo di specificazione e quindi, direi, troppo generico, e si dovrebbe desumere dal nome della divinità invocata che la medicina che il parlante affermerebbe di usare è appunto quella del dio Serapis stesso¹⁴¹.

L'interpretazione di *Serapi* come genitivo fornirebbe a *medicina* la specificazione di cui tale sostantivo sembrerebbe in effetti necessitare¹⁴², ma ovviamente una desinenza *-i* per un genitivo della terza declinazione non è regolare. Buecheler, che per primo ha proposto questa lettura, segnala un riscontro epigrafico: *CIL X. 1781 in area quae est ante aedem Serapi trans viam*, e questo parallelo è considerato sufficiente da Cèbe per postulare l'esistenza di una forma

¹⁴⁰ Così Oehler 120; Vahlen 178; Ribbeck 1859, 110; Riese 130; Bolisani 82-83; Della Corte 26 e 118; Deschamps 2, 54 e Krenkel 1, 263.

¹⁴¹ E infatti Lindsay 1903, 771 propone (in apparato) <tua> davanti a *medicina* e anche Krenkel 1, 263 avverte l'esigenza di una simile integrazione nella sua traduzione del passo. Dal commento di Krenkel traspare in effetti una certa titubanza nell'interpretazione della forma *Serapi*, poiché lo studioso si limita a dire che essa si può interpretare tanto come un vocativo quanto come un genitivo eteroclito, presentando come equivalenti le due possibilità e senza motivare la sua scelta del vocativo.

¹⁴² Così interpretano Buecheler 1865, 430; Weinreich 47 e Cèbe 4, 665.

eteroclita di genitivo in *-i* per il termine *Serapis*. Ma in effetti un riscontro epigrafico tardo, datato al 649 d. C., non mi sembrerebbe di per sé sufficiente a garantire la possibilità di una tale forma in un autore del I sec. a. C.

Risulta forse più interessante una notazione di Woytek¹⁴³ che rileva come nel Neue-Wagener¹⁴⁴ siano elencati vari nomi propri greci della terza declinazione con il tema in vocale dei quali sarebbero attestati casi di genitivo singolare in *-i*. Non vi sono ricorrenze in Varrone, ma ve ne sono in autori coevi: Varrone avrebbe potuto usare qui la forma di genitivo *Serapi* come Virgilio usava il genitivo *Achilli*¹⁴⁵ o Cicerone il genitivo *Themistocli*¹⁴⁶.

Da una testimonianza di Carisio (*gramm.* p. 113. 14¹⁴⁷) sappiamo che nel perduto *De vita sua* Varrone usava la forma di genitivo regolare *Serapis* (e non la forma *Serapi*), ma ovviamente ciò non esclude una scelta diversa in questo passo delle *Menippeae*. Nel tentativo di ovviare alla difficoltà di supporre qui un genitivo in *-i* sono state avanzate anche varie congetture, nessuna delle quali mi sembra però veramente convincente: Iunius ha proposto, con un intervento a mio avviso troppo “normalizzante”, *Serapidis*; il Turnèbe ha integrato <a> *Serapi*, introducendo così un complemento di origine e il Mercier e il Quicherat hanno proposto rispettivamente *σεραπέου* e *Serapii*, “del Serapeo” cioè “del tempio di Serapis”, eliminando il riferimento propriamente al dio e sostituendolo con una menzione del suo santuario.

Credo opportuno riprendere un’interpretazione diversa, cui ho già fatto cenno all’inizio della trattazione di questo frammento e che è stata proposta da Roeper¹⁴⁸, ma non è stata adottata da altri studiosi: *Serapi* potrebbe essere considerato come un ablativo dipendente da *utor* e *medicina* come predicativo

¹⁴³ Woytek 50 n. 15.

¹⁴⁴ Neue-Wagener 1, 508-509.

¹⁴⁵ Cfr. Verg. *Aen.* 1. 30 *reliquias Danaum atque immitis Achilli*.

¹⁴⁶ Cic. *de orat.* 2. 300 *sed neque propter hoc Themistocli responsum memoriae nobis opera danda non est*.

¹⁴⁷ Cito questa testimonianza più oltre alle pp. 198-199.

¹⁴⁸ Roeper 2, 17-18.

rispetto all'ablativo *Serapi*. La preghiera dei fedeli consisterebbe allora nell'affermazione di fare uso di Serapis come medicina. A conforto di questa interpretazione citerei tanto paralleli che attestano la costruzione, in dipendenza dal verbo *utor*, dell'ablativo di un nome proprio e di un predicativo ad esso riferito, come Mart. 10. 66. 8 *Iuppiter utatur iam Ganymede coco* o Apul. *apol. 65 competentissime videor usus Platone ut vitae magistro, ita causae patrono*, quanto un passo di Ovidio (*trist. 4. 10. 118*) in cui il termine *medicina* viene usato come predicativo di un nome proprio: *tu (sc. Musa) curae requies, tu medicina venis*. Questa interpretazione di *Serapi* come un ablativo avrebbe il vantaggio di precisare il termine generico *medicina* indicando che si tratta della specifica “medicina di Serapis” senza implicare la presenza di una forma così fortemente “anomala” di genitivo.

Praecantor è correzione di Scaligero (peraltro attestata anche in margine al codice G). La *lectio tradita* è *precantur*, che costituisce anche il lemma della citazione noniana, ma la collocazione nel VII libro del *De compendiosa doctrina*, che tratta *De contrariis generibus verborum*, ha indotto a sospettare una corruzione, perché *precor* è verbo usualmente deponente e *precantur* è forma regolare del presente indicativo: non si tratterebbe quindi di un'eccezione, come nel caso dell'attivo *miras* in luogo del deponente *miraris* del lemma successivo (del quale è *leading quotation* il fr. 128 B.) e come la maggior parte delle voci verbali che costituiscono i lemmi di questo libro, citate proprio perché presentano una diatesi diversa da quella loro usuale. Non rilevano questo problema e accettano il testo tradito Oehler, Riese e Astbury¹⁴⁹, che considerano *ego medicina, Serapi, utor* (o *utar*¹⁵⁰) come la preghiera quotidianamente recitata dai fedeli del dio egizio (racchiudono infatti queste parole tra virgolette). Deschamps cita invece questo frammento come esempio del principio dello “staccato”, non ritenendo *precantur*

¹⁴⁹ Oehler 120; Riese 130; Astbury 28.

¹⁵⁰ Forma di congiuntivo probabilmente desiderativo proposta da Roeper 2, 18–19 e adottata da Astbury 28.

spiegazione e completamento di quanto precede, ma interpretandolo come un impersonale e traducendolo “on fait des invocations”¹⁵¹; a questo riguardo concordo però con Cèbe¹⁵² che reputa duro il passaggio dalla prima persona (*utor*) all’impersonale (*precantur*) e quindi di nuovo alla prima persona (*intellego*).

In realtà l’obiezione sulla congruità di un lemma *precantur* all’interno del VII libro dell’opera di Nonio mi sembra molto seria e riterrei opportuno intervenire sulla *lectio tradita*. Vahlen¹⁵³ propone di correggere *precantur* in *precant*: l’utilizzo della più rara forma attiva in luogo della deponente permetterebbe infatti di spiegare la collocazione del lemma in questo libro. A conforto della sua proposta lo studioso cita un passo di Prisciano (p. 396. 18) che attesta effettivamente l’uso del verbo *precor* alla forma attiva. Quest’intervento è piuttosto economico, ma se in un contesto diverso non desterebbe meraviglia incontrare una simile normalizzazione banalizzante, ipotizzare una corruzione del genere in un’opera grammaticale mi sembrerebbe più difficoltoso, soprattutto in relazione ad un lemma: riterrei infatti improbabile che un copista abituato ad incontrare nei lemmi di questo libro forme attive in luogo delle usuali deponenti (e viceversa) abbia potuto attuare questa banalizzazione.

Preco ter è una proposta di correzione avanzata da Popma, e ripresa da Müller in *precant ter* (che permetterebbe di spiegare più facilmente una corruzione in *precantur*); il riferimento al numero magico “tre” potrebbe essere in certo modo pertinente al rituale religioso descritto. Anche però a seguito di questi interventi congetturali si dovrebbe comunque considerare la prima parte del frammento come il testo di una preghiera, ma in esse usualmente il fedele avanza

¹⁵¹ Deschamps 2, 456; questo è il testo che adotta: *ego medicina, Serapi, utor; cotidie precantur; intellego recte scriptum esse Delphis: θεῶν ἤρα.*

¹⁵² Cèbe 4, 663.

¹⁵³ Vahlen 179 seguito da Ribbeck 1859, 110.

delle richieste alla divinità (magari una volta elencati i meriti del dio e i propri), non si limita a fare delle affermazioni¹⁵⁴.

Permette di risolvere tale difficoltà, eliminando il problema posto dal regolare *precantur* nel contesto del VII libro del *De compendiosa doctrina*, l'adozione della congettura *praecantor* di Scaligero¹⁵⁵. La ricostruzione di un lemma *praecantor* in questo libro sarebbe giustificata dal fatto che in esso sono presenti anche lemmi costituiti da verbi citati solo perché rari o poco frequenti (ad esempio *verecundatur*, Non. p. 480) e tale sarebbe appunto anche *praecanto(r)*. Rileverei poi anche come questo verbo, usualmente attivo, sia attestato alla forma deponente in Cledonio (*gramm.* 5. 56. 19); la presenza di un lemma *praecantor* nel VII libro dell'opera di Nonio sarebbe quindi doppiamente giustificata dal suo essere insieme un verbo raro ed un verbo usato eccezionalmente alla forma deponente. Inoltre questo verbo sembrerebbe perfettamente appropriato al contesto del fr. 128 B., dal momento che “usu originario adhiberi videtur in re magica, maxime ad aegrotos sanandos”¹⁵⁶. Infine è chiaro che sarebbe stata molto facile la corruzione di un originario *praecantor*, verbo raro e “tecnico”, in un più comune *precantur* (soprattutto dato il contesto religioso). Cèbe¹⁵⁷ nota inoltre che lo scambio tra *o* ed *u* è frequente nel testo noniano.

Due occorrenze di questo verbo tecnico che indica un uso della magia preliminare a cure mediche¹⁵⁸ sono presenti, in passi tra loro collegati, nel *Satyricon* petroniano, in un episodio in cui con la magia si tenta di guarire il protagonista Encolpio dal male di cui soffre, l'impotenza: 131. 5 *hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura*

¹⁵⁴ Così Buecheler 1865, 430 nota come l'espressione *ego medicina, Serapi, utor* non possa essere interpretata, in dipendenza da *precant*, come un augurio di guarigione.

¹⁵⁵ Accolgono la proposta di Scaligero: Buecheler 1865, 430; Weinreich 47; Cèbe 4, 536 e Krenkel 1, 263.

¹⁵⁶ Cfr. *ThLL*, s. v. *praecanto*, 10/2, col. 394.

¹⁵⁷ Cèbe 4, 663 n. 673.

¹⁵⁸ Per l'uso di formule magiche preventivo a cure mediche vedi Macr. *somn.* 2. 3 *corporum quoque morbis medetur: nam hic est quod aegris remedia praestantes praecinere dicuntur*.

involverat e 131. 11 *totoque corpore in amplexum eius immissus non praecantatis usque ad satietatem osculis fruor*. Interessante è anche il ricorrere di questo verbo in un'opera medica, il *De medicamentis* di Marcello Empirico, chiara testimonianza dello stretto legame che nel mondo antico intercorreva tra medicina e magia: 15. 11 *praecantabis ieiunus ieiunum tenens locum, qui erit in causa, digitis tribus, id est pollice, medio et medicinali, residuis duobus elevatis* o 8. 199 *hanc* (sc. *viperam siccam*) *ergo si volueris adicere, exossabis prius et linteolo involves atque ita super eam vinum, unde collyrium hoc temperandum est, defundes, sed prius eam sic praecantabis, ne lacrimus exeat, ne extillet, ne noceat*; sette sono in totale le occorrenze del verbo *praecantare* in quest'opera: (oltre ai due esempi citati) 14. 24; 25. 13; 28. 73; 29. 45; 36. 70. In un'altra opera varroniana poi, nel logistorico *Catus–de liberis educandis* (fr. 15 Riese), troviamo il derivato *praecantrix*: *ut faciunt pleraeque ut adhibeant praecantrices nec medico ostendant*¹⁵⁹.

Ora, dall'analisi dei passi dell'opera di Marcello nei quali ricorre questo verbo possiamo notare come vengano sempre anche riportate testualmente le parole dei *carmina* pronunciati come “incantamento preventivo”: così ad esempio il testo di 15. 11 prosegue: *dices: Exi, <si> hodie nata, si ante nata (...); hanc pestem pestilentiam (...) hac religione evoco, educo, excanto de istis membris medullis* e quello di 8. 199: *dices autem: Quomodo tu non vides, sic et tuus sucus gustatus nulli noceat, sed ob rem, propter quam adiecta es, proficias bene curatione precor*.

Un altro parallelo che può essere stabilito e che non mi sembra sia stato ancora notato è con un passaggio del *De finibus* di Cicerone che presenta a sua volta il testo della “formula magica” recitata preventivamente: *fin. 2. 94 huic* (sc. *Philoctetae dolenti*) *Epicurus praecentet, si potest, cui <e> viperino morsu venae viscerum veneno inbutae taetros cruciatus cient! Sic Epicurus: 'Philocteta, st!*

¹⁵⁹ Tutti questi confronti sono stati già proposti da Buecheler 1865, 430.

brevis dolor. At iam decimum annum in spelunca iacet. Si longus, levis; dat enim intervalla et relaxat¹⁶⁰.

In base a questi confronti, sarei portata a considerare la prima parte del frammento come una citazione letterale del *carmen* che costituirebbe la *praecantatio* degli adepti al culto del dio egizio¹⁶¹; certo un'affermazione quale "Faccio uso di Serapis come medicina" non sembrerebbe particolarmente significativa come formula magica, ma si potrebbe vedere nell'assurdità della formula un intento ironico e dissacratore da parte del satirico. Un ignoto parlante, probabilmente un fedele di Serapis, affermerebbe infatti di usare ogni giorno come "incantamento preventivo" (probabilmente alla cura vera e propria) una frase in realtà priva di suggestione magica o arcana, una pura professione di fede per Serapis, dio guaritore. Il contrasto tra l'eccitazione enfatica del parlante e la semplicità quasi banale della "cura" che questi affermerebbe di seguire poteva essere accresciuto nella parte finale del frammento dal singolare riferimento ad una massima della sapienza delfica.

Il testo dei codici relativo all'iscrizione greca citata nella parte finale del frammento (*theo hera*) si presta ad essere interpretato come $\theta\epsilon\omega\ \eta\rho\alpha$, soluzione accolta da Bentinus nella sua edizione di Nonio. Ma un appello alla dea Era non sembrerebbe particolarmente adeguato ad un contesto in cui si parla delle cure erogate dal dio Serapis. Una diversa soluzione, che mantiene la corrispondenza

¹⁶⁰ Evidentemente qui l'uso del verbo *precento* è ironico e il *carmen* con cui Epicuro dovrebbe magicamente guarire il disgraziato Filottete è in realtà uno dei principi della filosofia epicurea: U 447 οἱ μεγάλοι πόνοι συντόμως ἐξάγουσιν, οἱ δὲ χρόνιοι μέγεθος οὐκ ἔχουσιν.

¹⁶¹ Partendo dalla brillante congettura *praecantor* si potrebbe supporre anche un originario *praeca<nta>ntur*, erroneamente semplificato e banalizzato, per aplografia, in *precantur*: omissioni di lettere si riscontrano infatti frequentemente nel testo noniano (cfr. e. g. p. 140. 32 *medimonium* per *medicimonium*; p. 428. 6 *versis* per *versibus*; p. 483. 17 *ferunt* per *fecerunt*). Con questo intervento verrebbe mantenuta la terza persona plurale (anche Della Corte 26 e 176 lo fa, ma scrivendo *praecantur* e traducendo "fanno scongiuri") il che comporterebbe l'identificazione del parlante con un individuo estraneo alla cerchia degli *habitués* del *Serapeion* e che descriverebbe le azioni di questi, commentandole con ammirazione o forse piuttosto con sottile ironia.

con le lettere latine tramandate, è stata proposta da Oehler¹⁶²: θεῶ ἦρα, espressione che, sottintendendo un imperativo φέρει, equivarrebbe a “donis afficere deum”; secondo lo studioso con queste parole sarebbe criticata l’avidità del dio “praestigiator” Serapis. Limite di questa congettura è però la mancanza di riscontri di quest’espressione con ellissi del verbo φέρω: la mancanza del verbo avrebbe infatti forse rischiato di rendere oscuro il monito, mentre al contrario le due massime delfiche più note, ἄγαν μηδέν e γνῶθι σεαυτόν, sono incisive nella limpida chiarezza della loro formulazione.

Le due correzioni della parte finale del fr. 152 B. che riterrei migliori, tanto da un punto di vista paleografico quanto di pertinenza rispetto al contesto, sono θεῶ ἔπου di Buecheler¹⁶³ e θεὸν ἐρώτα di Cèbe¹⁶⁴: tanto “segui il dio” quanto “interroga il dio” potrebbero infatti essere un ottimo commento alle precedenti parole del fedele, che ammetterebbe di aver compreso l’importanza o di obbedire al dio (e ai suoi precetti) o di interrogare la divinità sulla migliore cura da seguire per potersi poi fiduciosamente attenere alle sue prescrizioni.

Entrambe queste congetture potrebbero essere interpretate in riferimento all’attività oracolare per la quale era celebre il santuario di Delfi (o come esortazione ad attenersi ai responsi del dio o come invito a consultarlo), ritengo però maggiormente convincente la proposta di Buecheler, perché, a differenza di quella di Cèbe, ha il vantaggio di essere una massima ampiamente attestata, tanto in ambito greco che romano, anche se non come massima delfica.

Buecheler¹⁶⁵ segnala due *loci* paralleli nella letteratura latina: un passo di Porfirione e uno di Apuleio. La testimonianza di Porfirione (*Hor. ars* 218) è particolarmente rilevante perché da essa si può desumere come θεῶ ἔπου, pur non

¹⁶² Cfr. Oehler 120 e 123. Accolgono questa congettura Vahlen 179; Ribbeck 1859, 110; Riese 131; Bolisani 82-83; Della Corte 26; Deschamps 2, 54-55 e Dahlmann 1979, 747 che cita come paralleli per questa espressione ἦρα φέρειν τιμί Hom. *Il.* 14. 132 e Apoll. Rh. 4. 41.

¹⁶³ Buecheler 276.

¹⁶⁴ Cèbe 4, 536 e 665. Questa congettura è accolta da Krenkel 1, 263.

¹⁶⁵ Buecheler 276.

essendo propriamente uno dei *praecepta* delfici, venisse comunque ritenuto una massima sapienziale vicina ad essi: *ante, inquit, sapientes loquebantur et illorum praeceptum pro responso erat, ut* Τῶ θεῶ ἔπρου, θεῶ νοῦς *et multa quae in templo Delphici Apollinis scripta sunt septem sapientium praecepta*. Significativa è anche la testimonianza di Apuleio *Plat. 2. 23 sapientem quippe pedisequum et imitatore dei dicimus et sequi arbitramur deum, id est enim ἔπρου θεῶ*¹⁶⁶, perché, sebbene non si faccia riferimento all'ambito delfico, Apuleio è una fonte molto più affidabile, per notizie filosofico-religiose, rispetto al commento di Porfirione, in relazione al quale non possiamo valutare né l'antichità né l'effettiva attendibilità delle fonti usate.

Oltre ai due paralleli indicati da Buecheler, è possibile citare anche un'altra occorrenza in un autore latino, Boezio (*cons. 1 pr. 4 instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis Pythagoricum illud ἔπρου θεῶ*), e poi vari passi della letteratura greca nei quali ricorre questa stessa esortazione. Tra questi si possono ricordare, oltre ad un frammento del pitagorico Ario Didimo, più o meno contemporaneo di Varrone¹⁶⁷, anche due menzioni in Plutarco (*de superst. 169e; sera num. vind. 550d*), e due in Filone d'Alessandria (*Migr. 31. 173 e Dec. 20. 100*). Si tratta evidentemente di testimonianze della diffusione e della notorietà di questa massima, che viene però di fatto sempre riferita all'ambito filosofico (pitagorico o platonico) e non religioso come invece avviene nel commento di Porfirione e come avverrebbe in questo passo di Varrone. Si potrebbe allora forse ipotizzare che Varrone abbia deliberatamente fatto "sbagliare" il fedele di Serapis cui dovrebbe essere attribuito il frammento. Questi infatti nel tentativo di avvalorare le proprie lodi di Serapis come divinità guaritrice potrebbe essersi confuso riferendo, nella sua ignoranza, all'autorità della sapienza delfica una nota massima pitagorica.

¹⁶⁶ Anche se il monito greco è frutto di una congettura dello Scaligero (il testo tradito è ΕΙΤΟΥΘΕΟΥ), possiamo ritenere tale correzione certa.

¹⁶⁷ In Mullach 1860, 1, 59.

L'immagine del parlante che risulterebbe da questo passo sarebbe ironica e caricaturale: avremmo infatti la bizzarra professione di fedeltà alle cure mediche di Serapis di un suo fedele che affermerebbe di ripetere ogni giorno, come incantamento preventivo, l'insolita formula magico-religiosa "io uso Serapis come medicina" e che tenterebbe poi maldestramente di avvalorare il suo fanatico e credulo comportamento citando una massima da lui erroneamente riferita al centro religioso-sapienziale di Delfi, ma in realtà molto più probabilmente di matrice pitagorica.

*

Un riferimento al sistema di cura proprio del culto di Serapis, l'*incubatio*, cioè la pratica di trascorrere la notte all'interno del tempio del dio per poter ricevere in sogno i suoi responsi medici¹⁶⁸, è con ogni probabilità presente al fr. 138 B.¹⁶⁹, un settenario trocaico¹⁷⁰:

in somnis venit, iubet me cepam esse et sisymbrium¹⁷¹.

Si ha qui un racconto fatto alla prima persona da un ignoto parlante che fa riferimento ad un altro individuo, parimenti ignoto, dicendo che questi gli è apparso in

¹⁶⁸ In relazione alla pratica dell'*incubatio* nel culto serapico vi è un'ampia documentazione costituita non soltanto da vari frammenti papiracei provenienti dai santuari egizi del dio, come il grande *Serapeion* nella necropoli di Menfi, ma anche da testimonianze di autori latini: cfr. Cic. *div.* 2. 123 *qui igitur convenit aegros a coniectore somniorum potius quam a medico petere medicinam? An Aesculapius, an Serapis potest nobis praescribere per somnum curationem valetudinis (...)?* Vedi Latte 1960, 283 n. 4; Clerc-Leclant, in *LIMC*, s. v. *Sarapis*, 7/1, 666-667.

¹⁶⁹ Non. p. 201. 10: '*Cepe*' generis neutri. ... *cepa* feminini. ... Varro *Eumenidibus*.

¹⁷⁰ Quasi tutti gli studiosi sono concordi su questa scansione metrica individuata da Buecheler 274. Solo Ribbeck 1859, 111 pensa invece ad un archilocheo quarto privo della parte iniziale.

¹⁷¹ L'unico intervento sulla *lectio tradita* è rappresentato dalla congettura *sisymbrium* che è stata accolta dalla maggior parte degli studiosi (vedi oltre n. 174), poiché la sequenza *et fessimum* presente nei codici è inaccettabile. Per altre congetture che sono state avanzate vedi qui oltre nn. 175, 176 e 178.

sogno ordinandogli¹⁷² di mangiare cipolla e *sisymbrium*¹⁷³, termine interpretato per lo più come “crescione” (*nasturcium officinale*).

Sisymbrium è congettura di un non meglio noto *vir doctus* citato da Roth nella sua edizione del testo di Nonio; questa correzione ha goduto di ampia fortuna presso gli studiosi¹⁷⁴, perché è paleograficamente vicina alla *lectio tradita* inaccettabile *et fessimum* e perché aggiungerebbe un altro alimento alla dieta prescritta: non solo la cipolla, ma anche il *sisymbrium*, un altro prodotto dell’orto, in questo caso un prodotto dal nome greco, come nota Varrone stesso in *ling.* 5. 103 *sisymbrium a* σισυμβρίω.

Una diversa correzione proposta è stata *vesci cuminum* di Iunius¹⁷⁵ che crea però un effetto di pleonasma per l’associazione di *esse* e *vesci*; inoltre il nesso *vesci cuminum*, come nota Cèbe¹⁷⁶, non sembrerebbe particolarmente appropriato, perché usualmente il cumino veniva diluito in liquidi o incorporato in piccole dosi a pane, miele o olio, ma non mangiato da solo¹⁷⁷. Diversamente, Roeper¹⁷⁸ ha ipotizzato che *et fessimum* possa essere la corruzione di una glossa marginale *est femininum*, evidentemente riferita al termine *cepa*, di cui è usata anche la forma neutra *caepe*, presente in due frammenti delle *Menippeae* (frr. 63 e 250 B.). Non riterrei però opportuno ipotizzare in Nonio una glossa di tal genere, poiché di fatto parafraserebbe il lemma presente nello stesso testo noniano: Non. p. 201. 10: ‘*Cepe*’ generis neutri. ... *cepa* feminini.

¹⁷² Considererei i presenti *venit* e *iubet* come presenti storici.

¹⁷³ Come indica Buecheler 1865, 428 la congettura *sisymbrium* potrebbe forse trovare conforto nella vicinanza di questo alimento alla cipolla nell’*Edictum de pretiis rerum venalium* di Diocleziano (6. 24) (però i due prodotti non sono propriamente contigui nella lista).

¹⁷⁴ La accolgono nel testo Riese 130; L. Müller 1861, 87; Buecheler 1865, 428; Bolisani 78; Della Corte 29; Cèbe 4, 537; Krenkel 1, 240; Astbury 25.

¹⁷⁵ Adottata da Oehler 120; Vahlen 178 e Ribbeck 1859, 111; Deschamps 2, 39 (che congettura però la variante *cimum*).

¹⁷⁶ Cèbe 4, 675-676.

¹⁷⁷ Cfr. *e. g.* Plin. *nat.* 20. 10, 108, 111, 117, 213.

¹⁷⁸ Roeper 2, 24.

Il riferimento ad una prescrizione ricevuta in sogno è stato l'elemento che ha indotto la maggior parte degli studiosi a ritenere che in questo frammento vi fosse un'allusione alla pratica dell'*incubatio* e ad indentificare come soggetto dei due verbi di modo finito il dio Serapis stesso che, apparso in sogno all'ignoto parlante, probabilmente un fedele del dio, gli avrebbe prescritto per cura una dieta piuttosto bizzarra nella sua semplicità. Cipolla e crescione erano infatti cibi comuni, da poveri¹⁷⁹, e vedrei qui, nella scelta di questi alimenti, un intento implicitamente ironico, poiché la solennità della scena descritta, con l'epifania del dio che appare personalmente in sogno al fedele per ordinargli la cura più adatta ai suoi mali, sarebbe in comico contrasto con la banalità della terapia prescritta, che prevedeva di cibarsi di due alimenti che costituivano (e non certo per scelta) la dieta quotidiana dei contadini e delle classi meno abbienti¹⁸⁰.

Bisogna però anche notare come tanto la cipolla quanto il *sisymbrium* fossero considerate piante medicinali¹⁸¹ e come quindi una loro prescrizione per una cura medica potesse forse risultare appropriata, o quanto meno verisimile. Si tratterebbe però comunque di una prescrizione piuttosto banale, certo non di particolare originalità e per la quale non sembrerebbe necessario un intervento divino. Da questo punto di vista la dieta qui indicata sarebbe coerente con la banalità della *praecantatio* riportata al fr. 152 B. Supponendo che a parlare sia il medesimo fedele, si potrebbe rilevare come l'inevitabile conseguenza di una formula magica preventiva piatta e banale sia una cura altrettanto piatta e banale, in comico contrasto con lo slancio del racconto del fedele che nel descrivere la solennità dell'apparizione divina avuta durante l'*incubatio* avrebbe elevato il proprio discorso dalla prosa ai versi.

¹⁷⁹ Come nota Krenkel 1, 242.

¹⁸⁰ Come nota Varrone stesso anche la semplice alimentazione degli antenati era basata sul consumo di aglio e cipolla ed essa doveva apparire piuttosto rozza agli occhi dei raffinati Romani del I sec. a. C.: fr. 63 B. *avi et atavi nostri, cum alium ac caepe eorum verba olerent, tamen optume animati erant.*

¹⁸¹ In riferimento alla cipolla vedi *ThLL*, s. v. *cepa*, 3, 847. In riferimento al *sisymbrium* vedi Ps. Garg. Mart. p. 210; Cass. Fel. 62 p. 155, 9; Marcell. *med.* 21. 5, 23. 52.

*

Considererei collegato al fr. 138 B. come continuazione dello stesso racconto di un'esperienza di *incubatio*¹⁸² il fr. 139 B.¹⁸³, anch'esso in settenari trocaici¹⁸⁴,

simul ac languido
corpori solis calidior visa est aura¹⁸⁵.

In esso viene detto: “appena la vampa del sole sembrò più calda (o piuttosto calda) al debole corpo ...” e poi la frase resta sospesa. La brevità del frammento ne rende particolarmente difficile l'interpretazione. Il nesso *simul ac* sembrerebbe introdurre una condizione nuova, come se si trattasse di un individuo appena uscito alla luce solare da un luogo chiuso, con la descrizione della sensazione di calore prodotta dai raggi del sole sul suo corpo debole e forse malato. L'utilizzo di *videor* rimanda alla sfera della soggettività. La disposizione dei termini è ricercata: l'enjambement *languido / corpori* sottolinea lo stato di languore e debolezza fisica dell'ignoto individuo cui viene fatto riferimento nel passo, mentre l'iperbato *solis ... aura* evidenzia l'originalità dell'immagine scelta per descrivere poeticamente la vampa luminosa del sole (già suggestivamente evocata dall'accostamento di *solis* e *calidior*) che investe il corpo debilitato del personaggio.

¹⁸² Mettono in relazione tra loro i frr. 138 e 139 B., riferendoli entrambi ad una pratica di *incubatio*, Buecheler 1865, 428, che sottolinea l'identità della loro struttura metrica, e Krenkel 1, 244 che, tra le varie ipotesi formulate per spiegare la debolezza del parlante, propone anche che essa sia dovuta all'*incubatio* cui questo personaggio si sarebbe sottoposto. Krenkel stabilisce anche un confronto col v. 391 M. di Lucilio *languor, obrepsitque pigror torporque quietis* (usualmente interpretato invece come riferimento o all'ambito militare o all'ambito della polemica letteraria).

¹⁸³ Non. p. 245: *'Aura' tactus. Varro in Eumenidibus.*

¹⁸⁴ Ribbeck 1859, 107 ha individuato questa struttura metrica che è generalmente accolta dagli studiosi. Fanno eccezione Oehler 120 che considera il passo in prosa e Roeper 3, 1-2 che vi individua dei senari giambici.

¹⁸⁵ Questo testo, accolto all'unanimità dagli studiosi, differisce dalla *lectio tradita* per l'adozione della congettura *corpori* di Oehler in luogo dell'ablativo *corpore* dei codici.

Anche se non vi sono richiami espliciti, l'identità del metro, come anche il riferimento ad una verisimile uscita da un luogo chiuso, più fresco, alla calda luce solare, ed il riferimento ad un corpo flebile, forse malato, inducono a collegare questo frammento al fr. 138 B. e ad attribuirlo quindi al medesimo parlante, forse un fedele di Serapis che racconterebbe la propria esperienza dell'*incubatio*: la notte trascorsa presumibilmente nel *Serapeion*, la visita in sogno della divinità con la dieta da questa prescrittagli (fr. 138 B.), e successivamente il risveglio e l'uscita dal tempio, con l'immersione nella vampa solare.

Non penso sia stato fino ad ora notato che la sottolineatura della potenza della luce solare in questo passo si potrebbe interpretare come un'allusione al dio Serapis, la cui identificazione col sole è piuttosto comune: cfr. Macr. *Sat.* 1. 20. 16 *apparet Sarapis et solis unam et individuam esse naturam*¹⁸⁶. Forse l'immersione nella vampa solare del fedele uscito dal *Serapeion* dopo un incontro notturno in sogno con la divinità poteva essere interpretata come una conferma della protezione di Serapis che gli era stata accordata.

Il corpo del fedele potrebbe poi essere definito in questo passo *languidus* certo perché malato, come in Sen. *epist.* 66. 24 *non, puto, magis amares virum (...) robustum et lacertosum quam gracile et languidi corporis* o in Mart. 9. 85. 1-4¹⁸⁷, ma forse la condizione del *languor corporis* era sentita come particolarmente connessa con l'esperienza dei sogni profetici: cfr. Cic. *div.* 1. 44 in cui il racconto di un sogno profetico di Tarquinio il Superbo è così introdotto: *quieti corpus nocturno impetu dedi, sopore placans artus languidos*.

Calidior potrebbe essere interpretato tanto come comparativo relativo che indicherebbe come la vampa del sole sembrasse al paziente "più calda" (di quanto in realtà non fosse) per effetto della sua debolezza fisica, quanto come

¹⁸⁶ Vedi Nagl, in *RE*, s. v. *Sarapis*, 2, 1/2, 2421-2422 e Hani 1970, 52-55.

¹⁸⁷ Cfr. *ThLL*, s. v. *languidus*, 7/2, 924 che riporta molti altri esempi.

comparativo assoluto che indicherebbe come l'*aura solis* gli apparisse “piuttosto calda”, presumibilmente sempre in base al suo stato cagionevole di salute.

Come abbiamo visto, il fr. 152 B. deve essere attribuito ad un fedele di Serapis che rivelerebbe la formula magica preventiva quotidiana da lui usata, di fatto una dichiarazione di fede, “Io faccio uso di Serapis come medicina”, e che per avvalorare le sue parole citerebbe una massima probabilmente pitagorica da lui erroneamente attribuita alla sapienza delfica. Qualora anche i frr. 138 e 139 B., della stessa satira, fossero da attribuire ad un fedele di Serapis, resta aperta la questione se i frr. 152, 138 e 139 B. siano da attribuire allo stesso personaggio o a due personaggi diversi. A favore di questa seconda ipotesi si potrebbero citare la diversità metrica tra il fr. 152 B. in prosa e i frr. 128 e 129 B. in settenari trocaici e soprattutto la diversità delle pratiche descritte: al fr. 152 B. la ripetizione quotidiana di una formula magica e ai frr. 138 e 139 B. l'esperienza di un'*incubatio*.

Non è però possibile escludere che si tratti dello stesso fedele di Serapis che prima inizierebbe in prosa un discorso di carattere piuttosto generico e didascalico, con l'illustrazione della terapia da lui seguita quotidianamente, e che passerebbe poi alla descrizione di un rituale più specifico e certo non quotidiano, un'esperienza mistica di contatto diretto con la divinità raccontata in tono più solenne ed evocativo, non più in prosa, ma in versi, sentiti forse come più adatti alla poetica sacralità della vicenda descritta, pur destinata ad avere forse risvolti prosaici, come sembrerebbe emergere dai frr. 128 e 129 B. della stessa satira, dei quali ora ci occuperemo.

*

Presenta un'esplicita menzione del dio egizio, ed è quindi senz'altro da attribuire all'"episodio di Serapis" che evidentemente era compreso nelle *Eumenides*, il fr. 128 B.¹⁸⁸, un distico elegiaco¹⁸⁹,

¹⁸⁸ Non. p. 480. 23: '*Miras' pro miraris. Varro Eumenidibus.*

¹⁸⁹ Quasi tutti gli studiosi concordano con questa scansione metrica proposta da Victori-
us.

hospes, quid miras auro curare Serapim?
Quid? Quasi non curet tanti item Aristoteles¹⁹⁰.

Questo frammento deriva evidentemente da una scena di dialogo nella quale un parlante, rivolgendosi ad un interlocutore designato come *hospes*, gli chiede le ragioni del suo stupore per il fatto che Serapis curi a prezzo d'oro, come se a sua volta Aristotele non curasse per altrettanto. La ripetizione del verbo *curo* sembrerebbe indicare come il paragone qui instaurato riguardi l'ambito medico, con un probabile riferimento a due metodi di cura diversi, ma parimenti assimilati dall'elemento della venalità.

Auro è congettura di Lindsay, mentre il testo tradito è *animo*. Un riferimento al costo delle cure del dio già al primo verso mi sembrerebbe raccomandato dalla presenza del *genitivus pretii* (*tanti item*) al verso successivo¹⁹¹, ed in effetti la maggior parte degli studiosi accoglie o la congettura *auro* di Lindsay¹⁹² o la congettura *nummo* di Turnèbe¹⁹³. Entrambe queste proposte appaiono economiche e perfettamente adeguate al contesto, introducendo già al primo verso l'elemento della venalità. Tenderei a preferire, tra le due, la correzione di Lindsay per il parallelo da questi istituito col fr. 504. 5 B. ove ricorre "idem error", cioè un originario *auri* corrotti in *animi*.

Al secondo verso i codici presentano la lezione *tantidem* che non può essere

Solamente Madvig 1871–1873, 666 considera il passo in prosa.

¹⁹⁰ Al primo verso *auro* è una congettura di Lindsay rispetto al tradito *animo* (vedi qui oltre n. 192). Al secondo verso *curet* è una correzione di Victoriuss comunemente preferita dagli studiosi rispetto a *curat* dei codici, difeso da Oehler. *Tanti item* è intervento congetturale di Ribbeck, mentre il testo tradito è *tantidem*, inaccettabile per la metrica.

¹⁹¹ Non ritengo molto convincente la difesa della lezione dei codici operata da Oehler 123, perché questi non spiega come interpreti esattamente l'ablativo (o dativo) *animo*, limitandosi a far riferimento all'importanza del tema della pazzia nella satira; forse lo considera come un dativo di vantaggio che però non mi sembrerebbe accordarsi bene col *genitivus pretii* successivo.

¹⁹² Lindsay 1903, 771. La sua congettura è stata adottata da Cèbe 4, 536; Krenkel 1, 225; Astbury 24.

¹⁹³ Turnèbe 1604², 65, seguito da Ribbeck 1859, 110; Riese 130; Buecheler 273; Bolisani 85; Della Corte 28; Deschamps 2, 37.

accettata *metri causa*¹⁹⁴ e che o è stata mantenuta mutando l'ordine delle parole nel verso per eliminare i problemi metrici o è stata corretta in *tanti item*, secondo una proposta di Ribbeck¹⁹⁵, oppure in *tanti idem*, secondo una proposta di Deubner¹⁹⁶. Havet¹⁹⁷ ha tentato una diversa collocazione delle parole così da poter conservare *tantidem* salvaguardando il metro. Egli ipotizzava che l'assetto attuale del frammento sia il risultato di una doppia correzione male eseguita. La ricostruzione da lui proposta per il secondo verso è: *tantidem quasi non curet Aristoteles!* A suo avviso infatti *tantidem* sarebbe caduto e sarebbe poi stato erroneamente inserito prima del nome proprio, mentre *quid* sarebbe derivato da un *qui* introdotto come correzione di *quid* del primo verso, collocato per errore all'inizio del secondo verso¹⁹⁸. Secondo Havet sono da rifiutare come “mediocri cavilli” i due economici interventi di correzione di *tantidem* proposti da Ribbeck e da Duebner e deve essere anche espunta l'interrogativa *quid*, da lui definita “oiseuse syllabe”. Riterrei però da conservare *quid* del secondo verso perché riflette l'andamento del parlato e in generale tutta la spiegazione proposta da Havet mi sembra alquanto macchinosa: considero troppo oneroso mantenere a tal prezzo *tantidem*.

Tra i due interventi proposti per sanare la lezione dei codici, *tanti item* di Ribbeck e *tanti idem* di Duebner, è difficile scegliere. La presenza dell'accusativo *idem* comporterebbe una *variatio* nella costruzione del verbo *curare* che sarebbe usato in modo assoluto al primo verso e in modo transitivo al secondo. Non si tratta, di per sé, di una vera difficoltà, anche se in questo particolare contesto sembrerebbe raccomandabile mantenere un perfetto parallelismo tra le “tipologie

¹⁹⁴ Madvig 1871–1873, 666 non interviene sul testo tradito, perché considera in prosa l'intero frammento che, nella forma da lui proposta, si presenta: *Hospes, quid miras nimio curare Serapim? Quid, quaeso, non curat tantidem Aristoteles?*

¹⁹⁵ Ribbeck 1859, 110. La sua correzione è stata accolta da Riese 130; Buecheler 273; Bolisani 85; Della Corte 28 e Deschamps 2, 37.

¹⁹⁶ Questa proposta è stata accolta da Krenkel 1, 225 e Astbury 24.

¹⁹⁷ Havet 1882, 58–60 seguito da L. Müller 1894, 73 e Cèbe 4, 536.

¹⁹⁸ *Qui* è infatti lezione dei testimoni indipendenti L¹ e P che lo studioso considera corretta in *quid* negli altri testimoni per pseudodiotrosi poligenetica.

di cura” offerte da Serapis e da Aristotele sottolineato dalla corrispondenza tra le espressioni *auro curare Serapim* e *curet tanti (...) Aristoteles*: oltre alla ripetizione del verbo *curo* si ha infatti anche la ripresa di *auro* da parte del *genitivus pretii (tanti)* e la disposizione dei due soggetti in chiusura di verso¹⁹⁹.

A livello esegetico ha invece posto vari problemi la menzione del nome di Aristotele. Questa menzione è stata interpretata o come un riferimento antonomastico (per antonomasia “inversa” o “vossiana”) ai filosofi in generale²⁰⁰ o come un’allusione ad un medico omonimo del filosofo, ma di cui non avremmo altre notizie. In questo passo il parlante potrebbe infatti paragonare la *medicina Serapis* tanto alla medicina tradizionale quanto alla filosofia intesa come *medicina animi*²⁰¹: si tratterebbe comunque di due sistemi di cura alternativi rispetto a quello religioso e che spesso comportavano essi stessi un costo.

Cèbe²⁰² ritiene che l’Aristotele qui citato sia un medico di Atene non altrimenti noto, dal momento che non considera opportuno in questo passo un uso antonomastico di questo nome per indicare la figura del filosofo in generale. A suo avviso infatti difficilmente il parlante, per legittimare la richiesta di denaro da parte di Serapis, avrebbe fatto riferimento ad una pratica comunemente oggetto di dileggio e biasimo nel mondo antico come la retribuzione dei maestri di filosofia. A prescindere però dalla riprovazione morale che poteva suscitare (e che effettivamente spesso suscitava²⁰³) un filosofo che insegnasse il Vero dietro compenso, non mi pare che una nota di sprezzante ironia verso una filosofia venale ponga difficoltà in un contesto comico com’è quello del fr. 128 B.: se concretamente

¹⁹⁹ Così L. Müller che, nella prima edizione del *De re metrica poetarum Latinorum* (1861, 87), accoglie *tanti idem*, inserisce al primo verso *hoc*, leggendo *hospes, quid miras animo hoc curare Serapim?*, probabilmente appunto allo scopo di ottenere due espressioni perfettamente parallele anche nella eguale costruzione del verbo *curare*.

²⁰⁰ Così interpretano Oehler 123 (che nota lapidario “per Aristotelis nomen hic studia philosophica significata esse, nemo est, quin videat”); Vahlen 180 e Bolisani 92-93.

²⁰¹ Cfr. Cic. *Tusc.* 3. 6 *est profecto animi medicina, philosophia*.

²⁰² Cèbe 4, 672-673 che in questo segue Roeper 2, 21.

²⁰³ Cfr. Luc. *Pisc.* 34 πάντα μὲν γὰρ ὅσα φασὶν ὄλον χρημάτων καταφρονεῖν (...) οἱ δὲ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἐπὶ μισθῷ διδάσκουσι καὶ τοὺς πλουσίους τεθήπασιν καὶ πρὸς τὸ ἀργύριον κεχῆνασιν.

anche i filosofi si facevano pagare per le loro “cure”, il loro esempio di corruzione poteva essere addotto per legittimare la propensione al guadagno del dio guaritore egizio.

Mi sembrerebbe difficile che un nome “evocativo” ed illustre come quello di Aristotele potesse essere usato per indicare un personaggio diverso dal grande filosofo. Krenkel²⁰⁴ sembrerebbe pensare che qui vi sia appunto un riferimento allo Stagirita, ma in qualità di medico e non di filosofo, poiché questi avrebbe potuto apprendere l’arte medica dal padre²⁰⁵. Ma Aristotele era celebre in quanto filosofo, non in quanto medico: mi sembrerebbe quindi più verisimile un’allusione a lui in qualità appunto di filosofo. Considererei la menzione di Aristotele in questo passo come un’allusione ad un Aristotele mediato attraverso i filosofi “professionisti”, i maestri di filosofia, certamente della sua scuola, ma più in generale di tutte le scuole filosofiche, che si facevano pagare per i loro insegnamenti “terapeutici”: cfr. Petr. 14. 2 *ipsi qui Cynica traducunt tempora pera, / non numquam nummis vendere vera solent.*

La scelta del nome di Aristotele sembrerebbe poi particolarmente significativa nel contesto del fr. 128 B., poiché a questo filosofo (e poi anche ai peripatetici in generale) era tipicamente rimproverata la venalità: cfr. Sen. *vita b. 27. 5 obicite Platoni quod petierit pecuniam, Aristoteli quod acceperit.* Oltre a questo passo di Seneca, già proposto come confronto da Buecheler²⁰⁶, si possono citare anche due passi di Luciano in cui si fa esplicita allusione alla venalità tanto di Aristotele in persona, quanto della scuola peripatetica in generale: Luc. *Dial. Mort.* 13. 5 (Alessandro sta parlando del maestro Aristotele) καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο (sc. ὁ πλοῦτος) ἀγαθὸν ἡγείτο εἶναι, ὡς μὴ αἰσχύνοιτο καὶ αὐτὸς λαμβάνων e idem

²⁰⁴ Krenkel 1, 226.

²⁰⁵ Così Gercke, in *RE*, s. v. *Aristoteles*, 2/1, 1012, nota: “Seine Vorfahren waren Asklepiaden, auch sein Vater Arzt, und A. selbst gewiss bestimmt, die Kunst und Praxis seines Vaters zu erben”.

²⁰⁶ Buecheler 1865, 428.

Pisc. 43 οὐ μὲν οὖν, ἀλλ'ἔν γε τοῖς χρήμασιν πρῶτοι ἡμεῖς εἴημεν οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου.

Identificherei il parlante che in questo passo difende baldanzosamente il dio egizio con un suo sacerdote che, rivolgendosi ad un ospite (probabilmente nuovo), si dichiarerebbe meravigliato dello stupore da questi mostrato per il fatto che la cura abbia un costo. A conforto della normalità dell'*auro curare* la scaltrita oratoria del sacerdote addurrebbe un argomento di conformità con un altro sistema di “cura” parimenti dispensato a pagamento: l’insegnamento filosofico, considerato alla stregua di una cura dell’anima, ed evocato facendo riferimento ad uno degli “dei” in materia, Aristotele.

Il candore delle parole del sacerdote mi sembra suggerire una lettura antifra-
stica dell’intero passo come un’implicita, sarcastica condanna tanto delle venali
pretese mediche di una divinità barbara come Serapis, quanto della non minore
vanità del sedicente insegnamento delle scuole filosofiche, condanna che
risulterebbe ovviamente del tutto appropriata allo spirito dissacratore cinico
dell’opera.

*

Strettamente collegato al fr. 128 B., addirittura forse senza soluzione di conti-
nuità²⁰⁷, è il fr. 129 B.²⁰⁸, di struttura esametrica²⁰⁹,

aut ambos mira aut noli mirare †de me de eodem†²¹⁰.

²⁰⁷ Il primo a proporre questa ricostruzione del testo è stato Ribbeck 1859, 110, seguito da Buecheler 1865, 428; Riese 130; Havet 1882, 58-60; Cèbe 4, 667-675 e Krenkel 1, 227.

²⁰⁸ Non. p. 480. 25: ‘*Miras’ pro miraris. Varro Eumenidibus ... idem eisdem.*

²⁰⁹ Questa scansione metrica proposta da Buecheler è accolta dalla maggior parte degli editori, anche se non da tutti: Astbury 24 considera infatti il passo in prosa.

²¹⁰ Il frammento si presenta corrotto *metri causa* nella parte finale. Per i vari tentavi di correzione che sono stati proposti, vedi qui oltre nn. 213-218, mentre per una difesa del testo tradito vedi oltre n. 211.

In esso un parlante esorta il proprio interlocutore a meravigliarsi “di entrambi”, evidentemente due individui precedentemente menzionati, o a non meravigliarsi ... e la frase resta sospesa poiché considero il testo corrotto in modo insanabile nella parte finale.

I frammenti 128 e 129 B. sono citati di seguito nel testo noniano sotto il medesimo lemma ‘*Miras*’, attraverso la formula di raccordo *idem eiusdem*, generalmente corretta in *idem eisdem* (= *Varro Eumenidibus*) paragonabile all’*idem eodem* utilizzato da Nonio per collegare citazioni contigue desunte dalla medesima opera di uno stesso autore, come è possibile notare, per quanto riguarda le *Menippee*, in Non. p. 35. 7 per i frr. 271–275 B. del *Marcipor* ed in Non. p. 231. 6 per i frr. 517–519 B. del Ταφῆ Μενίππου.

In tutta l’opera di Nonio troviamo il nesso *idem (in) eodem / eadem* o formule affini come *item in eodem; et in sequenti / sequentibus; et postea in eo libro; et inde infra* utilizzati nei casi di citazioni susseguenti desunte dalla stessa opera di un singolo autore, ma non abbiamo alcun parallelo che confermi la correzione, che pure tutti gli editori accettano, del tradito *idem eiusdem* in *idem eisdem*. Anzi, analizzando il testo di Nonio è possibile rilevare come, anche in riferimento ad opere che hanno, come le *Eumenides*, il titolo al plurale, ricorrano sempre formule di collegamento al singolare: cfr. Non. p. 150. 15 ‘*Perperos*’ ... *Accius Pragmaticis* (inc. 1 M.) ... *idem eodem* (inc. 2 M.); Non. p. 174. 37 ‘*Speratum*’ ... *Afranius Fratris* (175 R.³) ... *idem in eadem* (174 R.³); Non. p. 468. 14 ‘*Meret*’ ... *Plautus Menaechmis* (359) ... *idem in eadem* (707). Non solo, anche per collegare due frammenti delle *Eumenides* viene usato il singolare *eodem* (forse interpretabile in senso avverbiale): Non. p. 119. 4 ‘*Gallare*’ ... *Varro Eumenidibus* (150 B.) ... *eodem* (119 B.). La correzione *idem eisdem* comporterebbe quindi l’introduzione di un *unicum* tra le formule di raccordo presenti nel testo di Nonio e ritengo perciò che sia preferibile conservare il tradito *idem eiusdem*.

Poiché si tratta di due citazioni successive di uno stesso lemma in base alla cosiddetta “lex Lindsay” possiamo stabilire come il fr. 129 B. dovesse seguire, nella trama delle *Eumenides*, il fr. 128 B. e poiché in entrambi i passi si fa parimenti riferimento ad una coppia di personaggi (Serapis e Aristotele al fr. 128 B. e a degli ignoti *ambos* al fr. 129 B.) ed in entrambi i passi ricorre l’idea dello stupore, parimenti espressa dal verbo *mirare* usato sempre eccezionalmente alla forma attiva, è stato spesso ipotizzato, come abbiamo detto, che i fr. 128 e 129 B. si susseguissero senza soluzione di continuità nel testo varroniano. Se così fosse l’eccezionalità della formula di raccordo *idem eiusdem* in luogo di *idem (in) eodem* potrebbe essere stata determinata dall’eccezionalità di due citazioni successive senza soluzione di continuità nel testo citato e la si potrebbe allora forse interpretare come “lo stesso passaggio della stessa opera”, anche se bisogna sottolineare come nelle altre formule di raccordo presenti nell’opera di Nonio *idem* indichi sempre piuttosto l’identità di autore.

Si potrebbe dunque ipotizzare che l’intero passaggio costituito dai fr. 128 e 129 B. fosse in distici elegiaci: questo comporta un intervento sul fr. 129 B. che dovrebbe avere una struttura esametrica, mentre nella forma in cui è tradito non è scandibile metricamente. Gli interventi dei diversi studiosi si sono per lo più concentrati sull’eliminazione della struttura di doppio *de* + ablativo nella parte finale del frammento che sembrerebbe appesantire l’espressione²¹¹. Anche se ovviamente il verbo *miro(r)* può costruirsi tanto con l’accusativo che con *de* + ablativo, per ragioni di *concinnitas* e di incisività mi sembrerebbe opportuno ricostruire nel frammento due costrutti con l’accusativo, poiché in tal modo le due alternative prospettate dal parlante, parallele e antitetiche, sarebbero disposte in un

²¹¹ Conservano invece la *lectio tradita* Oehler 120; Astbury 24 e Deschamps 1, 371 che traduce “Ou bien que ton étonnement porte sur les deux ou bien ne t’étonne pas de moi en partant des mêmes faits!”. Il parallelo ciceroniano che quest’ultima studiosa cita a supporto della sua interpretazione (Cic. *Verr.* 2. 1. 266 *de singulari impudentia mirari*) non mi sembra però convincente, perché non è in dubbio che *mirari* possa reggere un costrutto di *de* + ablativo, bensì che da tale verbo possano dipendere due strutture di questo tipo, come la studiosa ritiene: in effetti non si hanno riscontri al riguardo; cfr. *ThLL*, s. v. *miror*, 8/2, 1063-1066.

perfetto chiasmo, sottolineato dalla ripetizione del medesimo verbo *miro*²¹². L'attribuzione poi di questo passo al sacerdote che pronuncerebbe la difesa di Serapis al fr. 128 B. potrebbe offrire una conferma dell'opportunità di ricostruire un accusativo in dipendenza da anche *noli mirare*, poiché la ricerca di costrutti paralleli con ripresa dello stesso verbo sembrerebbe una caratteristica dell'oratoria di questo personaggio (fr. 128 B. *auro curare Serapim / curet tanti item Aristoteles*).

Per sanare la parte finale del frammento Buecheler²¹³ ha ipotizzato in apparato *deo me*, ottenendo così un testo che non avrebbe senso compiuto e proponendo poi *exempli gratia* una ricostruzione della frase nella sua interezza: *aut ambos mira aut noli mirare deo me / [malle viae duce quam fidere Aristotele]*. In tal modo avremmo però in dipendenza dal secondo imperativo un'intera subordinata e non un semplice accusativo: questo mi sembrerebbe sminuire l'incisività di quella che si potrebbe supporre essere la conclusione della replica del sacerdote. Non solo, per il poco che possiamo osservare dai fr. 128 e 129 B., si può notare una complessiva asciuttezza del discorso: i periodi appaiono brevi, non superiori alla lunghezza di un verso; non riterrei dunque opportuno introdurre per congettura una "violazione" di questa tendenza.

Partendo forse da un'altra correzione proposta in apparato da Buecheler, *medens*, Krenkel²¹⁴ ha congetturato *medentes* che, pur avendo il merito di ricostruire un accusativo di cui il testo sembrerebbe necessitare per motivi di *concinnitas*, ha il limite di non essere un intervento particolarmente economico, perché non è facilissimo spiegare come un originario *medentes* possa essersi corrotto nel tradito *de me de eodem*. La genesi della corruzione si spiegherebbe meglio con la proposta avanzata da Cèbe, che corregge *de me* in *deum meum*, partendo da una considerazione di Riese che vedeva in *de* la corruzione di un

²¹² Per questo non considero convincenti né la correzione *de deo* avanzata da Madvig 1873, 666 né la proposta di espunzione di *de me* avanzata da Iunius che mantiene *de eodem*.

²¹³ Buecheler 1865, 428.

²¹⁴ Krenkel 1, 227.

originario *deum* scritto in forma abbreviata, e ipotizzando poi anche per *me* una simile corruzione; lo studioso suppone poi che *de eodem* sia l'inizio del pentametro successivo. Questa ricostruzione comporta però la presenza di due sinizesi pressoché contigue, una nella parte finale dell'esametro ed una in quella iniziale del pentametro: ciò rende l'ipotesi di Cèbe estremamente improbabile.

Mi pare ragionevole supporre, con Cèbe, Krenkel ed altri, che *de me* celi un originario accusativo. Quanto a *de eodem*, si ha l'impressione che rappresenti una notazione di fatto superflua e ridondante e tenderei a ritenerlo una glossa penetrata indebitamente nel testo: poteva trattarsi di un commento esplicativo del legame presente tra le due citazioni in successione nel testo noniano: poteva ad esempio aver avuto la funzione di sottolineare come il motivo dello stupore del fr. 129 B. fosse lo stesso del fr. 128 B., cioè la venalità delle cure mediche, propria tanto di Serapis quanto dei filosofi. È quindi a mio avviso opportuno espungere *de eodem*, come è stato proposto da Riccoboni²¹⁵.

L'ipotesi di attribuzione del passo allo stesso parlante del fr. 128 B. mi indurrebbe a rifiutare tutti i tentativi congetturali che implicano un'identificazione del parlante col dio Serapis, come le proposte *deum me* di Riese²¹⁶, *de eo me* di Havet²¹⁷ (che considera *de eodem* glossa di un originario *de eo*) e *de me eodem* di Della Corte²¹⁸. Se, come io sono portata a credere, la *persona loquens* è quella di un sacerdote di Serapis impegnato nel difendere il suo dio dall'accusa di venalità, non mi sembrerebbe infatti opportuno un riferimento del parlante a se stesso come nella *lectio tradita*, poiché non è lui causa dello stupore dell'*hospes*, ma il dio egizio, come è esplicitamente indicato al primo verso del fr. 128 B.: *hospes, quid miras auro curare Serapim?*

²¹⁵ Riccoboni 1579², 319 che mantiene però *de me*.

²¹⁶ Riese 130, seguito da Bolisani 84–85 che non lega però tra loro i due frammenti, riferendo il primo ad un sacerdote ed il secondo al dio egizio.

²¹⁷ Havet 1882, 58.

²¹⁸ Della Corte 28 che attribuisce la congettura a Buecheler, ma impropriamente.

Le oggettive difficoltà nella ricostruzione del testo non giustificano comunque, io credo, l'espunzione di tutta la parte finale del frammento successiva a *mirare* operata da Scaligero e da Roeper, che la considerano corruzione di una delle usuali formule di raccordo dell'opera noniana, *idem eodem*, che avrebbe originariamente introdotto un'altra citazione delle *Eumenides* oggi perduta. Penso infatti che questa soluzione sia troppo radicale né ritengo opportuno troncare la citazione in modo così brusco, lasciando *noli mirare* in sospeso.

In conclusione, se non considero accettabile la lezione dei codici, poiché per ragioni di *concinnitas* mi sembrerebbe opportuno ricostruire anche in dipendenza dall'imperativo negativo *noli mirare* un accusativo, le soluzioni di correzione sino ad ora proposte non mi sembrano veramente risolutive e tenderei quindi a ritenere corrotta in modo insanabile l'ultima parte del frammento nella quale però forse *de eodem* si potrebbe considerare come un'originaria glossa volta a sottolineare lo stretto legame esistente tra i fr. 128 e 129 B.

*

Ricapitolando, si possono attribuire all'“episodio di Serapis” che doveva svolgersi nelle *Eumenides* cinque frammenti attribuibili a due o forse tre personaggi diversi. In tutti i passi si fa riferimento all'ambito medico: si ha una *praecantatio* al fr. 152 B., un'*incubatio* ai fr. 138 e 139 B. ed un'allusione al costo delle cure offerte dal dio egizio ai fr. 128 e 129 B. Ora, nella trama delle *Eumenides*, una satira che ha come *Leitmotiv* il tema della pazzia²¹⁹, introdotto dal titolo stesso, il protagonista, novello Oreste menippeo, avrebbe potuto recarsi presso il tempio di Serapis nella speranza di guarire dalla propria *insania*²²⁰ e ciò spiegherebbe la ricorrenza del tema della cura nei frammenti superstiti. Una volta entrato nel

²¹⁹ A questo proposito vedi in particolare Vahlen 170-171; Riese 125; Buecheler 1865, 427 e Havet 1882, 52.

²²⁰ Così interpretano Ribbeck 1859, 110; Buecheler 1865, 428; Bolisani 92-93; Weinreich 48 e Cèbe 4, 667-668.

Serapeion, questi potrebbe aver incontrato un fedele di Serapis, entusiasta del suo dio, che gli avrebbe rivelato la formula magica che quotidianamente si ripeteva, “Io uso Serapis come medicina”: un formula “preventiva” probabilmente ad altre cure e forse proprio all’*incubatio*. Questo fedele poi, nel tentativo forse di dare maggior rilievo alla sua affermazione, avrebbe tentato anche maldestramente di richiamarsi alla sapienza delfica, citando però in realtà una massima pitagorica: “segui il dio” (fr. 152 B.).

Forse lo stesso fedele avrebbe inoltre proseguito il racconto della propria “cura serapica” narrando l’esperienza mistica dell’epifania divina avuta durante un’*incubatio*: in una notte trascorsa verisimilmente nel tempio del dio gli sarebbe infatti apparso in sogno Serapis che gli avrebbe prescritto una dieta sorprendente per la sua semplicità: cipolla e crescione (*sisymbrium*) (fr. 138 B.). Sempre lo stesso parlante avrebbe poi continuato a raccontare nel medesimo tono aulico e sostenuto, in settenari trocaici, le sensazioni da lui provate il giorno dopo, all’uscita dal tempio, con il calore del sole da lui avvertito in modo particolarmente intenso a causa della debolezza del suo corpo (dovuta alla malattia o alla potenza dell’esperienza mistica vissuta), ma forse al contempo anche a conferma della protezione divina accordatagli in sogno (fr. 139 B.).

Colpito dall’entusiasmo del fedele, il protagonista della satira potrebbe aver deciso di sottoporsi a sua volta ad una cura (forse ad un’*incubatio*), ma, avendo appreso da un sacerdote che la terapia aveva un costo, potrebbe aver manifestato la propria sorpresa, mostrandosi riluttante al pagamento. Il sacerdote allora, con personale risentimento, gli avrebbe chiesto il motivo del suo stupore per il fatto che Serapis curasse *auro* (a prezzo d’oro) dal momento che i filosofi, a loro volta medici dell’anima, non erano da meno ed erogavano il proprio sapere salvifico a caro prezzo (fr. 128 B.). L’animato discorso del sacerdote si poteva poi forse concludere con un’esortazione alla coerenza, per così dire, e quindi o a meravigliarsi della venalità tanto del dio egizio quanto delle scuole filosofiche o a non mostrare

meraviglia ... e a questo punto il testo è corrotto, ma lo slancio del parlante in difesa di Serapis è evidente e possiamo quindi supporre che alla fine vi fosse un'esortazione a non meravigliarsi del costo delle cure offerte dal dio egizio (fr. 129 B.). Questa proposta di ricostruzione dell'“episodio di Serapis” rispetterebbe anche la sequenza fr. 152 *ante* 128 *ante* 129 B. che, come ho detto, è stabilita dalla *lex Lindsay*.

Serapis ovvero lo *Pseudulus Apollo*?

Secondo un'ipotesi avanzata da Buecheler²²¹, anche un'intera satira varroniana sarebbe stata incentrata polemicamente sul dio egizio Serapis: la menippea *Pseudulus Apollo*, “il falso Apollo”²²², dall'eloquente sottotitolo περὶ θεῶν διαγνώσεως²²³, e cioè “sulla capacità di riconoscere gli dei”. Due sono i frammenti superstiti, entrambi riportati da Nonio: i fr. 438 e 439 B.

*

Il fr. 439 B.²²⁴, in prosa²²⁵,

quod in eius dei templa calceati introeunt; nam in oppido quae est aedes Apollinis et quae ibi ad Herculis, ut introeat, nemo se excalceatur²²⁶

²²¹ Buecheler 1859, 430 e 450.

²²² Vedi Spoth, in *ThLL*, s. v. *pseudulus*, 10/2, 2416.

²²³ In realtà la lezione dei codici, evidentemente corrotta, è αιαγνώσεως e di Buecheler 1859, 178 è la correzione διαγνώσεως, accolta dalla maggior parte degli studiosi. Per altre proposte di correzione della *lectio tradita* vedi *infra* p. 182.

²²⁴ Non. p. 478: ‘*Excalceatur*’ *pro* *excalceat*. Varro *Pseudulo Apolline*, περὶ θεῶν διαγνώσεως.

²²⁵ Così ritiene la maggior parte degli studiosi.

²²⁶ Questo è il testo dei codici, per lo più mantenuto inalterato dagli studiosi; l'unico intervento – generalmente accolto – è la correzione *excalceatur* di Stephanus rispetto al tradito *excalcietur*, partendo dal quale Krenkel ha ipotizzato invece un originario *excalciatur*.

si apre con una causale, o una dichiarativa, introdotta da *quod* e priva della principale; viene infatti detto: “poiché (o “il fatto che”) nei templi di questo dio entrano con i calzari; infatti per entrare nel tempio di Apollo che è in città e in quello che è là presso quello di Ercole, nessuno si scalza”. La seconda parte del frammento presenta un’attrazione di *aedes* all’interno della relativa ed è caratterizzata da una struttura chiastica (*in oppido quae ... quae ibi ad Herculis*) che incornicia, sottolineandolo, il termine di riferimento delle due relative tra loro coordinate: *aedes Apollinis*²²⁷. Proprio della lingua parlata è il nesso ridondante *se excalceatur* che unisce costruzione riflessiva e forma passiva del verbo, dando maggiore forza e corposità all’espressione²²⁸. Si può infine notare anche la ripresa dello stesso verbo *introeo* usato con *variatio* prima intransitivamente e poi transitivamente, poiché si deve intendere che *introeat* regge un accusativo *aedem*, non espresso in quanto attratto nella relativa.

L’utilizzo dei verbi *calceo* e *excalceor* sembrerebbe indicare il particolare tipo di calzatura alla quale sarebbe qui fatto riferimento: il *calceus*, una specie di stivaletto di cuoio molto diffuso tra i cittadini romani²²⁹.

Controversa è stata l’interpretazione del passo, soprattutto in relazione all’identificazione del dio menzionato nella parte iniziale di esso. Vahlen²³⁰, ritenendo che nel frammento fossero contrapposti i diversi usi in vigore nei templi di Apollo e in quelli di un altro dio che doveva esser stato precedentemente menzionato (*eius dei*), propone di correggere il tradito *calceati* in *excalceati*. La presenza di *nam* sembrerebbe però presentare la seconda parte del frammento come una spiegazione della prima piuttosto che come una contrapposizione ad

²²⁷ Diversamente Della Corte 232 traduce il passo “perché nei templi di quel dio entrano con i calzari; infatti nessuno, per entrare nella città, sia quella che è un tempio di Apollo, sia questa che è presso il tempio di Ercole, si leva i calzari”, ma non mi sembrerebbe possibile interpretare *in oppido* come un moto a luogo.

²²⁸ Cfr. Woytek 81.

²²⁹ Cfr. Heuzei, in *DA*, s. v. *calceus*, 1/2, 815 che nota come il verbo *calceo* non fosse usato in riferimento a calzature aperte come i sandali.

²³⁰ Vahlen 98.

essa e riterrei quindi opportuno accogliere la proposta esegetica di Buecheler che, mantenendo il testo tradito, individua anche nella prima parte del passo un riferimento ad Apollo²³¹. Lo studioso ritiene infatti che, dopo l'affermazione che nei templi di Apollo i fedeli entrano con i calzari, venga introdotta un'esemplificazione, richiamando prima l'esempio del tempio romano del dio, posto presso il circo Flaminio, e poi l'esempio di un tempio situato invece vicino ad un santuario di Ercole in una località diversa da Roma (forse Tivoli?²³²), nella quale si poteva svolgere l'azione della satira, o che doveva comunque esser stata nominata in precedenza, dal momento che vi viene fatta allusione con *ibi* "là". Il santuario romano sarebbe indicato come *in oppido* e non *in urbe* perché l'unico tempio di Apollo presente a Roma prima del tempio palatino di epoca augustea era situato, come ho detto, vicino al circo Flaminio e quindi al di fuori del pomerio.

Secondo la proposta di interpretazione di Buecheler il fr. 349 B. non presenterebbe quindi la contrapposizione tra due diverse usanze culturali, ma solamente l'affermazione che nei templi di Apollo i fedeli (o forse i sacerdoti²³³) entravano senza scalzarsi, seguita poi da un'esemplificazione concreta, rappresentata dal riferimento a due templi apollinei che dovevano essere familiari al pubblico romano: quello cittadino ed uno presente in una località diversa, ma comunque ben nota, come si rileva dalla rapidità del riferimento, *ibi ad Herculis*. Questa pratica, sempre secondo Buecheler, sarebbe stata contrapposta, in una parte perduta del testo, all'uso di togliersi i sandali invalso invece nei templi egizi.

Lo studioso interpreta infatti l'intera satira come una polemica nei confronti del dio egizio Serapis, stigmatizzato come "falso Apollo" per le sue pretese doti

²³¹ Vedi Buecheler 1859, 450.

²³² Cfr. Buecheler 1859, 450; Bolisani 237; Della Corte 232; Cèbe 11, 1805 e Krenkel 3, 813 che sottolinea l'importanza del tempio di Ercole a Tivoli, dove Varrone potrebbe aver avuto una villa.

²³³ Ma si può interpretare *introeunt* anche come una forma di impersonale, "si entra", così Deschamps 2, 111-112 e Cèbe 11, 1799. L'assenza del contesto di riferimento non permette di scartare alcuna ipotesi.

oracolari e curative che potevano in certo modo indurre ad associarlo al dio greco²³⁴ e che, come abbiamo visto, sono oggetto di mordace ironia anche nell'“Episodio di Serapis” delle *Eumenides*.

Buecheler non cita però alcun testimonianza letteraria né iconografica a conforto dell'uso di entrare con i sandali nei templi degli dei greco-romani, né della pratica di togliere invece i sandali adottata nei templi degli dei egizi. Ora, per quanto riguarda questi ultimi si possono citare in effetti varie testimonianze iconografiche di bassorilievi che mostrano il faraone o dei sacerdoti nell'atto di fare sacrifici agli dei all'interno di templi e che sono ritratti sempre scalzi²³⁵: è quindi possibile supporre che anche nei templi egiziani presenti a Roma l'uso fosse di entrare scalzi.

Più complessa è la determinazione della pratica adottata in genere nei templi delle divinità onorate ufficialmente a Roma: il fr. 439 B. sembrerebbe infatti l'unica esplicita testimonianza di un ingresso con *calcei* nei luoghi sacri, mentre altri passi attestano la pratica del togliersi i calzari, soprattutto se di cuoio, per non contaminare un rituale o un'area sacra con oggetti ricavati da pelli di animali non uccisi secondo un rito sacrificale: *Ov. fast.* 1. 629 *scortea non illi fas est inferre sacello / ne violent puros exanimata focos* e *Varro ling.* 7. 84 *etiam nunc dicimus scortea ea quae e corio ac pellibus sunt facta; in aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus: “Ne quod scorteam adhibeatur”, ideo ne morticinum quid adsit*. A queste testimonianze si può forse associare anche un passo di Servio (*Aen.* 4. 518) *in sacris nihil solet esse religatum*: poiché tutte le calzature necessitavano di un'allacciatura, questo passo attesterebbe infatti come qualsiasi tipo di calzare fosse interdetto durante i *sacra*, le “cerimonie sacre”.

²³⁴ Quest'interpretazione di Buecheler è stata ripresa da Riese 203-204; Norden 1891, 337; Birt 1914, 387; Cèbe 11, 1800-1801 e Krenkel 3, 807-809.

²³⁵ Vedi Sauneron 1998, 44, 93, 100, 101, 104; cfr. anche Wilkinson 1854, 2, 331 “in religious ceremonies, the priests frequently took them (sc. their sandals) off, while performing their duties in the temple”.

Ora, l'elemento che emerge da questi passi è che tanto durante certi riti sacri (*sacra*) che in alcuni *sacella* non venivano usati calzari di cuoio. Potrebbe non essere un caso che non venga fatta menzione né di *templa* né di *aedes*. Teniamo conto che con il termine *sacellum*²³⁶ venivano indicate tanto delle cappelle di piccole dimensioni quanto le celle sacre destinate a custodire le statue di culto all'interno degli edifici templari più ampi²³⁷: cfr. Gell. 7. 12. 5 che attribuisce al giurista Trebazio Testa (fr. 4 Huschke) due proposte di etimologia del termine *sacellum* relative appunto a queste due possibili accezioni *C. quoque Trebatio (...) in libro de religionibus secundo: "sacellum est" inquit "locus parvus deo sacratus cum ara." Deinde addit verba haec: "Sacellum ex duobus verbis arbitror compositum "sacri" et "cellae", quasi sacra cella"*.

Si potrebbe dunque pensare che l'interdizione dei *calcei* fosse in vigore solamente per alcuni riti e per entrare in alcuni tempietti, o nelle celle sacre dei templi più grandi, ma non per entrare nel corpo principale dei *templa*. Tanto la testimonianza ovidiana specificatamente relativa al *sacellum* di Carmenta quanto la notazione varroniana *in aliquot sacris et sacellis* sembrerebbero in effetti indicare che l'atto di togliersi i calzari di cuoio nell'entrare in un'area sacra non doveva essere comune neppure a tutti i *sacella* né a tutti *sacra*.

L'ipotesi buecheleriana di un'identificazione di Serapis con lo *Pseudulus Apollo* permetterebbe anche di spiegare il sottotitolo della satira, *περὶ θεῶν διαγνώσεως*²³⁸: la satira infatti, o almeno una parte di essa, avrebbe potuto strutturarsi come un confronto sistematico tra l'Apollo vero e proprio e il suo indegno "doppio" egiziano, e tale confronto poteva scendere fino alle specifiche pratiche concrete del culto, come l'uso di mantenere o meno i sandali all'interno dei templi delle due divinità.

²³⁶ Cfr. Forcellini, s. v. *sacellum*, 5, 285 e *OLD*, s. v. *sacellum*, 1674.

²³⁷ Cfr. Varro *div.* 5 fr. 62 *C. sacellum (...) sacra cella est*.

²³⁸ In realtà non tradito, ma frutto di una convincente ricostruzione di Buecheler stesso, vedi *supra* p. 176.

In realtà Serapis, in qualità di dio-guaritore, non era propriamente associato ad Apollo, ma ad Esculapio, figlio di Apollo e dio “specializzato” della medicina; l’identificazione Serapis-Apollo poteva però certo esser suggerita dalla somiglianza tra le due funzioni caratterizzanti tradizionalmente attribuite alle due divinità: la capacità oracolare e le doti mediche. Inoltre Serapis, in quanto divinità solare, era associato al dio Sole, Helios, con il quale anche Apollo era tradizionalmente identificato: cfr. Varro *div.* 16 fr. 251 C. *Apollinem (...) solem esse (...) et ideo (...) sagittas habere, quod (...) de caelo radios terras usque pertendat*²³⁹. L’irridente polemica nei confronti del paredro di Iside poteva forse risultare più forte e più tagliente se questi era presentato come la brutta copia di uno dei principali dei del pantheon greco-romano, cioè di Apollo, piuttosto che di Esculapio o di Helios.

Nelle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone indica esplicitamente Apollo e Esculapio come divinità che i malati devono invocare: *div.* 14 fr. 157 C. (sc. *invocandus*) *propter aegros medicus vel Apollo vel Aesculapius*; a quanto pare dunque, nell’ottica di Varrone, l’ignoto personaggio cui deve essere attribuito il fr. 152 B. delle *Eumenides* avrebbe sbagliato destinatario indirizzandosi a Serapis per essere curato. Il fatto poi che, sempre al fr. 152 B., venga citato a sostegno della quotidiana terapia di cura serapica indicata dal parlante un (preteso) motto sapienziale delfico, potrebbe forse testimoniare una certa tendenza sincretistica dei fedeli del dio egizio ad associare il loro dio al dio greco dei saggi responsi oracolari per eccellenza, Apollo, evidentemente al fine di nobilitare ed integrare Serapis nel pantheon tradizionale greco-romano. Sappiamo che Apollo era propriamente associato ad Horus-Harpokrates²⁴⁰, figlio di Isis e Osiris-Serapis, ma questo dio non sembra aver avuto un grande rilievo nel mondo romano: si potrebbe quindi pensare che in ambito romano fosse piuttosto Serapis, dio di maggior influenza e

²³⁹ Vedi Nagl, in *RE*, s. v. *Sarapis*, 2/1, 2421-2422.

²⁴⁰ Cfr. Hdt. 2. 42.

notorietà, ad essere identificato con Apollo, anche se non abbiamo testimonianze al riguardo.

Il titolo *Pseudulus Apollo* ha suggerito anche altre due diverse linee interpretative della satira. Da una parte infatti Turnèbe e Popma hanno pensato al racconto di uno dei tradizionali miti di travestimento di Apollo nella figura di schiavo di un mortale, Laomedonte o Admeto: in relazione a tali ipotesi, Turnèbe²⁴¹ correggeva il corrotto sottotitolo originario περὶ θεῶν ἀιγνωσέω in περὶ θεῶν ἀναγνωρίσεως “sulla capacità di riconoscere gli dei” e Popma²⁴² in περὶ θεῶν ἀπαντήσεως “sull’incontro (o l’accoglienza) degli dei”. Dall’altra parte Mras, Bolisani, Mosca, Della Corte e Dal Santo²⁴³ hanno visto invece nel titolo un riferimento sarcastico alla capacità oracolare di Apollo che sarebbe stata oggetto degli strali del Varrone menippeo, come in generale qualsiasi forma di divinazione²⁴⁴.

Nessuna di queste due proposte interpretative mi sembra però convincente: con la prima ricostruzione appaiono infatti difficilmente integrabili i due frammenti superstiti che sembrano riferirsi l’uno alle modalità di ingresso nei templi di Apollo (fr. 439 B.) e l’altro, come ora vedremo, ad una processione sacra (fr. 438 B.), e dunque a un Apollo riconosciuto nelle sue qualità divine. Per quanto riguarda invece la seconda ipotesi, ritengo poco probabile che Varrone avesse condotto in una sua menippea un attacco forte ed aggressivo nei confronti di un dio che nelle *Antiquitates rerum divinarum* appare nel novero degli dei *praecipui atque selecti* (cfr. Varro *div.* 16 frr. 251-252 C.). Se è infatti vero che anche in relazione alla *Mater Magna* si ha nelle *Menippeae* la ridicolizzazione del culto, e dei cultori, di una dea che nelle *Antiquitates* (in associazione con Tellus) figura nel novero degli dei *praecipui atque selecti*, si tratta però, come ho notato,

²⁴¹ Turnèbe 1604, 65.

²⁴² Popma 210.

²⁴³ Mras 1914, 394; Bolisani 238-239; Mosca 1937, 68; Della Corte 232; Dal Santo 1976, 449.

²⁴⁴ Cfr. Oltramare 1926, 65: tema 94: “toute croyance aux oracles et aux devins est ridicule”.

di una divinità verso la quale il potere romano in epoca tardo-repubblicana manteneva ancora un approccio ambiguo e ambivalente, celebrandola ufficialmente con riti *more Romano* legati all'aristocrazia, ma rifiutandone i riti *more Phrygio* officiati privatamente dai suoi sacerdoti eunuchi. Nei confronti di Apollo non è invece testimoniata alcuna ostilità né ambiguità di rapporti da parte del potere romano, che dedicò ufficialmente il primo tempio a questo dio nel 432 a. C.²⁴⁵; al contrario il culto di Serapis, penetrato a Roma senza un riconoscimento ufficiale, in epoca tardo repubblicana fu apertamente osteggiato dal senato²⁴⁶.

Anche se l'esiguità dei frammenti superstiti non permette alcuna verifica al riguardo, mi chiedo se il probabile riferimento plautino presente nel titolo non potesse derivare da una presentazione dello *Pseudulus Apollo* come un dio avido ed esperto di ogni inganno, al pari dello schiavo-protagonista dell'omonima commedia di Plauto. Forse poi, ma si tratta ovviamente di una supposizione indimostrabile, anche una caratteristica fisica del personaggio plautino poteva costituire un *trait d'union* ironico con un aspetto dell'iconografia tradizionale di Serapis: il riferimento cioè alle eccezionali dimensioni dei piedi. Nel ritratto di Pseudulus che viene offerto ai vv. 1218-1220 questi è infatti definito *rufus, ventriosus, crassis suris, subniger, / magno capite, acutis oculis, ore rubicondo, admodum / magnis pedibus* ed un'immagine di Serapis frequente su monete e gemme raffigura il busto del dio con al di sotto un piede di grandi dimensioni²⁴⁷. Forse quindi in una parte perduta della satira poteva esservi un ironico parallelo, più o meno esplicito, tra il dio impostore "dai piedi di grandi dimensioni" ed il servo Impostore dotato di piedi ragguardevoli: ma ovviamente si tratta di un'ipotesi priva di ogni riscontro testuale.

²⁴⁵ Cfr. Latte 1960, 222.

²⁴⁶ Vedi *supra* pp. 111-112 e poi in particolare più oltre alle pp. 191-194 l'analisi del fr. 46a-b C. delle *Antiquitates rerum divinarum*.

²⁴⁷ Vedi Clerc-Leclant, in *LIMC*, s. v. *Sarapis*, 7/1, 691 che notano come questo tipo di raffigurazioni facesse probabilmente riferimento all'epifania del dio e soprattutto "au pouvoir guérisseur et magique du pied divin".

*

Il fr. 438 B.²⁴⁸, in prosa²⁴⁹,

cum sex pueri et puellae pariter item sex aut septem † sinvero
quae cum † coro pari vagarunt²⁵⁰

non ha senso compiuto, poiché presenta una proposizione introdotta da *cum* che rimane sospesa, in quanto priva della principale. Viene infatti detto (non tenendo conto della corruzione presente nella parte centrale del passo): “quando sei fanciulli e allo stesso modo parimenti (*pariter item*) sei fanciulle o sette (...) andarono qua e là in eguale coro “... e il discorso resta sospeso.

Tutti gli studiosi concordano nell’attribuire il passo ad una cerimonia in onore di Apollo, citando a confronto il carme 34 di Catullo ed il *Carmen saeculare* di Orazio²⁵¹ nei quali compaiono parimenti cori formati da *pueri* e *puellae* in cerimonie in onore di Apollo e Diana. Poiché poi il verbo *vagor*, usato alla più rara forma attiva, ritrae qui un coro di ragazzi e ragazze in movimento²⁵², Krenkel²⁵³ riporta nel suo commento anche due passaggi di Livio nei quali pure si fa riferimento ad inni cantati da cori di giovani in processione: Liv. 27. 37. 7 *virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent; ibid.* 11-15 *septem et*

²⁴⁸ Non. p. 468: ‘*Vagas*’ *pro vagaris*. ... *Varro Pseudulo Apolline*, περὶ θεῶν διαγνώσεως.

²⁴⁹ Così interpretano Astbury, Cèbe e Krenkel, mentre Lachmann (seguito da Buecheler, Roeper, Riese, Bolisani, Del Santo e Deschamps) interviene sul testo per adattarlo ad una struttura di sotadei.

²⁵⁰ Questo è il testo dei codici, corrotto nella parte centrale: lo mantengono, racchiudendo entro *cruces desperationis* la sequenza *sinvero quae cum*, Astbury e Cèbe. Molta fortuna ha avuto un tentativo di correzione di Lachmann (ripreso da Buecheler, Riese, Bolisani, Della Corte, Dal Santo) che ha proposto di sostituire *puellulae* a *puellae* e *in utroque* alla sequenza *sinvero quae*, ricostruendo così due sotadei. Krenkel corregge invece *aut* in *atque* e *sinvero* in *si numero*, espungendo *quae*.

²⁵¹ Cfr. Della Corte 232; Dal Santo 1976, 449; Cèbe 11, 1802; Krenkel 3, 810-812.

²⁵², Anche se, a quanto sembra, non era comune che a Roma gli inni fossero intonati da cori in processione Cfr. Reinach, in *DA*, s. v. *hymnus*, 3/1, 342.

²⁵³ Krenkel 3, 810-811.

viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant.

Il verbo *vagarunt* è stato però variamente interpretato dagli studiosi: mentre Krenkel lo considera come un semplice verbo di moto che indica gli spostamenti del corteo dei giovani, e traduce “*einerschreiten*”, Brunetti, Bolisani, Della Corte, Dal Santo e Cèbe pensano invece che il verbo si riferisca ai movimenti di danza e alle evoluzioni del coro di giovani presso gli altari di Apollo e traducono rispettivamente “*sen van girando*”²⁵⁴, “*compirono il giro*”²⁵⁵, “*volteggiano*”²⁵⁶, “*effettuarono il girotondo (opp. passarono volteggiando)*”²⁵⁷ e “*ont évolué*”²⁵⁸. Nessuno di questi valori mi sembra però comune per *vago(r)* che usualmente indica piuttosto un movimento casuale e disordinato²⁵⁹, non particolarmente appropriato alla descrizione della solenne danza di un coro sacro, né infatti, a quanto mi risulta, appare mai associato altrove a gruppi di danzatori.

In effetti, l’uso di questo verbo in relazione a contesti sacrali è piuttosto raro ed è caratteristico di scene di invasamento e delirio, adatte ad un errare scomposto e disordinato: vedi Lucan. 5. 170 (descrive la Pizia invasata da Apollo) *bacchatur demens aliena per antrum / colla ferens (...) / (...) spargitque vaganti / obstantis tripodas* e il v. 406 D. = 235 R³. della *Baccheis* di Accio, in cui viene descritta una scena di furore bacchico, *deinde omnis stirpe cum inclyta Cadmeide / vagant matronae, percitatae.*

Ora, se in questa satira, seguendo la lettura proposta da Buecheler, bersaglio polemico del poeta era il dio Serapis, deriso come “falso Apollo” probabilmente per le sue pretese doti medico-profetiche, e se, come sembrerebbe indicare il sottotitolo, Varrone si proponeva qui di mostrare le differenze esistenti tra dèi veri e

²⁵⁴ Brunetti 734.

²⁵⁵ Bolisani 236.

²⁵⁶ Della Corte 232.

²⁵⁷ Dal Santo 1976, 449.

²⁵⁸ Cèbe 11, 1798.

²⁵⁹ Cfr. Forcellini, s. v. *vagor*, 6, 236; *OLD*, s. v. *vagor*, 2004.

dèi impostori, a mio avviso questo passo potrebbe riferirsi ad una cerimonia di carattere orientale in onore di Serapis piuttosto che ad una rituale in onore di Apollo, come è invece stato sempre supposto.

A sostegno di una presenza di cori di giovani nelle processioni degli dei egizi si può citare un passo del libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio nel quale viene detto, nella descrizione di un *Navigium Isidis*: 11. 9 *amoenus lectissimae iuventutis veste nivea et cataclista praenitens sequebatur chorus, carmen venustum iterantes*. L'attribuzione del frammento ad una cerimonia serapica potrebbe permettere di spiegare alcune aporie che il passo sembra presentare se riferito a riti in onore di Apollo: da una parte l'uso piuttosto insolito del verbo *vago(r)* che sottolineerebbe qui il carattere disarmonico della processione sacra, che poteva dar l'impressione di vagare dispersa senza una direzione precisa: condizione poco probabile per i tradizionali riti dedicati ad Apollo, e più comprensibile per dei fedeli quasi invasati dal "falso Apollo"; dall'altra la strana oscillazione relativa al numero dei membri del coro, sei o sette.

L'incertezza qui manifestata dal parlante sembra ammissibile se il riferimento è a riti esterni e nuovi: assai meno congrua appare in riferimento a rituali noti e consolidati nel culto romano. Inoltre questa incertezza viene a smorzare la solennità del passo determinata, nella parte iniziale, dal chiasmo *sex pueri et puellae (...)* *sex*, rivelando quasi un disinteresse di fondo per la cerimonia descritta, in riferimento alla quale non sembrerebbe neppure importante ricordare l'esatta composizione del coro²⁶⁰. Come è stato notato²⁶¹, l'effetto di accumulo pleonastico *pariter item* è un tratto proprio della lingua parlata e in questo contesto, io credo, potrebbe avere una funzione ironica, perché l'espressione iniziale piuttosto solenne per la disposizione chiasmica degli elementi e per la

²⁶⁰ Interpreterei infatti questo *aut* come una semplice disgiunzione (così Cèbe 11, 1798 e 1802-1803 e Krenkel 3, 807), e non come un'autocorrezione del parlante, "o piuttosto / o più esattamente" (così Bolisani 239 e Dal Santo 1976, 449).

²⁶¹ Cfr. Woytek 116.

sottolineatura ridondante del parallelismo tra i due cori di ragazzi e ragazze appare quasi comicamente corretta subito dopo dalla rettifica *aut septem* che segue.

ISIS E SERAPIS NELLE ALTRE OPERE DI VARRONE

Alcuni riferimenti a Iside e a Serapide sono individuabili anche in altre tre opere di Varrone: si tratta di un passaggio del *De lingua Latina* (*ling.* 5. 57); di un frammento delle *Antiquitates rerum divinarum* (*div.* 1 fr. 46a-b C.) e di due citazioni agostiniane attribuite al *De gente populi Romani* (*gen. p. R.* 1 fr. 12a-d e 14 Fr.). Da una testimonianza di Carisio (*gramm.* 113. 14) apprendiamo inoltre come Varrone dovesse far menzione di Isis e di Serapis anche nel *De vita sua*.

De lingua Latina. Nel V libro del *De lingua Latina*, dopo aver trattato dello spazio e delle sue suddivisioni, Varrone passa ad analizzare quanto si colloca in esso, iniziando dagli dei: *ling.* 5. 57

principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis, etsi Harpocrates digito significat, ut taceam. Idem principes in Latio Saturnus et Ops²⁶².

Alla primordiale coppia divina Cielo e Terra vengono qui associate le divinità egizie Serapis e Isis e le latine Saturno e Ops. È possibile notare in questo passo uno sforzo di sincretismo, di riduzione dell'ignoto al noto, in parte riscontrabile anche nelle *Antiquitates rerum divinarum*, dove Ops è identificata con Tellus²⁶³. Se però da una parte si ha qui un'identificazione della coppia "barbara" Isis-Serapis con una coppia divina nota, Caelum e Terra, e con il corrispondente indigeno di questa, la coppia laziale Saturnus e Ops, dall'altra però la sfera di influenza di queste divinità viene circoscritta dal locativo *Aegypti* appunto

²⁶² *Taceam* è correzione di Turnèbe, accolta da tutti gli editori, rispetto alla sequenza corrotta *tataseam* dei codici.

²⁶³ Varro *div.* 16 fr. 268 C.

all'Egitto, come quella di Saturno ed Ops al Lazio; si tratterebbe per così dire di manifestazioni locali delle entità cosmiche universali Cielo e Terra²⁶⁴.

Il riferimento a Isis e a Serapis è seguito da un'allusione al loro figlio Harpokrates²⁶⁵, descritto in una posa tipica della sua iconografia, e cioè con l'indice della mano destra alla bocca, a mimare un gesto infantile²⁶⁶, tipicamente interpretato invece nel mondo greco-romano come un invito al silenzio e al segreto mistico (cfr. Varro *gen. p. R.* 1 fr. 14 Fr.²⁶⁷): una simile interpretazione di questo gesto deve essere infatti all'origine dell'uso antonomastico che Catullo fa ironicamente del nome di questo dio come emblema della riservatezza in 74. 4 e 102. 4; così Ovidio nelle *Metamorfosi* allude ad Arpocrate definendolo *qui premit vocem digitoque silentia suadet*, e parallelamente nel suo trattato *Isis et Osiris* Plutarco afferma διὸ τῷ στόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκείμενον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον.

Anche nelle *Antiquitates rerum divinarum* ricorre l'associazione di Saturnus ed Ops sebbene manchi una loro identificazione con Caelum e Terra, considerati invece come i *parentes* di Saturno (fr. 247 C.²⁶⁸). Il fr. 240 C. presenta Saturno come il dio che permette la fecondazione della terra e anche in questo caso si fa riferimento ai *Latini*, poiché è evidentemente nel Lazio che i greci Οὐρανός e Πέα venivano identificati con Saturnus ed Ops: *Latini vocabuli (nominis Saturni) a sationibus rationem [deducu]nt, qui eum procreatorem coniectant, per eum seminalia caeli [in terra]m deferri. Opem adiungunt, quod opem vivendi semina*

²⁶⁴ Non ritengo che vi sia qui un riferimento polemico da parte di Varrone all'opposizione fatta da alcuni ortodossi Romani ad un'identificazione degli dei egizi con divinità patrie come propone Kent 1, 54-55 n. 57^a.

²⁶⁵ Arpocrate viene comunemente considerato figlio di Isis e Serapis dopo la sovrapposizione della figura di Serapis a quella di Osiris, vedi Tran Tam Tinh-Jaeger-Paulin, in *LIMC*, s. v. *Harpokrates*, 4/1, 415.

²⁶⁶ Cfr. Tran Tam Tinh-Jaeger-Paulin, in *LIMC*, s. v. *Harpokrates*, 4/1, 415-416; 4/2, 242 figg. 5, 6c, 10a – 244 fig. 78 – 252 fig. 225c – 257 fig. 267 – 263 fig. 373.

²⁶⁷ Vedi *infra* p. 195.

²⁶⁸ Varro *div.* 16 fr. 247 C. (sc. *Saturnum*) *tempus esse, et ideo Caelum [et Terra]m parentes, ut et ipsos origini nullos.*

confe[rant, tum et] quod opere semina evadant. L'identificazione delle coppie Saturnus/Ops e Caelum/Terra è esplicitata in Macr. 1. 10. 20²⁶⁹, che dipende forse da Varrone (*div.* 16 fr. 240 C.): *quos (sc. Saturnum et Opem) etiam nonnullis caelum ac terram esse persuasum est, Saturnumque a satu dictum, cuius causa de caelo est, et terram Opem, cuius ope humanae vitae alimenta quaeruntur, vel ab opere per quod fructus frugesque nascuntur.*

L'identificazione di Isis e Serapis con la coppia primordiale Caelum e Terra, che Varrone attesta nel *De lingua Latina*, non trova invece riscontri in altri testi, perché, mentre Isis, in quanto Grande Madre, viene spesso associata, come Cibele²⁷⁰, alla Madre Terra²⁷¹, Serapis è invece usualmente associato al Sole²⁷² e non al cielo *tout court*. Si può forse ipotizzare che l'associazione già attiva Isis-Terra abbia indotto Varrone stesso, o la sua fonte, a postulare parallelamente l'identificazione Serapis-Caelum.

Antiquitates rerum divinarum. Varrone, trattando degli dei *praecipui atque selecti*, nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum* non fa riferimento né a Serapis né a Isis, evidentemente perché si trattava di divinità straniere non riconosciute a livello ufficiale, nonostante i reiterati tentativi di insediarle nella *curia deorum*. A differenza di Saturno e Ops infatti, divinità nazionali, o di Cibele, divinità straniera, ma accolta ufficialmente nel pantheon romano, Isis e Serapis erano, al pari di Attis, divinità barbare che, per quanto impiantatesi a Roma, restavano estranee alla religione di Stato.

Anzi al fr. 23 C.²⁷³ appartenente al I libro delle *Antiquitates*, nel riportare diverse ipotesi concernenti il *physicum theologiae genus*, Varrone afferma:

²⁶⁹ Citato in apparato da Cardauns 1, 101.

²⁷⁰ Cfr. Varro *div.* 16 fr. 267 e 268 C., vedi *supra* pp. 87-93.

²⁷¹ Cfr. G. Lafaye, in *DA*, s. v. *Isis*, 3/1, 578.

²⁷² Vedi *supra* p. 181 e n. 239.

²⁷³ *Tert. nat.* 2. 2. 17.

(...) Aegyptiorum plerique quattuor deos credunt, Solem et Lunam, Caelum et Terram (...)

senza proporre, come nel *De lingua Latina*, un'esplicita identificazione degli dei barbari Serapis e Isis con due dei "nazionali" quali Caelum e Terra.

In realtà nel I libro delle *Antiquitates* sembra che vi fosse un riferimento agli dei egizi, ma in relazione alla repressione del loro culto operata dal senato. In due opere di Tertulliano, rispettivamente nell'*Ad nationes* (1. 10. 17) e nell'*Apologia* (6. 8), si trovano infatti due citazioni varroniane derivate, come risulta evidente dalla somiglianza della loro formulazione, da un medesimo passo dalle *Antiquitates rerum divinarum*: il fr. 46a C.

Serapem et Isidem et Arpocratem et Anubem prohibitos Capitolio (Varro commemorat) eorumque aras a senatu deiectas non nisi per vim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum vix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potiore habuit senatus censuram quam impetum vulgi et aras institui prohibuit²⁷⁴

e il fr. 46b C.

Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, Piso et Gabinius consules eversis etiam aris eorum abdicaverunt.

Questi due frammenti costituiscono la testimonianza per noi più antica di misure repressive adottate a Roma dal senato contro gli dei egizi: la menzione del nome del console Gabinio (e nel fr. 46b C. anche del suo collega Pisone) permette infatti di collocare la vicenda descritta in questi passi al 58 a. C. Nel fr. 46a C. si ha un'allusione anche ad un episodio precedente al 58 a. C. (forse afferente al 59 a. C.²⁷⁵): nel gennaio del 58 il neo-console Gabinio sembra infatti essersi rifiutato, probabilmente durante i suoi *vota publica*, di offrire sacrifici agli dei

²⁷⁴ *Aras* è una congettura di Gothan accolta tanto da Agahd 1898, 161 che da Cardauns 1, 33.

²⁷⁵ Così ritiene Malaise 1972b, 363.

egizi²⁷⁶ ordinando anzi la distruzione dei loro altari presenti sul Campidoglio, già precedentemente abbattuti dal senato, ma che erano stati di nuovo eretti *per vim popularium*.

Anche se nel fr. 46a C. il termine *aras* non è tradito, essendo frutto di una proposta congetturale di Godefroy, il confronto con il fr. 46b in cui si dice *eversis etiam aris eorum* rende questa integrazione altamente probabile. Poiché in entrambi i passi vengono menzionati esclusivamente altari eretti sul Campidoglio in onore degli dei egizi, sembra chiaro che a questa data non vi erano ancora sulla rocca capitolina templi dedicati a queste divinità ma solamente degli altari²⁷⁷. Anzi, come è stato spesso sostenuto, l'azione repressiva del senato appare essersi rivolta esclusivamente contro gli altari degli dei egizi eretti sul Campidoglio, senza un'effettiva volontà di sradicare totalmente il culto di questi dei da Roma, ma con il solo intento di contrastare il tentativo allora in atto di far ottenere al culto di questi dei un riconoscimento di carattere ufficiale²⁷⁸.

Da un passo di Cassio Dione apprendiamo di una seconda offensiva del senato contro gli dei egizi, che determinò la distruzione, nel 53 a. C., di alcuni templi di Iside e Serapide eretti ἰδίᾳ: anche se nel passo non viene indicato

²⁷⁶ Così interpreta Coarelli 1984, 473.

²⁷⁷ Non sembra infatti attestato un uso metonimico del termine *ara* come sinonimo di *aedes*, cfr. *ThLL*, s. v. *ara*, 2/1, 382-389.

²⁷⁸ Così interpretano queste testimonianze di Varrone citate da Tertulliano Malaise 1972a, 184-187 e Versluys 2004, 421-448. *Contra* Coarelli 1982, 61-63 non vede nel fr. 46a un riferimento ad una precedente azione repressiva del senato contro i culti orientali, ma pensa piuttosto ad una diversificazione di fasi degli avvenimenti dello stesso 58 a. C., supponendo una finale vittoria dei *populares* che sarebbero riusciti ad imporre un riconoscimento ufficiale del culto degli dei egizi (per questo Arn. 2. 73 prenderebbe come *terminus post quem* per l'ufficializzazione del loro culto a Roma il consolato di Gabinio e Pisone: *non post Pisonem et Gabinium consules in numerum vestrorum rettulistis deorum?*). Una formulazione più cauta si trova in Coarelli 1984, 472-474. Cèbe 4, 560-561 sulla base del fr. 46a-b C. di Varrone ritiene che nel 59 a. C. (presumibile data della prima repressione dei culti egizi) Roma non dovesse possedere ancora un tempio dedicato a queste divinità, ma solamente degli altari. Non condivido però l'opinione di Cèbe: in Tertulliano infatti vi è certamente una specifica allusione ad altari dedicati agli dei egizi, ma egli si riferisce espressamente ad altari eretti sul Campidoglio; riterrei quindi che da questa testimonianza si possa ricavare appunto solo la notizia che sul Campidoglio (e non in tutta Roma) erano probabilmente presenti esclusivamente altari dedicati a questi dei e non un loro tempio.

esplicitamente, sembrerebbe che i templi eretti privatamente e distrutti dal senato nel 53 a. C. fossero stati costruiti provocatoriamente all'interno del pomerio, poiché viene poi specificato come, anche dopo il riconoscimento di questi dèi, ottenuto per la prima volta nel 43 a. C. attraverso un decreto ufficiale dei triumviri che prevedeva l'erezione di un tempio a Isis e a Serapis²⁷⁹, il loro culto era stato comunque mantenuto al di fuori dal pomerio: Cass. Dio 40. 47. 4 (sc. οἱ Ῥωμαῖοι) οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πομηρίου σφᾶς ἰδρύσαντο. Del resto i culti delle divinità straniere erano tradizionalmente collocati al di fuori del pomerio, con l'eccezione del tempio di Cibele eretto sul Palatino, ma perché il culto di questa divinità, pur di origine orientale, era stato introdotto a Roma per volontà dello Stato ed era legato all'aristocrazia²⁸⁰, mentre a Roma i culti delle divinità egizie, a quanto pare, erano particolarmente legati ai ceti popolari, soprattutto nella prima fase del loro insediamento in città.

Un ulteriore indizio del tentativo in atto di affermazione a livello ufficiale del culto degli dèi egizi attraverso l'erezione di loro templi non solo all'interno del pomerio, ma addirittura sulla stessa rocca capitolina è individuabile anche in un altro passo di Cassio Dione (42. 26. 2) in cui lo storico racconta come un prodigio avvenuto sul Campidoglio nel 48 a. C. fosse stato interpretato dagli auguri con la necessità di distruggere i templi di Iside e Serapis. Dalla precisazione ἐτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα sembrerebbe, sulla base ovviamente dell'avverbio ἐνταῦθα, che questi templi si trovassero proprio sul Campidoglio, cioè nel luogo in cui era avvenuto il prodigio²⁸¹.

²⁷⁹ Cass. Dio 47. 15. 4 νεῶν τῶ τε Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι ἐψηφίσαντο. Sussistono però ancora seri dubbi sulla effettiva costruzione di questo tempio, vedi sopra n. 6 p. 112.

²⁸⁰ Cfr. Beard–North–Price 1998, 83-84.

²⁸¹ Così interpretano il passo Malaise 1972b, 374; Coarelli 1984, 474; Takács 1995, 64-65 e Versluys 2004, 428-429 che fanno risalire a quest'epoca anche un'iscrizione (*CIL* I². 1263) in cui è menzionato un sacerdote di Isis Capitolina.

Nelle *Antiquitates rerum divinarum*, a quanto sembra, veniva fatto riferimento unicamente alla repressione del 58 a. C., forse perché considerata come una testimonianza esemplare dell'acerbità delle lotte tra il senato e la fazione dei *populares*, che si erano mostrati pronti ad opporsi apertamente alle decisioni senatoriali, tentando di forzare la volontà dei consoli stessi. L'episodio del 58 a. C. potrebbe essere stato scelto da Varrone per il suo valore di affermazione dell'unità e della saldezza del ceto aristocratico contro un tentativo di ufficializzazione forzata degli dei egizi da parte dei *populares*, impegnati da una parte a riedificare gli altari abbattuti in conseguenza di un precedente decreto senatoriale e dall'altra a tentare di indurre il console Gabinio a prendere una decisione in loro favore contro la stessa autorità del senato.

Nel contesto del I libro delle *Antiquitates* questo esempio poteva essere inserito in un'argomentazione sulla necessità dell'approvazione del senato per l'introduzione ufficiale di ogni nuovo culto a Roma, così da evitare tanto l'azione individualistica di singoli personaggi carismatici (cfr. fr. 44 C. *consuerant, ne qui imperator fanum, quod in [bell]o vovisset, prius dedicasset quam senatus probasset, ut contigit [M. Aem]ilio, qui voverat Alburno deo*) quanto una reale assunzione di potere del *populus* in materia di deliberazioni religiose. Ad esemplificazione di questo seconda linea di condotta in materia di politica religiosa sarebbero stati citati da una parte il celeberrimo caso del *senatus consultum de Bacchanalibus* del 186 a. C. che aveva interessato tutta quanta l'Italia (fr. 45 C. *saepe censores inconsulto populo <aedes> adsolaverunt; certe Liberum [Patre]m cum sacro suo consules senatus auctoritate non urbe sol[u]mmodo, verum tota Italia eliminaverunt*) e dall'altra un avvenimento più recente e su scala più ridotta, volto all'eliminazione dal Campidoglio, dalla *curia deorum*, del culto degli dei egizi (fr. 46 a-b C.).

Un atteggiamento ostile di Varrone nei confronti della diffusione a Roma dei culti egizi è testimoniato anche da un passaggio di Servio: *Aen.* 8. 698 *Varro*

dedignatur Alexandrinos deos Romae coli. Per quanto conosciamo dell'opera di Varrone questa testimonianza potrebbe far riferimento tanto alla mordace ironia delle *Menippeae* quanto al ricordo dell'opposizione senatoriale ad un riconoscimento ufficiale dei culti egizi presente appunto nelle *Antiquitates*.

De gente populi Romani. Riferimenti a Isis e a Serapis sono individuabili anche in alcuni frammenti che vengono generalmente attribuiti al *De gente populi Romani*, sebbene Agostino, che li cita (nel XVIII libro del *De civitate Dei*), non indichi l'opera varroniana da cui li deriva²⁸². Si tratta dei fr. 12a-d e 14 Fr. che presentano un'interpretazione evemerista delle figure di Iside e Serapide e che Fraccaro attribuisce al I libro del *De gente populi Romani*²⁸³, relativo alle più antiche vicende storico-mitiche del mondo greco alle quali nei libri successivi venivano ricondotte le origini stesse dei Romani. Quest'opera erudita si proponeva di definire (Serv. *Aen.* 7. 176) *quid a quaque (sc. Romani) traxerint gente per imitationem* ed in essa il rilievo attribuito, all'interno della "protostoria" greca, a Isis e a Serapis potrebbe essere spiegato con l'importanza che queste divinità egizie avevano acquisito nella Roma dell'ultima età repubblicana, e che poteva spingere ad interrogarsi sulla loro natura e a proporre .

Il fr. 12a Fr. è tratto da Aug. *civ.* 18. 3; dopo un riferimento all'identificazione, molto diffusa, di Isis con l'Inachide Io, amata da Zeus, viene detto:

(quamvis) alii scribant eam (sc. Isidem) ex Aethiopia in Aegyptum venisse reginam, et quod late iusteque imperaverit eisque multa commoda et litteras instituerit, hunc honorem illi habitum esse divinum, postea quam ibi mortua est, et tantum honorem, ut capitali crimine reus fieret, si quis eam fuisse hominem diceret.

²⁸² Vedi in particolare Fraccaro 34-35 e Taylor 1934, 225.

²⁸³ Fraccaro 265-267.

Per primo Frick²⁸⁴, autore di uno studio sulle fonti del XVIII libro del *De civitate Dei*, ha attribuito questo passaggio agostiniano a Varrone ed in particolare al *De gente populi Romani*, così come il fr. 14 Fr.²⁸⁵

nominis autem eius (sc. Serapidis), quor non Apis etiam post mortem, sed Serapis appellatus sit, facillimam rationem (Varro reddidit). Quia enim arca, in qua mortuus ponitur, quod omnes iam sarcophagum vocant, σορός dicitur Graece, et ibi eum venerari sepultum coeperant, priusquam templum eius esset exstructum: velut soros et Apis Sorapis primo, deinde una littera, ut fieri solet, commutata Serapis dictus est. Et constitutum est etiam de illo, ut, quisquis eum hominem fuisse dixisset, capitalem penderet poenam. Et quoniam fere in omnibus templis, ubi colebantur Isis et Serapis, erat etiam simulacrum, quod digito labiis impresso admonere videretur, ut silentium fieret: hoc significare (idem Varro existimat), ut homines eos fuisse taceretur.

In questo secondo passo il riferimento a Varrone è esplicito, e poiché in entrambi i frammenti viene fatto riferimento sia all'origine umana delle due divinità egizie, divinizzate per i loro meriti, sia alla pena di morte minacciata in caso di rivelazione di questa loro origine, e poiché in particolare al fr. 14 Fr. viene detto che a proposito di Serapis vige il medesimo divieto (*constitutum est etiam de illo*), sembra verisimile collegare tra loro questi due passaggi ed attribuire a Varrone anche il fr. 12a Fr. che costituirebbe il precedente di riferimento per il fr. 14 Fr.

Un'esplicita menzione di Varrone ricorre al fr. 12b Fr.²⁸⁶ nel quale si dice, come al fr. 12a Fr., che gli Egiziani avrebbero appreso da Iside la scrittura:

litteras magistra Iside didicerunt(? Non enim parvus auctor est in historia Varro, qui hoc prodidit).

La stessa immagine di Iside come primigenia educatrice del popolo egizio è presenti ai frr. 12c e 12d che vengono perciò attribuiti al medesimo passaggio del

²⁸⁴ Frick 1886, 14 (fonte che non ho però visionato personalmente; derivo la citazione da Fraccaro 33).

²⁸⁵ Aug. *civ.* 18. 5.

²⁸⁶ Aug. *civ.* 18. 40.

De gente populi Romani, anche se in essi non vi sono espliciti riferimenti a Varrone: fr. 12c Fr.²⁸⁷

eis (sc. Aegyptiis) Isis, quam mortuam tamquam magnam deam colendam putarunt, litteras traderet

in cui è presente anche un'allusione alla divinizzazione *post mortem* di Iside, determinata dalla sua funzione civilizzatrice nei confronti degli Egiziani, e fr. 12d Fr.²⁸⁸

Isis eo (sc. in Aegyptum) venisset easque (sc. litteras) ibi docuisset.

L'elemento più rilevante che emerge da questi cinque frammenti relativi ad Iside attribuiti al *De gente populi Romani* è la concezione evemerista della sua divinizzazione, per la quale Varrone rappresenta l'unica fonte a noi nota. Si sarebbe infatti trattato di una regina etiope che avrebbe introdotto l'uso della scrittura in Egitto e che per i suoi meriti nei confronti del popolo egizio, una volta defunta, sarebbe stata da questo venerata come grande dea con il divieto, a prezzo della vita, di ricordarne l'origine umana.

Anche del dio Serapis viene sottolineata l'origine umana e a sua volta non egiziana: Apis sarebbe stato infatti un re di Argo trasferitosi in Egitto e divinizzato (non sappiamo per quali meriti) dopo la sua morte col nome di Serapis; per questo nome a quanto sembra Varrone offriva anche una spiegazione paretimologica: Serapis sarebbe infatti derivato da $\sigma\omicron\rho\acute{o}\varsigma$, "urna", + Apis, perché appena morto questi avrebbe cominciato ad essere venerato nell'urna in cui era stato deposto. Dalla forma originaria *Sorapis* l'evoluzione linguistica avrebbe poi dato

²⁸⁷ Aug. *civ.* 18. 37.

²⁸⁸ Aug. *civ.* 18. 39.

Serapis²⁸⁹. Anche nel caso di Serapis viene proibita, dietro minaccia di pena capitale, la rivelazione dell'originaria natura umana e viene fatto riferimento alla statua di Arpocrate, spesso associata a quelle di Isis e Serapis e usualmente rappresentata, come ho già detto, con un dito accostato alle labbra in un gesto usualmente interpretato nel mondo greco-romano come un ordine di silenzio (cfr. Varro *ling.* 5. 57).

Come nota Fraccaro²⁹⁰, il rifiuto da parte di Varrone di identificare Iside con Io potrebbe essere stato determinato dal desiderio di non legare le auguste figure di Giove e Giunone ad una storia oltraggiosa, un *fabulosum adversus deos figmentum, de maiestatis eorum dignitate indignum* (Aug. *civ.* 18. 10), seconda una tendenza all'esegesi razionalistica delle vicende divine ostile alle oscene *fabulae* dei poeti che ricorre anche in altri passi del *De gente populi Romani*²⁹¹.

L'“umanizzazione” di Isis e di Serapis presente in quest'opera si potrebbe però forse anche spiegare con una volontà di ridimensionamento del loro statuto di grandi divinità: si sarebbe infatti trattato di due esseri umani venerati come dei solo dopo la loro morte²⁹² (fr. 12a Fr. *hunc honorem illi (sc. Isidi) habitum esse divinum*; fr. 14 Fr. (*Apis*) *cum ibi mortuus fuisset, factus est Serapis omnium maximus Aegyptiorum deus*), addirittura con l'instaurazione di un clima di terrore e con la minaccia della pena capitale per chiunque avesse rivelato la loro origine umana, sulla quale si tentava evidentemente di far cadere l'oblio.

De vita sua. Da un passo di Carisio si può infine desumere come Varrone dovesse aver nominato Isis e Serapis anche nell'autobiografico *De vita sua* (*gramm.* 113. 14):

²⁸⁹ Questa spiegazione paretimologica doveva essere abbastanza diffusa nel mondo ellenistico: ricorre infatti sia in un frammento di Ninfodoro (*FHG* 2 p. 380 fr. 20) che in Plut. *De Is. et Os.* 29 (che però la rifiuta).

²⁹⁰ Fraccaro 33-34 e 132-135.

²⁹¹ Vedi Fraccaro 242-245.

²⁹² Cfr. Varro *div.* 1 fr. 32 C. *deos alios esse qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortales ex hominibus facti sunt.*

nam Varro de vita sua non tantum huius Sarapis declinavit sed
et Isis, quod paulo est durius.

L'ipotesi avanzata da Cichorius a questo proposito, ma che non risulta di fatto dimostrabile, è che Varrone avesse partecipato attivamente alle azioni sostenute dal senato contro il culto degli dei egizi negli anni 50 in qualità di *quindecimvir sacris faciundis*²⁹³ e che quindi a questo proposito avesse fatto riferimento agli dei egizi nella sua autobiografia. Il carattere “tecnico” della notazione di Carisio non offre di fatto elementi utili per ricostruire il ruolo attribuito da Varrone agli dei egizi nel *De vita sua*.

*

Nei confronti di Isis e di Serapis è riscontrabile un'oscillazione di fondo nell'opera varroniana, certo dovuta al diverso carattere e alle diverse finalità che si proponevano i testi nei quali ricorrono riferimenti a questi dei. Nei frammenti menippeï viene fatto riferimento alle concrete pratiche di culto delle due divinità, cioè da una parte ai culti misterici notturni di Iside frequentati dalle matrone romane (fr. 191 B.) e perfette occasioni per turpi adulteri (frr. 331 B.?), e dall'altra alle cure mediche elargite a caro prezzo da Serapis (frr. 128 e 129 B.) e caratterizzate da *praecantationes* (fr. 152 B.) ed *incubationes* (frr. 138 e 139 B.). Nelle *Antiquitates rerum divinarum* si ha ancora un'allusione al culto di questi dei a Roma, ma in riferimento ad uno specifico momento della lotta sostenuta contro di essi dal senato e rappresentata dall'abbattimento, da parte del console Gabinio nel 58 a. C., degli altari eretti *per vim popularium* sul Campidoglio in onore delle divinità egizie (fr. 46 a-b C.). Diversamente, nel *De lingua Latina* e nel *De gente populi Romani* i riferimenti a Isis e a Serapis riguardano specificatamente la loro

²⁹³ Cichorius 1922, 197-200. A conforto di questa sua ipotesi lo studioso attribuisce al *De vita sua* i riferimenti alla repressione del culto di Isis e Serapis del 58 a. C. che Tertulliano cita da Varrone e che, come ho notato, sono però usualmente riferiti piuttosto al I libro delle *Antiquitates rerum divinarum* (fr. 46a-b C.), vedi a questo proposito Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1250.

natura divina: nel primo caso, con un rapido accenno, questi dei vengono infatti indicati come il corrispettivo egiziano dei *principes dei* Cielo e Terra (*ling.* 5. 57) e nel secondo caso si ha un più ampio riferimento, secondo un'ottica evemerista, alla loro origine umana (*gen. p. R.* 1 fr. 12a-d e 14 Fr.).

L'evoluzione che è possibile rilevare nell'opera di Varrone in riferimento alle figure di Isis e di Serapis, da una derisione dei loro riti nei frammenti menippeï fino ad un loro riconoscimento quali *principes dei* dell'Egitto, con un interesse per il mito delle loro origini, potrebbe essere forse messa in relazione con l'evoluzione cui andarono parallelamente incontro i rapporti tra il senato ed i culti egizi durante l'ultimo periodo repubblicano e l'inizio del principato di Ottaviano nella direzione di una loro progressiva accettazione ufficiale a Roma, ma riprenderò in modo più dettagliato queste considerazioni nel capitolo finale²⁹⁴, dedicato ad una messa a fuoco dell'influsso della realtà politica e del dibattito culturale del tempo sulla rappresentazione del divino nella produzione menippeïa di Varrone.

²⁹⁴ Vedi più oltre pp. 344-346.

ISIS E SERAPIS NEGLI ALTRI POETI SATIRICI ROMANI

Riferimenti a Isis e a Serapis non sono frequenti nella produzione satirica romana di tradizione, per così dire, luciliana: non ricorrono infatti né in Lucilio né in Orazio e solo un breve accenno è presente in Persio; l'unica eccezione è costituita da Giovenale che, nella sua polemica nei confronti dell'orientalizzazione di Roma e dei Romani, allude a più riprese, con beffarda ironia, al culto di Iside, due volte menzionando anche il suo paredro Osiride (usualmente identificato con Serapide).

Persio. Un rapido riferimento al culto di Iside, associato a quello della *Mater Magna* come modello esemplare di *superstitio*²⁹⁵, ricorre nella quinta satira di Persio, al v. 186:

hinc grandes galli et cum sistro lusca sacerdos.

L'accenno è molto rapido e solo la menzione del sistro, strumento musicale proprio del culto isiaco, permette di connettere la *lusca sacerdos* alla dea Iside. La sacerdotessa è definita *lusca* "guercia" e Kiβel²⁹⁶ ritiene che venga qui presentato un tratto realistico, poiché le malattie agli occhi erano frequenti in Egitto e anche a Roma il clero di Iside era per lo più egiziano; a conforto di quest'interpretazione lo studioso richiama anche una delle due spiegazioni offerte dagli scolii a Persio per questo passo: Schol. Pers. 5. 186 *quod omnes debiles aut deformes, cum maritos non invenerint, ad ministeria deorum se conferant*. Mi sembrerebbe però più convincente la seconda proposta esplicativa avanzata dai medesimi scolii: *quod Aegyptii tam deos quam sacerdotes de monstris habeant*; riterrei infatti la sottolineatura della menomazione fisica della sacerdotessa più rispondente ad un

²⁹⁵ Vedi *supra* pp. 102-103.

²⁹⁶ Kiβel 1990, 752.

intento derisorio e grottesco nei confronti di un culto sentito come mostruoso in ogni sua manifestazione che non ad un intento di realistica verisimiglianza.

Giovenale. Le prime due menzioni di Iside presenti nelle *Satire* di Giovenale afferiscono alla sesta satira e ricorrono ai vv. 488-489

iamque expectatur in hortis
aut apud Isiacaе potius sacraria lenae

e ai vv. 522-541

Hibernum fracta glacie descendet in amnem,
ter matutino Tiberi mergetur et ipsis
verticibus timidum caput abluet, inde superbi
totum regis agrum nuda ac tremibunda cruentis 525
erepet genibus; si candida iusserit Io,
ibit ad Aegypti finem calidaque petitas
a Meroe portabit aquas, ut spargat in aede
Isidis, antiquo quae proxima surgit ovili.
Credit enim ipsius dominae se voce moneri. 530
en animam et mentem cum qua di nocte loquantur!
Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem
qui grege linigero circumdatus et grege calvo
plangentis populi currit derisor Anubis.
Ille petit veniam, quotiens non abstinet uxor 535
concubitu sacris observandisque diebus
magnaue debetur violato poena cadurco
et movisse caput visa est argentea serpens;
illius lacrimae meditataque murmura praestant
ut veniam culpae non abnuat ansere magno 540
scilicet et tenui popano corruptus Osiris.

Nel primo passo si fa riferimento ai templi della dea come a luoghi tipicamente deputati ad incontri galanti, secondo un cliché piuttosto comune, dovuto evidentemente alla fortuna che il culto isiaco aveva presso il pubblico femminile: cfr. fr. Ov. *am.* 2. 2. 25; Mart. 11. 47. 4 (e forse anche Varro *Men.* fr. 331 B.²⁹⁷). L'espressione è, come si vede, molto drastica nello squalificare il

²⁹⁷ Vedi *supra* pp. 143-145.

culto isiaco, poiché la dea viene definita *lena* “ruffiana”²⁹⁸ come se favorisse attivamente gli amori adulterini che avevano luogo nei suoi santuari.

Nel secondo passo viene invece descritta la folle *superstitio* di una fedele della dea egizia, pronta ad immergersi tre volte ogni mattino nell’acqua ghiacciata del Tevere e a traversare nuda in ginocchio il Campo Marzio, sede del più importante *Iseum* di Roma²⁹⁹, e addirittura a spingersi fin nel profondo Egitto per procurarsi l’acqua lustrale destinata al tempio della sua dea. Ricorre qui la comune identificazione di Iside con Io (v. 526), che è rifiutata invece, come abbiamo visto, da Varrone nel *De gente populi Romani* (cfr. fr. 12a-d Fr.³⁰⁰). Come sottolinea Bellandi³⁰¹, l’identificazione, pur comune, di Iside con Io non sarebbe priva di una connotazione sarcastica in questo passo; lo studioso la mette in rapporto con la definizione di Iside come *lena* al v. 489: una dea infatti assimilata ad Io, in quanto “mitico prototipo dell’adultera”, non poteva che favorire amori adulterini. Ai vv. 530-531 vi è poi un sarcastico riferimento all’*incubatio*, poiché si dice che la fedele è convinta di obbedire così ad ordini ricevuti di notte dalla sua dea: lo scetticismo del poeta nei confronti di questa pratica divinatoria emerge con evidenza dal sarcasmo del v. 530 *en animam et mentem cum qua di nocte loquantur!*

Il quadro di critica e derisione nei confronti dei culti egizi prosegue con la descrizione di un alto sacerdote della dea caratterizzato dall’indossare la maschera di Anubis durante la processione che apriva il 12 novembre gli *Isia*, la principale festa in onore di Iside, ai quali questo passo sembrerebbe fare allusione: durante questa festa infatti, attraverso pianti e lamenti (*plangentis populi*), veniva rievocata la lunga e dolorosa ricerca dello sposo Osiride da parte di Iside, cfr. Min. Fel. 23. 1 (sc. *Isis*) *cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris*

²⁹⁸ Per l’interpretazione del nesso *Isiacae lenae* come *Isidos lenae* ved. Courtney 1980, 325.

²⁹⁹ Cfr. Courtney 1980, 329.

³⁰⁰ Vedi *supra* pp. 195-197.

³⁰¹ Bellandi 1995, 170.

imitantur. A questo sacerdote, vien detto, le matrone iniziate al culto isiaco si indirizzavano per poter espiare la colpa di non aver rispettato la castità loro imposta durante le feste in onore della dea³⁰².

L'agognato perdono da parte di Osiride viene presentato in modo apertamente polemico, come frutto di una corruzione del dio determinata dall'offerta, oltre che di una piccola focaccia da sacrifici, inevitabilmente (*scilicet* è il disilluso commento del poeta) anche di una grossa oca, la vittima sacrificale preferita da Isis. Questo passo si potrebbe quindi confrontare con i frammenti menippeï della satira *Eumenides* relativi all'"Episodio di Serapis", nei quali sembrerebbe descritta, in modo parimenti polemico nei confronti della venalità del dio egizio, un'esperienza di *incubatio* (frr. 138, 139, 128 e 129 B.)³⁰³.

Al v. 22 della nona satira abbiamo ancora un riferimento al santuario di Iside e ad altri templi come a luoghi ambigui, usati come sede per riprovevoli adulteri: vv. 22-25

nuper enim, ut repeto, fanum Isidis et Ganymedem
Pacis et advectae secreta Palatia matris
et Cererem (nam quo non prostat femina templo?)
notior Aufidio moechus celebrare solebas.

Nella dodicesima satira, al v. 28, descrivendo il terribile naufragio al quale è scampato un caro amico, Giovenale fa allusione agli *ex voto* consacrati dai sopravvissuti ai naufragi concludendo:

pictores quis nescit ab Iside pasci?

Iside è evidentemente qui menzionata, sebbene in modo indiretto, in qualità di dea protettrice della navigazione³⁰⁴. Chiara è l'ironia nei confronti della dea egizia,

³⁰² Cfr. Prop. 2. 33; Ov. *am.* 1. 8. 74.

³⁰³ Vedi *supra* pp. 159-174.

³⁰⁴ Vedi Courtney 1980, 520-521. A tavolette votive dedicate nei suoi templi si allude in Tib. 1. 3. 28.

presentata come fonte di sostentamento per i pittori ai quali vengono commissionati gli *ex voto* consacrati nei suoi templi, come se in questo, e solo in questo, si rivelasse veramente miracolosa, e non nella sua capacità di salvare naufraghi in mare: sarebbe quindi l'infondata superstizione di Iside come dea protettrice dei naviganti a fare la fortuna dei pittori e a salvarli, loro sì concretamente, dalla fame. Del resto il rifiuto da parte di Giovenale di attribuire qualsiasi merito alla dea egizia per aver salvato l'amico Catulo risulta evidente dall'apertura stessa del componimento, che lo presenta impegnato ad offrire un sacrificio di ringraziamento, secondo il costume degli avi, agli dei della triade capitolina prima (vv. 3-9) e ai Lari familiari poi (v. 89)³⁰⁵, ma senza fare mai riferimento alla dea egizia protettrice dei naviganti.

Un ultimo riferimento a Isis ricorre ai vv. 92-105 della tredicesima satira, nei quali viene descritto il giuramento di un miscredente:

'Decernat quodcumque volet de corpore nostro Isis et irato feriat mea lumina sistro, dummodo vel caecus teneam quos abnego nummos.	
Et pthisis et vomicae putres et dimidium crus sunt tanti. Pauper locupletem optare podagram nec dubitet Ladas, si non eget Anticyra nec Archigene; quid enim velocis gloria plantae praestat et esuriens Pisaeae ramus olivae?	95
Ut sit magna, tamen certe lenta ira deorum est si curant igitur cunctos punire nocentes, quando ad me venient? Sed et exorabile numen fortasse experiar; solet his ignoscere. Multi committunt eadem diverso crimina fato: ille crucem sceleris pretium tulit, hic diadema.'	100 105

Questo personaggio squalificato si dichiara in balia di Iside e pronto a subirne l'ira vendicativa³⁰⁶, pur di poter soddisfare la propria smania di impossessarsi del denaro altrui, e a sostegno delle sue parole non esita a teorizzare un capovolgimento dei valori tradizionali, antepoendo il denaro all'ἀρετή.

³⁰⁵ Vedi anche *infra* p. 331.

³⁰⁶ Per il timore superstizioso connesso a Iside, capace di accecare, vedi Courtney 1980, 548.

Ai vv. 102-103 riterrei possibile scorgere in effetti ancora una volta un riferimento ironico nei confronti di Isis: dopo aver infatti evocato il tema comune del carattere inesorabile, ma spesso tardivo, della vendetta divina, la *persona loquens* afferma di fare però forse esperienza di una divinità *exorabilis*, propriamente “sensibile alle preghiere” (cfr. Prop. 2. 30. 11-12 e Stat. *silv.* 5. 1. 164-165), ma, io credo, in certo modo anche “facile a corrompersi” (cfr. Hor. *ep.* 2. 2. 179: (sc. *Orcus*) *non exorabilis auro* e Iuv. 6. 540-541 *ansere magno / scilicet et tenui popano corruptus Osiris*): viene infatti poi precisato come essa sia di fatto solita perdonare colpe di questo tipo, cioè colpe, io credo, di *avaritia*³⁰⁷. Vedrei qui un’allusione polemica ad una certa venalità che sarebbe sottilmente rimproverata alla dea egizia (e ai suoi cultori) e che potrebbe trovare un parallelo nel riferimento, parimenti polemico, alla venalità delle cure erogate a caro prezzo dal suo pater Serapis ai fr. 128 e 129 B. delle *Eumenides* varroniane³⁰⁸ e in alcuni riferimenti alla spesa che comportava l’iniziazione isiaca presenti nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio: *met.* 11. 22 [*Isis*] *noctis obscurae non obscuris imperiis evidenter monuit (...) quanto sumptu deberem procurare supplicamentis* e 11. 23 *ea* (sc. *quae ad usum teletae praeparanda*) *protinus naviter et alquanto liberalius partim ipse, partim per meos socios coemenda procuro*.

Il discorso del miscredente della satira 13 di Giovenale sembrerebbe quindi concludersi con una nota ironica nei confronti della dea Iside che risulterebbe affetta dalla stessa bramosia di denaro e ricchezza del parlante e che quindi apparirebbe come la divinità più adatta a perdonargli le sue colpe.

Una seconda, rapida menzione di Osiride in Giovenale ricorre ai vv. 24-30 della ottava satira,

Sanctus haberi
iustitiaeque tenax factis dictisque mereris? 25

³⁰⁷ Usualmente *his* viene invece interpretato come “questo tipo di spergiuri”, cfr. Mayor 1881, 267 e Courtney 1980, 549.

³⁰⁸ Vedi *supra* pp. 164-174.

agnosco procerem; salve Gaetulice, seu tu
Silanus: quocumque alto de sanguine rarus
civis et egregius patriae contingis ovanti,
exclamare libet populus quod clamat Osiri
invento.

30

Il poeta, dopo aver sostenuto il primato della nobiltà d'animo rispetto a quella determinata dalla nascita, afferma che dinanzi al raro esempio di un uomo virtuoso si potrebbe legittimamente prorompere nelle esclamazioni di gaudio che il popolo pronuncia nei riti in onore di Iside al momento dell'*inventio Osiridis*³⁰⁹, e cioè quando, nella fase conclusiva degli *Isia*, il 14 novembre, veniva rievocato con grandi manifestazioni di gioia il ritrovamento da parte di Iside del cadavere dell'amato sposo Osiride: cfr. Firm. *err. 3 fingunt se lacerati corporis reliquias quaerere et, cum invenerint, quasi sopitis luctibus gaudent*. Anche in questa breve notazione rileverei un sottile intento polemico da parte del poeta che nel suo enfatico elogio dell'uomo virtuoso sottolineerebbe al contempo l'ignoranza del volgo, pronto ad abbandonarsi (sconsideratamente) a grida di gioia per la rievocazione del ritrovamento di Osiride, ma incapace di riconoscere il vero e prezioso tesoro costituito da un *rarus civis et egregius*.

*

In Persio e in Giovenale, come in Varrone, Isis viene criticata in relazione alle sue pratiche di culto e alla dubbia reputazione dei suoi cultori e questa dea sembra essere divenuta il simbolo stesso della corruzione della religione egiziana, tanto che molto rari sono i riferimenti al suo patero Serapis / Osiris che, nell'intera tradizione satirica romana, appare avere un ruolo importante ed autonomo solamente nelle *Menippeae* di Varrone. Nella tradizione satirica successiva, Iside appare infatti, per così dire, assommare in sé le caratteristiche negative che nei frammenti menippeei sono più specificatamente rimproverate a Serapide, cioè

³⁰⁹ Cfr. Latte 1960, 283.

l'assurdità degli ordini impartiti dalla divinità in sogno, ed eseguiti con entusiasmo da parte dei suoi superstiziosi fedeli (cfr. Varro *Men.* fr. 152 e 138 B. e Iuv. 6. 522-531), e la critica nei confronti della sua venalità (cfr. Varro *Men.* fr. 128 e 129 B. e Iuv. 13. 102-103; in Iuv. 6. 540-541 vi è un riferimento ad Osiride come dio corrotto da una grassa oca). Le uniche due menzioni di Osiride che ricorrono nella tradizione satirica non varroniana, entrambe in Giovenale, fanno riferimento ai due momenti principali nei quali si articolavano gli *Isia*, che commemoravano da una parte la lunga e dolorosa ricerca del cadavere del marito ad opera di Iside (Iuv. 6. 532-534) e dall'altra poi il suo felice ritrovamento (Iuv. 8. 29-30).

Costante in tutta la tradizione satirica è la sottolineatura polemica della forte partecipazione femminile al culto isiaco: pur nella sua estrema brevità il fr. 191 B. probabilmente mostra come in Varrone fosse denunciato in modo iperbolico l'entusiasmo provato dalle donne romane nei confronti di un culto straniero che anche dopo la sua installazione nella civilizzata Roma manteneva la sua iniziazione notturna originaria, ritenuta impudica. Così, se la mia ipotesi è giusta, anche nella satira *Mysteria* doveva avere un certo rilievo il tema del carattere amorale del culto isiaco che con la sua promiscuità ed i suoi riti misterici creava un clima favorevole per gli adulteri (fr. 331 B.). Parallelamente in Giovenale l'assidua frequentazione femminile fa apparire il tempio di Iside come un luogo di incontri promiscui dalla dubbia moralità (9. 22), tanto che la dea stessa viene definita in modo violento come "ruffiana" (6. 489).

CERES

Il culto di Ceres, divinità italica legata alla fertilità della natura e degli esseri viventi, assimilata, com'è noto, alla greca Δημήτηρ, della quale assorbì gradualmente attributi e mitologia, fu ufficialmente riconosciuto a Roma in seguito ad uno responso dei libri Sibillini: questi infatti, consultati nel 496 a. C. dal dittatore A. Postumio in occasione di una grave carestia, avevano suggerito l'erezione di un tempio in onore di Ceres, Liber e Libera, versione italica della triade divina greca Demetra, Dioniso e Core. Il tempio fu dedicato nel 493 a. C.¹ A differenza del culto della *Mater Magna*, quello di Cerere non fu introdotto *ex novo* a Roma in seguito al responso dei libri Sibillini, ma, già insediatosi a livello privato tra la plebe, ricevette nel 496 a. C. un riconoscimento ed una legittimazione di carattere ufficiale da parte dello Stato romano².

Come dea della messi particolarmente cara alla plebe, che era dipendente dagli approvvigionamenti di grano, Cerere era ufficialmente celebrata a Roma il 19 aprile in una festa di carattere popolare, i Cerialia³. In una fase più recente, forse nella seconda metà del III sec. a. C.⁴, fu introdotto a Roma anche un rituale riservato alle matrone, il *Sacrum Anniversarium Cereris*, che sembra fosse annoverato, come i riti in onore di Esculapio e della *Mater Magna*, tra i *peregrina sacra*⁵, poiché si svolgeva secondo il cerimoniale greco originario. Questo rituale prevedeva la commemorazione del dolore di Cerere per la perdita della figlia Proserpina, cui seguivano manifestazioni di gioia per il suo ritrovamento e si

¹ Cfr. Dion. Hal. 6. 17. 2-4 e 6. 94. 3.

² Vedi Le Bonniec 1958, 248-251.

³ Vedi Ov. *fast.* 4. 679-712, cfr. anche Spaeth 1996, 36-37.

⁴ Vedi Le Bonniec 1958, 381 e Spaeth 1996, 11-13.

⁵ Cfr. Fest. p. 268 cit. p. 117.

ispirava alle Thesmophorie del mondo greco, anch'esse feste esclusivamente femminili, anche se, come ho tentato di dimostrare nell'analisi del fr. 191 B.⁶, nella versione romana era stato probabilmente eliminato il carattere notturno proprio del rituale greco originario.

⁶ Vedi *supra* pp. 117-120.

CERES NELLE *MENIPPEE*

Due soli frammenti menippeï, i fr. 251 e 506 B., afferenti rispettivamente alla satira *Manius* e alla satira Σκιαμαχία – περὶ τάφου, menzionano esplicitamente la dea Cerere, che nel primo caso è ritratta nel ruolo di *cibi ministra* e nel secondo appare invocata insieme ad altre divinità italiche femminili.

*

Il fr. 251 B.⁷, *MANIUS*, settenario scazonte⁸,

hunc Ceres cibi ministra frugibus suis porcet⁹

fa riferimento, con *hunc* a inizio di verso, ad un personaggio precedentemente nominato, per noi sconosciuto: “Cerere, dispensatrice del cibo, allontana questo dalle sue messi”.

Cerere appare invocata nel suo ruolo tradizionale di dea delle messi: le *fruges* sono infatti qui definite come di sua competenza, e di esse la dea dispone, come risulta anche dall’apposizione *cibi ministra*¹⁰.

Arcaico e di uso raro appare il verbo *porceo* che costituisce il lemma di Nonio e che, come risulta dalle altre attestazioni, tutte addotte da Nonio assieme a questo frammento varroniano, doveva essere sentito come proprio dello stile alto: ben tre su cinque provengono infatti dalla tragedia (Pacuv. *trag.* 67 R³; Acc.

⁷ Non. p. 160: ‘*Porcet*’ significat prohibet. ... Varro Manio.

⁸ Questa struttura metrica, individuata da Vahlen 86, è accolta da tutti gli studiosi.

⁹ Il testo che propongo presenta tre modifiche rispetto alla *lectio tradita* che sono accolte da tutti gli studiosi: *Ceres* e *cibi* proposti da Popma in luogo di *ceris* e *tibi* dei codici e *porcet*, correzione di Leto rispetto a *porcit* dei codici.

¹⁰ Il sostantivo *ministra* ha qui il valore di *procuratrix* cfr. Arnob. *nat.* 4. 25 (sc. *Minervam*) *luminis ministram*; vedi *ThLL*, s. v. *minister* (*ministra*), 8, 1004 e 1005; *OLD*, s. v. *ministra*, 1112 e *ThLL*, s. v. *ministerium*, 8, 1012; *ThLL*, s. v. *ministro*, 8, 1020.

trag. 587 D. = 286 R³; *Enn. trag.* 338 Joc. = 354 V²); vi è poi un'attestazione in Lucilio (27 M.), che doveva presentarsi verosimilmente in un contesto di parodia dello stile tragico, e a parodia della stile alto dovremo probabilmente pensare anche per l'uso del verbo nel nostro frammento.

Per quanto riguarda la contestualizzazione del passo, tre sono state le ipotesi sino ad ora avanzate. Mommsen vede in questo frammento una Cerere benevola protettrice dei frutti da ogni danno¹¹. mentre Bolisani¹² propone di leggerci un'imprecazione lanciata contro un parassita. In relazione a questa seconda ipotesi si può però notare, come indica Cèbe¹³, che il verbo al presente indicativo, *porcet*, rende improbabile che si tratti di un'imprecazione e che nessun altro frammento della satira sembrerebbe giustificare il riferimento, qui, ad un parassita.

Tenderei piuttosto ad interpretare questo passo, come intendono sia Cèbe¹⁴ che Krenkel¹⁵, come un riferimento a Ceres che, in qualità di dea madre-terra, punisce con la carestia chi non le rende omaggio, e cioè, probabilmente, chi trascura la coltivazione dei campi rifiutando lo stile di vita dei padri. Così all'inizio del *De re rustica* Cerere viene invocata tra gli dei *qui maxime agriculturalum duces sunt* e proprio in qualità *ministra cibi: rust. 1. 1. 5 tertio* (dopo le coppie Giove-Tellus e Sole-Luna) *Cererem et Liberum, quod horum fructus maxime necessari ad victum; ab his enim cibus et potio venit e fundo.*

Il fr. 251 B. farebbe quindi riferimento ad un personaggio che Cerere terrebbe lontano dalle sue messi come punizione per averla trascurata e, come notano ancora Cèbe e Krenkel, interpretandolo in tal modo, si potrebbe mettere in relazione questo passo con un altro frammento della satira *Manius*, il fr. 254 B. *ager derelinqueretur ac periret / 'squale scabreque, inluvie et vastitudine'* e si potrebbe quindi supporre che nella satira fosse trattato il problema dello

¹¹ Mommsen 1922, 609 in nota: "wehrt die dankbare Ceres den Schaden von der Frucht".

¹² Bolisani 149.

¹³ Cèbe 7, 1205.

¹⁴ Cèbe 7, 1205.

¹⁵ Krenkel 2, 445.

spopolamento delle campagne che stava radicalmente rivoluzionando la compagine italica da un punto di vista economico e sociale¹⁶ e che poteva essere interpretato come un atto di abbandono nei confronti degli dei tradizionali, intimamente legati alla vita della campagna.

Si potrebbe poi forse avanzare l'ipotesi che questo *hunc* si riferisse non ad un personaggio particolare che, avendo abbandonato colpevolmente il modo di vita dei padri, avrebbe suscitato l'ira di Ceres, ma piuttosto all'intero *populus Romanus* contaminato nella sua totalità dalla medesima perversione, e quindi vittima tutto quanto dell'ira divina. A conforto di quest'ipotesi si potrebbe forse citare un frammento di Lucilio nel quale la plebe è ritratta in una condizione di indigenza, privata del pane, in seguito alla defezione di Cerere: v. 200 M. *deficit alma Ceres nec plebes pane potitur*¹⁷.

*

Il fr. 506 B.¹⁸, ΣΚΙΑΜΑΧΙΑ - περὶ τύφου, in senari giambici¹⁹,

te Anna ac Peranna, Panda, te calo, Pales,
Nerienes <et> Minerva, Fortuna ac Ceres²⁰

presenta l'invocazione di un ignoto personaggio ad una lista di divinità femminili: "Te Anna e Peranna, Panda, te invoco, Pale, Neriene e Minerva, Fortuna e Cerere". Ritengo opportuno correggere, con Bergk, *Lato* dei codici in *calo*, verbo

¹⁶ Cfr. Gabba 1999, 281-297.

¹⁷ Per un'analisi di questo frammento luciliano vedi *infra* p. 233.

¹⁸ Gell. 13. 23. 4 *est enim rectus casus eius vocabuli, sicut in libris veterum scriptum est, 'Nerio', quamquam M. Varro in satura Menippea, quae inscribitur Σκιαμαχία, non 'Nerio', sed 'Nerienes' vocative dicit in his versibus.*

¹⁹ Questa scansione metrica, individuata già nell'*editio Ascensiana* del 1532, è accolta da tutti gli studiosi.

²⁰ *Calo* è un tentativo di correzione di Bergk (seguito da Cèbe, Krenkel e Astbury) rispetto al tradito *lato* (mantenuto da Oehler); per una diversa proposta di correzione avanzata da Mommsen e accolta da vari studiosi vedi oltre n. 37. Riese corregge *ac* del primo verso in *o*. Tutti gli studiosi, con la sola eccezione di Radke, integrano *et* al secondo verso *metri causa*.

piuttosto raro²¹ che ricorre anche in *ling.* 6. 27 nell'invocazione di una divinità: *calo, Iuno Covella*; le dee presenti in questo passo, come risulterà tra breve, sono tutte afferenti alla compagine italica e un'allusione alla greca Latona sembrerebbe improbabile.

La prima divinità dell'elenco è Anna Peranna, nota da altre fonti come Anna Perenna²², il cui nome in questo passo viene del tutto eccezionalmente spezzato da un *ac*, come se si trattasse di due divinità distinte, o forse di due denominazioni distinte e autonome della stessa dea. Anna Peranna era un'antica divinità italica la cui festa cadeva il 15 marzo ed era quindi probabilmente connessa con i festeggiamenti legati al nuovo anno, che nel cosiddetto calendario romuleo, in vigore fino al 153 a. C., iniziava nel mese di marzo²³: *Macr. Sat.* 1. 12. 6 *eodem quoque mense* (sc. *Martio*), *et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perannareque commode liceat*. Di fatto già nella prima età imperiale, forse anche a causa del cambiamento di calendario con l'anticipazione ufficiale dell'inizio dell'anno a gennaio, si era persa coscienza delle esatte funzioni rivestite dalla dea, come testimonia Ovidio che, in un lungo passaggio dei *Fasti*, dopo aver descritto in modo colorito la festa plebea delle Idi di marzo, riporta varie interpretazioni relative alla figura di Anna Peranna, connesse ai diversi episodi mitici che erano messi in relazione con questa divinità: *Ov. fast.* 3. 543-544 *quae tamen haec dea sit, quoniam rumoribus errat, / fabula proposito nulla tegenda meo*.

In questo frammento, l'interposizione della congiunzione *ac* tra le due parti del nome della dea ha creato delle difficoltà per la sua unicità ed è stata variamente interpretata dagli studiosi. In particolare Porte²⁴, combinando questo

²¹ Cfr. *ThLL*, s. v. *calo*, 3, 177 e *OLD*, s. v. *calo*, 260.

²² Cfr. *Ov. fast.* 3. 145, 523 e 653; *Mart.* 4. 64. 11 e *Macr. Sat.* 1. 12. 6. La forma Anna Peranna è attestata, oltre che in questo frammento di Varrone, anche come titolo di una commedia di Laberio (citata da Gell. 16. 7. 10 e da Non. p. 90).

²³ Cfr. Wissowa 1912², 241-242; Latte 1960, 137-138.

²⁴ Porte 1971, 282-291.

frammento varroniano con il passo di Macrobio che ho precedentemente citato, propone di vedere nel fr. 506 B. il riflesso di una fase intermedia dell'evoluzione del nome della dea, che sarebbe derivato dall'espressione di augurio *anna ac peranna*, “porte-toi bien, jusqu'à l'an prochain”²⁵, che la studiosa ipotizza venisse usata durante i festeggiamenti per l'anno nuovo; successivamente *ac* sarebbe caduto, perché sentito come inopportuno all'interno del nome di una singola dea.

Questa ipotesi, per quanto ingegnosa, non mi sembra però convincente: riterrei infatti poco probabile che in Varrone potesse trovarsi una forma per così dire ancora *in fieri* del nome di una dea che già all'epoca di Ovidio non appare avere più i contorni ben netti, come se si trattasse di un'antica divinità in parte avvolta nell'oblio. Né è a mio avviso maggiormente convincente la spiegazione offerta da Cèbe²⁶ che, riprendendo una proposta di Dumézil²⁷, interpreta il nome della dea come “nourrice d'immortalité” e pensa che la forma *Anna ac Peranna* sia il riflesso di una pseudo-etimologia di Varrone stesso, che ne avrebbe fatto derivare il nome dall'augurio *anna ac peranna* che sarebbe stato scambiato nei festeggiamenti per l'anno nuovo.

Interpreterei però l'*ac* che separa nel fr. 506 B. le due componenti del nome proprio della divinità Anna Peranna come determinato piuttosto dalla volontà di sottolineare il carattere insieme uno e bino, per così dire, di questa dea²⁸, che sarebbe stata preposta, secondo l'etimologia avanzata da Macrobio, al (buon) svolgersi dell'anno (*annare*) e a far sì che esso potesse svolgersi fino alla fine (*perannare*). Questa interpretazione potrebbe essere corroborata dagli altri due “binomi divini” del passo, a loro volta collegati da congiunzioni, Neries–Minerva

²⁵ Porte 1971, 289.

²⁶ Cèbe 12, 1948.

²⁷ Dumézil 1924, 133.

²⁸ Così Wissowa, in *RE*, s. v. *Anna*, 1/2, 2223-2224 commenta “der Doppelname ist nicht mit Usener aufzufassen, als seien *Anna* und *Peranna* ursprünglich getrennte Kultbegriffe gewesen, sondern es sind zwei Bezeichnungen, welche als Wesen der Göttin von den entgegengesetzten Polen her umfassen, sie ist *Anna ac Peranna* (Varro *Men.* fr. 506 B.), Göttin des Jahresanfangs und des Jahresschlusses”.

e Fortuna–Ceres, che, come noterò tra breve, presentano divinità sentite come particolarmente affini tra loro, tanto da essere state talora sovrapposte l’una all’altra, e che potevano essere quindi forse interpretate come manifestazioni diverse di un’unica entità divina, come Anna e Peranna.

La seconda dea che viene invocata, Panda²⁹, ci è nota solamente da un passo del commento di Servio alle *Georgiche* e da Varrone che, oltre che in questo frammento, doveva trattare di questa divinità anche nel *De vita populi Romani* e nelle *Antiquitates rerum divinarum*. All’interno del *De vita populi Romani*, nel tentativo forse di definire i caratteri non più netti della figura della dea Panda, veniva riportata l’opinione di Elio Stilone che, a quanto sembra, proponeva un’identificazione di questa dea con Ceres, facendone derivare il nome dall’espressione *panem dare*: la citazione è riportata da Nonio p. 44: ‘*Pandere*’ *Varro existimat ea causa dici, quod qui ope indigerent et ad asylum Cereris confugissent panis daretur; pandere ergo quasi panem dare et quod numquam fanum talibus clauderetur. De vita populi Romani lib. I (fr. 4 Rip.³⁰): hanc deam Aelius putat esse Cererem; sed quod in asylum qui confugisset panis daretur, esse nomen fictum a pane dando, pandere, quod est aperire, <quod numquam fanum talibus clauderetur>³¹. Anche in Servio si ha un’associazione tra le dee Panda e Ceres: Panda viene infatti presentato come il nome sabino della dea Cerere: Serv. auct. georg. 1. 7 *quamvis Sabini Cererem Pandam appellent*. Nelle *Antiquitates* invece³² l’etimologia del nome Panda era messa specificatamente in relazione col verbo *pandere* “aprire” e la dea era connessa all’ambito sabino (e in particolare*

²⁹ Vedi Latte 1960, 51.

³⁰ Vedi anche p. 227.

³¹ La proposta di integrazione finale è di Salvatore, che la deriva dalla spiegazione fornita da Nonio, mentre Kettner in apparato e Riposati nel testo integrano nella parte finale del frammento *ideoque a pandendo dictam Pandam*. Un’altra integrazione che è stata proposta da Salvatore, su suggerimento di Mariotti, è *unde etiam* davanti a *pandere*.

³² Se di quest’opera effettivamente si tratta, poiché Arnobio (*nat.* 3. 4), che cita il passo, non indica da quale opera varroniana lo derivi. Sia Aghad 1898, 197 che Cardauns 1, 94 attribuiscono però la citazione al XV libro delle *Antiquitates rerum divinarum*.

alla figura del re Tito Tazio), ma senza una sua identificazione con Cerere né una sua associazione con l'istituto dell'*asylum*: *div. 15 fr. 221 C. (...) quod Tito Tatio, Capitolium capiat <ut> collem, viam pandere atque aperire permissum est, dea Panda est appellata vel Pantica.*

Cèbe³³, riprendendo un'ipotesi avanzata da Marache³⁴, ritiene che la dea Panda fosse un *numen* dall'azione molto specifica, preposto all'apertura delle cuticole del grano per mezzo del correggiato. Krenkel³⁵ unisce invece tra loro Panda e Pales considerandole come un'unica divinità pastorale preposta alla tutela della riproduzione del bestiame: a suo avviso infatti Panda sarebbe stato un epiteto della dea Pales volto a sottolinearne il carattere "ostetrico", come gli epiteti *Lucina* e *Opigena* riferiti a Giunone, dea protettrice del parto nelle donne. Limite fondamentale di ambedue queste ipotesi è che non può essere addotto alcun riscontro testuale a loro conforto.

Anche Panda, come Anna Peranna, doveva essere una divinità rustica e arcaica dai caratteri non più ben definiti, per determinare i quali si ricorreva, a quanto sembra, alla speculazione etimologica sul suo nome, da Elio Stilone connesso a *panem dare* e quindi interpretato come epiteto di Cerere, e da Varrone riferito, a quanto sembra, piuttosto al verbo *pandere*. Proporrei, riprendendo l'ipotesi di Krenkel, di individuare nel fr. 506 B. in Panda e Pales, come in relazione alle divinità Anna–Peranna, Neries–Minerva e Fortuna–Ceres, una coppia divina dagli attributi simili e che poteva essere quindi considerata come doppia manifestazione di un unico *numen*, senza per questo ridurre però Panda a mero epiteto di Pales.

Pales era un'antica divinità romana che avrebbe dato il nome al Palatino e la cui festa, i *Palilia* o *Parilia*, veniva celebrata il giorno natale di Roma, il 21

³³ Cèbe 12, 1948.

³⁴ Marache 2002, 205 n. 12.

³⁵ Krenkel 3, 972.

aprile³⁶. Questa dea era invocata come protettrice del bestiame e dei pastori (cfr. *Ov. fast.* 4. 747 *consule – dic – pecori pariter pecorisque magistris*) e poiché a lei era affidato il compito di favorire la riproduzione del bestiame (cfr. *Ov. fast.* 4. 771 *sitque salax aries, conceptaque semina coniunx / reddat*) poteva ben essere associata, mi sembra, ad una divinità come Panda che nel nome portava la sua funzione: *pandere, quod est aperire*. L'affinità che è possibile individuare tra Panda, dea dell'aprire, e Pales, dea che favorisce la riproduzione del bestiame, mi induce a rifiutare il tentativo di correzione del tradito *te lato* dei codici in *Cela te* avanzato da Mommsen³⁷ che ricostruiva così una divinità Pales Cela (dal nome doppio derivato rispettivamente da *pandere* e da *celare*) che avrebbe presieduto al contempo all'aprire e al chiudere, ma di cui non sarebbe attestata altrimenti l'esistenza.

Gellio (13. 23. 4) afferma che la forma originaria del nome della quarta dea citata in questo frammento era Nerio e che si trattava di un termine sabino indicante il valore e il coraggio: *Gell. 13. 23. 7 Sabinum verbum est, eoque significatur virtus et fortitudo*. Come riferisce ancora Gellio nei paragrafi successivi, l'identificazione di Nerio come divinità sposa di Marte era oggetto di dibattito al suo tempo, segno probabilmente del fatto che questa dea non era più destinataria di un culto specifico in età imperiale, forse in conseguenza della sua identificazione con Minerva: cfr. *Porph. Hor. ep. 2. 2. 209 ob quam rem Maio mense religio est nubere, et item Martio, in quo de nuptiis habito <certamine> a Minerva Mars victus est, et obtenta virginitate Minerva Neriene est appellata*.

Le cinque testimonianze letterarie che vengono citate da Gellio a conforto dell'esistenza di Nerio come divinità autonoma, sposa di Marte, risalgono tutte al

³⁶ Cfr. Varro in Schol. Pers. 1. 72 *Palilia tam privata quam publica sunt, et est genus hilaritatis et lusus apud rusticos, ut congestis cum faeno stipulis ignem magnum transsiliant, his palilibus se expiari credentes*; Prop. 4. 4. 73-78 e *Ov. fast.* 4. 721-805. Vedi anche Beard–North–Price 1998, 1, 174-176.

³⁷ Mommsen 1850, 136, seguito da Buecheler 506; Riese 219; Norden 1891, 312; Riccomagno 167; Bolisani 269-271; Della Corte 105; Marzullo 1957, 335; Marshall 1968, 409 e Deschamps 2, 509.

III-II sec. a. C.: Plauto *Truc.* 515; Gn. Gellio fr. 15 Peter; Licinio Imbrex, autore di una commedia intitolata *Neaera*, Enn. *ann.* 99 Sk. (= 104 V²) e Servio Claudio fr. 4 Fun. Inoltre lo stesso Gellio, al par. 2, attesta che in antichi libri sacerdotali e in preghiere antiche egli trovava la connessione stretta tra Marte e Nerio-Nerienes, poiché la dea veniva invocata in questi testi come *Nerienes Martis*.

Forse già all'epoca della stesura delle *Menippeae* l'invocazione di Neria poteva risultare piuttosto desueta e "arcaica" e l'abbinamento con Minerva potrebbe testimoniare come già nell'ultima età repubblicana queste due divinità fossero in certo modo associate tra loro, anche se forse ancora non identificate l'una con l'altra. In tutti i passi nei quali ricorre il nome di Nerio (o Nerienes), con la sola eccezione di questo frammento varroniano e della citata glossa di Porfirione, la dea è esplicitamente associata a Marte, dio della guerra: doveva essere quindi la connotazione bellica il *trait d'union* tra Nerio e Minerva, che potevano poi essere legate anche dalla loro (pretesa) comune origine sabina. Se infatti da Gellio viene esplicitamente indicato il carattere sabino del nome Nerio, da un passaggio del *De lingua Latina* apprendiamo come Varrone ritenesse sabino anche il nome Minerva: *ling.* 5. 74 *Feronia, Minerva, Novensides a Sabinis*.

Minerva è la prima dea di maggior rilievo e notorietà che ricorre nel passo: come poi Ceres che chiude la citazione, nelle *Antiquitates rerum divinarum* essa è infatti ascritta al novero degli dei *praecipui atque selecti*³⁸. Minerva era una dea bellica, come Nerio, ma era anche, e soprattutto nel mondo italico, la dea protettrice dei commerci e delle arti³⁹. Il 19 marzo veniva celebrato l'anniversario della dedica del suo tempio sull'Aventino con una festa che aveva la durata di cinque giorni e che si presentava come una festa di tutte le corporazioni artigiane (cfr. *Ov. fast.* 3. 809-848).

³⁸ Cfr. Varro *div.* 16 fr. 229 C.

³⁹ Cfr. Latte 1960, 163-165.

Anche il culto di Fortuna era un antico culto romano, introdotto, secondo la leggenda, da Servio Tullio⁴⁰ e legato alla sfera rustica della raccolta delle messi e dei frutti⁴¹: questo elemento potrebbe spiegare l'associazione in questo passo di Fortuna con Cerere, dea delle messi per eccellenza. Mentre dunque la coppia Anna–Peranna avrebbe sottolineato la duplicità di funzioni di una stessa dea e la coppia Nerienes–Minerva avrebbe presentato l'associazione di una dea sabina arcaica “minore” con una dea affine “maggiore”, destinata probabilmente a soppiantarla nel culto, la coppia Fortuna–Ceres sarebbe stata costituita da una dea multiforme e dalle diverse caratterizzazioni come Fortuna circoscritta, per così dire, all'ambito agricolo dalla sua combinazione con una dea invece già “specializzata” in questo senso come Cerere.

Spesso è stato sottolineato il carattere rustico e campagnolo delle divinità nominate nel frammento⁴², e Krenkel ha ipotizzato che in questo passo l'invocazione di divinità agresti potesse essere destinata a favorire la fertilità degli uomini, oltre che dei campi⁴³. Cèbe⁴⁴ ha però giustamente rilevato come Anna Peranna non possa essere propriamente considerata una dea di ambito agreste e ha quindi ritenuto elemento comune a tutte queste divinità piuttosto il loro carattere indigeno e nazionale.

Un altro aspetto mi sembra in effetti accomunare tutte le dee del passo, oltre alla loro origine italica: il loro legame cioè con l'ambito popolare. La festa di Anna Peranna, alle idi di marzo, era infatti una festa plebea: *Ov. fast.* 3. 525-526 *plebs venit ac virides passim disiecta per herbas / potat et accumbit cum pare*

⁴⁰ Cfr. *Ov. fast.* 6. 569 *lux eadem, Fortuna, tua est auctorque (sc. Servius) locusque.*

⁴¹ Cfr. *Colum.* 10. 311-317 *Sed cum maturis flavebit messis aristas / atque diem gemino Titan extenderit astro, / hauserit et flammis Lernaei brachia Cancris, / alia tunc caepis, Cereale papaver aneto / iungite, dumque virent, nexos deferte maniplos / et celebres Fortis Fortunae dicite laudes / mercibus exactis hilarisque recurrere in hortos* e vedi Hild, in *DA*, s. v. *Fortuna*, 2/2, 1268 e Wissowa 1912², 257.

⁴² Cfr. Bolisani 167 e Della Corte 244.

⁴³ Cfr. Krenkel 3, 974.

⁴⁴ Cèbe 12, 1946.

quisque sua. Panda nel passo del *De vita populi Romani* che ho citato in precedenza appare associata a Cerere come dea che offriva del pane a chi le chiedeva asilo e come Pales, dea protettrice dei pastori e delle greggi cui è a mio avviso associata in questo frammento, sembrerebbe a sua volta una dea vicina al popolo. L'arcaica dea sabina Nerio, protagonista (?) di una commedia di Licinio Imbrex, è qui associata a Minerva, dea di tutte le arti, *mille dea est operum*⁴⁵, e patrona di tutti i mestieri manuali, divinità quindi anch'essa "plebea", come dimostra il fatto che i suoi *sacra* riunissero tutte le corporazioni artigiane riconosciute dallo Stato⁴⁶. Infine certo cara al popolo era la coppia divina Fortuna–Ceres. Il culto di Fortuna infatti era associato alla figura di *homo novus* per eccellenza del re Servio Tullio e doveva essere visto con particolare favore dalla plebe: cfr. *Ov. fast.* 6. 781-782 *plebs colit hanc* (sc. *Fortunam Fortem*), *quia qui posuit, de plebe fuisse / fertur et ex umili scepra tulisse loco*. Così Cerere rappresentava la principale dea della plebe in contrapposizione ad un'altra dea legata all'agricoltura e alle messi, la *Mater Magna*, che aveva invece un culto di carattere preminente aristocratico⁴⁷.

La serie delle sette divinità femminili invocate in questo passo appare quindi caratterizzata da dee che sono tutte di origine italica, venerate dal popolo e spesso anche legate all'ambiente rustico della vita nei campi. Anche se è difficile tentare di contestualizzare il passo all'interno della satira cui appartiene, intitolata Σκιαμαχία "battaglia con le ombre", dal sottotitolo περὶ τύφου "sulla vanità", tutti gli studiosi considerano questo frammento come parte del prologo della satira⁴⁸, che avrebbe cominciato a svolgere il tema della lotta cinica contro i falsi valori e le false credenze con un appello ad una serie di divinità femminili della più antica e genuina tradizione italica, tutte vicine al popolo e invocate forse dal

⁴⁵ *Ov. fast.* 3. 833.

⁴⁶ Cfr. Latte 1960, 163.

⁴⁷ Le feste consacrate a Ceres, i Cerialia, erano infatti per così dire il corrispondente popolare delle Megalesie, le festività celebrate in onore della *Mater Magna* da parte dell'aristocrazia, cfr. Graillet 1912, 57 e Le Bonniec 1958, 365-367.

⁴⁸ Cfr. Oehler 217; Riese 219; Bolisani 270; Della Corte 244; Deschamps 2, 126; Cèbe 12, 1946; Krenkel 3, 971.

protagonista in procinto di intraprendere la sua denuncia delle vanità del presente,
per un ritorno alla sanità di costumi e di valori propria degli avi.

CERES NELLE ALTRE OPERE DI VARRONE

Nel complesso dell'opera varroniana sono individuabili vari riferimenti alla dea Ceres, presenti non solo nel grande trattato sulla religione rappresentato dalle *Antiquitates rerum divinarum*, ma anche in opere di carattere linguistico, il *De lingua Latina*, agricolo, il *De re rustica*, e storico-antiquario, il *De vita populi Romani* e i *Logistorici*.

Antiquitates rerum divinarum. Nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, dedicato agli dei *praecipui atque selecti*, Cerere è citata quattro volte. Essa è infatti inclusa nel novero delle principali divinità del pantheon romano al fr. 229 C.⁴⁹

hos ... deos selectos ... : Ianum, Iovem, Saturnum, Genium,
Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem,
Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam,
Dianam, Minervam, Venerem, Vestam.

Al fr. 260 C.⁵⁰ viene poi menzionata insieme a Libero come garante della fertilità umana e animale oltre che vegetale: si tratta infatti delle due divinità preposte rispettivamente alla fecondità dei semi femminili e maschili:

Liberum et Cererem praeponunt seminibus, vel illum
masculinis, illam femininis; vel illum liquori, illam vero
ariditati seminum.

Questa caratterizzazione della coppia Ceres-Liber come emblema della fertilità appare legata al culto italico delle due divinità⁵¹, come risulta dal confronto con

⁴⁹ Aug. civ. 7. 2.

⁵⁰ Aug. civ. 7. 16.

⁵¹ Così nota Le Bonniec 1958, 302-303.

un passaggio del prologo del *De re rustica* (1. 1. 5)⁵² in cui l'influenza greca è invece più forte e la funzione di questi due dei viene più specificatamente connessa alla tutela del *victus*.

In un altro passo, al fr. 270 C.⁵³, Cerere viene identificata con la Terra,

Cererem nihil aliud (...) esse quam terram

e risulta quindi particolarmente significativo che nella lista delle divinità principali del pantheon romano del fr. 229 C. Tellus e Cerere siano poste l'una vicino all'altra, come dee dalla particolare affinità⁵⁴, ma delle quali doveva essere probabilmente sottolineato al contempo il carattere individuale. Questa stessa identificazione ricorre anche in *ling.* 5. 64, come vedremo tra breve.

Infine al fr. 271 C.⁵⁵ viene offerta una spiegazione allegorica di carattere agricolo al mito del ratto di Proserpina che era al centro dei misteri di Eleusi:

(sacra) Eleusinia, quae apud Athenienses nobilissima fuerunt. De quibus ... nihil ... nisi quod adinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit; et hanc ipsam (dicit) significare fecunditatem seminum; quae cum defuisset quodam tempore eademque sterilitate terra maereret, exortam esse opinionem, quod filiam Cereris, id est ipsam fecunditatem, quae a proserpendo Proserpina dicta esset, Orcus abstulerat et apud inferos detinuerat; quae res cum fuisset luctu publico celebrata, quia rursus eadem fecunditas rediit, Proserpina reddita exortam esse laetitiam et ex hoc sollemnia constituta. (Dicit deinde) multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant.

In questo passo viene data un'interpretazione razionalistica della genesi del racconto mitico per la quale non ho trovato paralleli in altri testi: la leggenda alla base dei misteri eleusini è ricondotta ad una vicenda di carestia: poiché Proserpina era considerata figura della fecondità dei semi, la sterilità del terreno sarebbe stata

⁵² Vedi *infra* p. 229.

⁵³ *Aug. civ.* 7. 16.

⁵⁴ Così indica Cardauns 2, 228.

⁵⁵ *Aug. civ.* 7. 20.

interpretata come un rapimento della dea ad opera del signore dell’Ade. Il nome di Proserpina, dea della fecondità, è connesso al verbo *proserpere* “germogliare”, come anche al fr. 268 C.⁵⁶ dove la dea appare assimilata per questa sua funzione a Tellus.

Al fr. 271 C. Varrone proponeva dunque un’interpretazione in chiave razionalistico-rurale dello ἱερὸς λόγος di Ceres e Proserpina alla base dei misteri eleusini, così come, ancora una volta nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, in relazione alla figura della *Mater Magna*, come abbiamo visto (fr. 267 C.), veniva offerta una lettura allegorica in chiave cosmico rurale tanto della dea quanto degli elementi principali del suo culto⁵⁷. Nello stesso libro anche la cruenta rappresentazione mitica di Saturno quale divoratore dei propri figli era spiegata in rapporto all’ambito agricolo, come figura cioè del rapporto tra i semi e la terra che li crea per poi riassorbirli in sé (fr. 242 C.)⁵⁸.

In questi tre passi l’esegesi allegorica appare evidentemente finalizzata a neutralizzare, per così dire, elementi propri del mito o del culto di divinità straniere che avrebbero potuto ledere la loro immagine di *praecipui dei* del pantheon romano: la leggenda del ratto violento di Proserpina da parte dello zio Plutone è ricondotta ad una vicenda di carestia, l’empia antropofagia di Saturno nei confronti dei propri figli è spiegata in relazione al ciclo costante di vita e morte della natura e della Grande Madre frigia che imponeva ai propri sacerdoti di rinunciare alla virilità viene sottolineata l’identità con la Terra, così da giustificare la connessione tra “coloro che sono privi del seme” e la dea Madre Terra che rappresenta la fertilità per eccellenza.

De lingua Latina. Nel *De lingua Latina* sono presenti tre menzioni di Cerere, due delle quali derivate da citazioni enniane. In *ling.* 5. 64, parlando della Terra,

⁵⁶ Vedi *supra* p. 90.

⁵⁷ Vedi *supra* p. 87.

⁵⁸ Vedi *infra* n. 143 p. 277.

Varrone ancora una volta la identifica con Ceres (cfr. *div.* 16 fr. 270 C.) e in relazione al nome di questa dea riporta un'etimologia proposta da Ennio probabilmente nell'*Epicharmus*⁵⁹ (Enn. *var.* 51 V²):

ut ait Ennius (...) 'quod gerit fruges, Ceres'. Antiquis enim quod nunc G C.

Questo passaggio, nel quale viene sottolineato il ruolo di Cerere quale dea delle messi per eccellenza, ne richiama uno del *De natura deorum* ciceroniano che doveva dipendere o da Ennio stesso o dalla fonte cui si richiamava Ennio poiché presenta una formulazione analoga: *nat. deor.* 2. 67 *mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam geres, casuque prima littera itidem immutata ut a Graecis; nam ab illis quoque Δημήτηρ quasi γῆ μήτηρ nominata est.*

Un'altra citazione di Ennio, derivata esplicitamente da una tragedia, la *Medea* (*trag.* 240 Joc. = 288 V².) e con un breve riferimento a Ceres ricorre nel VII libro del *De lingua Latina* dove Varrone tratta dell'etimologia dei termini *templum* e *contemplare*: *ling.* 7. 9

ut apud Ennium in *Medea* 'Contempla et templum Cereris ad laevam aspice'.

Come indica Jocelyn⁶⁰, in questo verso l'espressione *templum Cereris* doveva probabilmente far riferimento al τέμενος del tempio dedicato ad Atene alle triade eleusina Demetra-Cerere, Kore-Proserpina e Plutone.

Ancora, la dea viene citata in una notazione di carattere meramente etimologico in *ling.* 6. 15

Palilia dicta a Pale, quod ei feriae, ut Cerialia a Cerere.

Viene infatti sottolineata la derivazione del nome della festività dedicata a Cerere, i Cerialia (che avevano luogo il 19 aprile), dal nome della dea. Cerere appare qui

⁵⁹ Vedi Courtney 1993, 34-35.

⁶⁰ Jocelyn 1967, 379.

menzionata insieme ad un'altra divinità legata all'ambiente agreste, Pales, nominata in associazione alla dea delle messi, come abbiamo visto, anche nella lista delle divinità femminili italiche legate all'ambito popolare invocate al fr. 506 B. delle *Menippeae*; la sua festa, i Palilia, cadeva pochi giorni dopo quella di Cerere: il 21 aprile.

De vita populi Romani. Nel fr. 4 Rip.⁶¹ del I libro del *De vita populi Romani*, che ho citato precedentemente nell'analisi del fr. 506 B., Varrone riportando un giudizio di Elio Stilone identificava la dea Panda, antica divinità minore italica i cui contorni ed i cui attributi non dovevano essere più ben noti nell'ultima età repubblicana, con Cerere *ministra cibi*⁶² e ne faceva derivare il nome dall'espressione *panem dare*⁶³. A quanto sembra però Varrone propendeva personalmente per un'etimologia diversa, che connetteva il nome Panda piuttosto al verbo *pandere*, "aprire", come risulta dal fr. 221 C. delle *Antiquitates*⁶⁴, rifiutando probabilmente una sua identificazione con la dea delle messi.

Non si hanno in effetti paralleli che confermino la notizia, riportata in questo passo del *De vita populi Romani*, di un tempio di Panda (o di Cerere) dotato del diritto d'asilo ma, come ipotizza Riposati⁶⁵, l'attribuzione, da parte di Nonio, del frammento al I libro dell'opera, dedicato alla Roma di età regia, permette verisimilmente di interpretare il passo in relazione all'introduzione dell'istituto dell'*asylum* da parte di Romolo.

Anche un frammento del III libro riporta una menzione di Cerere in relazione, in questo caso, con il rituale funebre e con il culto dei morti: fr. 104 Rip.⁶⁶

⁶¹ Non. p. 63 cit. p. 216.

⁶² Così la dea è definita in Varro *Men.* fr. 251 B.

⁶³ Come abbiamo visto in precedenza (vedi p. 216) in Serv. auct. *georg.* 1. 7 l'identificazione di Cerere e Panda è invece attribuita ai Sabini.

⁶⁴ Citato *supra* a p. 217.

⁶⁵ Riposati 94-96, seguito da Salvatore 2, 46-47.

⁶⁶ Non. p. 163. 18: '*Praecidaneum*' est praecidendum. *Varro de Vita Populi Romani lib. III.*

quod humatus non sit, eredi porca praecidaneae suscipienda
Telluri et Cereri. Aliter familia pura non est.

In questo passo si fa riferimento alla necessità che l'erede di un defunto rimedi alla mancata inumazione del parente attraverso l'offerta di una scrofa alle due divinità della terra e della fertilità per eccellenza: Tellus e Ceres, che, come abbiamo visto, appaiono associate anche nell'elenco degli dei *praecipui atque selecti* del fr. 229 C. delle *Antiquitates*. Solamente in tal modo infatti l'intera famiglia sarebbe stata purificata dalla grave colpa di non aver reso gli onori funebri dovuti ad uno dei suoi membri⁶⁷. Come nota Gellio la scrofa immolata a Cerere in quest'occasione era chiamata *praecidanea*, perché il suo sacrificio doveva precedere la maturazione del raccolto: esso era infatti teso ad ottenere nuovamente il favore di Cerere, compromesso dall'empietà dell'erede insolvente: Gell. 4. 6. 7 '*Porca*' etiam '*praecidanea*' appellata, quam piaculi gratia ante fruges novas captas immolare Cereri mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverant⁶⁸.

Logistorici. Nel logistorico intitolato *Scaurus* si ha un'allusione al mito relativo all'origine del culto greco di Cerere-Demetra: fr. 2 Riese = 70 Bol.

Cererique sacra primus instituit, quae θεσμοφόρια graece dicuntur.

Viene infatti detto che a Trittolemo, come è possibile dedurre dal contesto del passo di Servio che riporta questa citazione⁶⁹, si deve l'istituzione delle *Thesmoforie* greche⁷⁰: cfr. Hyg. *fab.* 147. 21 *Cererique sacrum* (sc. *Triptolemus*) *instituit, quae Thesmophoria Graece dicuntur*, che appare richiamare quasi testualmente questo frammento varroniano. La brevità del passo non permette di

⁶⁷ Vedi Riposati 228-229.

⁶⁸ Cfr. anche Fest. p. 223. 19.

⁶⁹ Serv. auct. *georg.* 1. 19 *Cererique* (...) *ut Varro de scenicis originibus II et in Scauro Triptolemum dicit.*

⁷⁰ Vedi Nilsson 1961², 474.

ipotizzare quale ruolo esso potesse rivestire all'interno del logistorico *Scaurus* che trattava forse, ma anche questo elemento è in realtà dubbioso, questioni teatrali⁷¹.

De re rustica. Quattro sono i riferimenti a Cerere presenti nel *De re rustica*. Nel prologo del I libro, la dea viene annoverata tra i dodici dei *qui maxime agriculturalum duces sunt*, ancora una volta, come in *div.* 16 fr. 260 C., in associazione con Libero, come dea destinata a presiedere alla produttività dei terreni (*rust.* 1. 1. 5):

tertio Cererem et Liberum, quod horum fructus maxime
necessari ad victum; ab his enim cibus et potio venit e fundo.

Come ho notato in precedenza, in questo passo risulta maggiormente visibile l'influenza della coppia greca Demetra–Dioniso, poiché Cerere è invocata specificatamente in qualità di *ministra cibi* (cfr. *Men.* fr. 251 B.) e Libero come dio del vino, e non sono qui presentati quindi in generale quali divinità preposte alla fertilità femminile e maschile come nelle *Antiquitates*.

Nel II libro, trattando dei maiali, Varrone specifica come questi abbiano rappresentato il primo animale destinato al sacrificio, e a conforto di quest'affermazione cita i riti di iniziazione di Cerere che prevedevano appunto l'immolazione di un maiale: *rust.* 2. 4. 9

cuius vestigia quod initiis Cereris porci immolantur.

Gli *initia Cereris* ai quali si fa riferimento in questo passo sono specificatamente i misteri eleusini in onore di Demetra/Cerere che prevedevano il sacrificio di *porci* alla dea: a Roma infatti le venivano offerte solamente delle scrofe⁷², cfr. Varro *vita p. R.* 3 fr. 104 Rip. (cit.) e Ov. *fast.* 1. 349-350 *prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae*. Come indica ancora un passo dei *Fasti* di Ovidio, all'uso di

⁷¹ Bolisani 1937, 72-73.

⁷² Vedi Le Bonniec 1958, 426-429.

sacrificare maiali a Cerere veniva data una spiegazione eziologica di carattere mitologico, legata alla vicenda del ratto di Proserpina: *fast.* 4. 465-466 *forsitan illa dies erroris summa fuisset, / si non turbassent signa reperta sues.*

Sempre nel II libro un altro animale è associato alla dea delle messi, il bue, definito “servitore di Cerere” ovviamente per il suo ruolo fondamentale nei lavori dei campi: *rust.* 2. 5. 1

hic (sc. bos) socius hominum in rustico opere et Cereris minister.

Questi due passaggi del II libro del *De re rustica* relativi a Cerere e agli animali ad essa associati sembrerebbero quasi riassunti in una formulazione lapidaria in due versi ancora una volta appartenenti al IV libro dei *Fasti* di Ovidio: vv. 413-414 *a bove succincti cultros removete ministri: / bos aret; ignavam sacrificate suem*

Nel III libro infine, parlando del prestigio di cui l’agricoltura godeva presso i *maiores*, Varrone ricorda l’antica identificazione della terra con la dea Cerere (cfr. *div.* 16 fr. 270 C. e *ling.* 5. 64) e la particolare devozione che a lei era tributata in passato, come testimoniava il fatto che i suoi *sacra* fossero chiamati *initia*: *rust.* 3. 1. 5

nec (sc. maiores nostri) sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem, et qui eam colerent, piam et utilem agere vitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis. Cui consentaneum est, quod initia vocantur potissimum ea quae Cereri fiunt sacra.

Il confronto con un passo simile del *De legibus* di Cicerone che utilizza il termine *initia* in relazione ai misteri eleusini (Cic. *leg.* 2. 14. 36 *initia, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus*) induce a supporre che in questo passaggio del III libro *De re rustica*, come in quello del II libro che ho citato precedentemente

(*rust.* 2. 4. 9), vi sia uno specifico riferimento ai misteri eleusini e non al culto romano della dea⁷³, come è talora stato supposto⁷⁴.

*

Ricapitolando quindi, a differenza di quanto avviene per divinità straniere escluse dal pantheon romano, come Isis e Serapis, o per divinità dalla difficile assimilazione, come la *Mater Magna*, il numero dei frammenti menippeï relativi a Ceres è molto ridotto: due soli passi sembrerebbero infatti riferibili a questa dea, che appare rivestire nelle *Menippee* un ruolo positivo di divinità tutelare del genuino e puro stile di vita agreste dei padri, posto in pericolo dallo sviluppo della società moderna, ormai tralignata dal sano patrimonio di valori del *mos maiorum*.

Più ampio è invece lo spazio che appare consacrato alla dea nelle opere erudite di Varrone, dalle quali emerge parimenti un profondo rispetto nei suoi confronti. Così nelle *Antiquitates rerum divinarum* Cerere è annoverata tra gli dei *praecipui atque selecti* insieme alle maggiori divinità del pantheon tradizionale (fr. 229 C.); nel *De lingua Latina* viene trattato, con riferimento ad Ennio, il problema dell'etimologia del nome della dea, ricondotto al suo ruolo di alma dea delle messi: *quod gerit fruges* (*ling.* 5. 64); nel *De vita populi Romani* Cerere appare associata all'istituzione romulea dell'*asylum* (*vita p. R.* 1 fr. 4 Rip.) e nel *De re rustica* viene citata tra i principali dei, stavolta del pantheon "rustico" romano (*rust.* 1. 1. 5).

L'unanimità delle diverse opere varroniane nel proporre un atteggiamento di positiva considerazione nei confronti di Ceres mi sembrerebbe confermare l'opportunità di non ipotizzare in riferimento al fr. 191 B. un'allusione polemica nei confronti di pretesi riti misterici notturni di carattere femminile legati al

⁷³ Così interpreta Le Bonniec 1958, 426-430. Per la fortuna dei misteri eleusini in ambito romano vedi Nilsson 1967³, 93-94.

⁷⁴ Cfr. Cèbe 5, 895 n. 336. A questo proposito vedi sopra p. 120.

*Sacrum Anniversarium Cereris*⁷⁵. Varrone non sembra infatti mai fare allusione a dei “misteri romani” di Cerere, ma quando tratta di *initia Cereris* fa sempre riferimento ai misteri greci di Eleusi (*rust.* 2. 4. 9 e 3. 1. 5), dei quali sembra che nelle *Antiquitates rerum divinarum* (*div.* 16 fr. 271 C.) offrisse anche un’interpretazione allegorica in chiave rurale. Riterrei improbabile che la stessa divinità potesse essere invocata, all’interno delle *Menippee*, talora come emblema della sanità di valori del mondo antico (fr. 506 B.) e talora invece come simbolo della depravatezza e dell’immoralità delle moderne pratiche religiose. Il confronto con i frammenti menippeei relativi alle divinità egizie e ai riti *more Phrygio* di Cibele mostra infatti una coerenza nell’approccio polemico adottato da Varrone nei confronti di questi culti. Un giudizio diverso su di essi, ed una maggiore tendenza alla loro accettazione e assimilazione, si può eventualmente riscontrare in opere più tarde, e che potevano risentire del mutamento dei tempi, rispecchiando l’atteggiamento di maggiore apertura e tolleranza assunto anche a livello ufficiale dallo Stato romano a partire dalla metà del I sec. a. C. Nei confronti di Cerere non si riscontra invece un’evoluzione nella produzione varroniana e la sua sacralità, come quella del mondo di valori da essa rappresentato, non appare mai messa in dubbio.

⁷⁵ Vedi *supra* pp. 117-120.

CERES NEGLI ALTRI POETI SATIRICI ROMANI

Nella tradizione satirica romana di tipo “luciliano”, accenni alla dea Cerere sono presenti in Lucilio, Orazio e Giovenale, mentre sono assenti in Persio.

Lucilio. Il nome di Cerere ricorre una sola volta nelle *Satire* di Lucilio: al v. 200 M.⁷⁶, appartenente al V libro:

deficit alma Ceres, nec plebes pane potitur.

In questo passo viene evocata l’immagine di un’ostilità della dea *ministra cibi*⁷⁷ Cerere destinata ad avere funeste conseguenze sulla plebe, verisimilmente privata delle distribuzioni di grano a buon mercato ad essa garantite dalla *lex frumentaria* di C. Gracco⁷⁸. Così interpreta Cichorius che ritiene che questo frammento si riferisca in particolare ai fatti del 119 a. C., anno in cui Mario, in qualità di tribuno della plebe, impedì appunto l’applicazione di questa legge⁷⁹.

La scelta di indicare attraverso una metonimia la penuria di grano come un allontanamento, e quasi un divorzio, della venusta Cerere da quella plebe alla quale essa era tradizionalmente legata⁸⁰, conferisce una certa solennità al frammento, forse destinata ad avere un risvolto ironico⁸¹. Tutti i commentatori citano come parallelo per questo passo di Lucilio l’inizio del discorso di Ganimede nella *Cena Trimalchionis*, Petron. 44. 1 *narratis quod nec ad caelum nec ad terram pertinet, cum interim nemo curat si annona mordet*, ed attribuiscono queste parole

⁷⁶ Prisc. *gramm.* 2. 502. 22.

⁷⁷ Cfr. Varro *Men.* fr. 251 B.

⁷⁸ Vedi Le Bonniec 1958, 368-369.

⁷⁹ Vedi Cichorius 1908, 271-273 che riprende Plut. *Mar.* 4. 2-6.

⁸⁰ Cfr. il capitolo intitolato “Cérès, déesse de la plèbe” in Le Bonniec 1958, 342-378

⁸¹ Ipotizza un’intenzione parodistica Charpin 1978, 258.

ad un contadino⁸², ma nessuno stabilisce un confronto col fr. 251 B. delle *Menippeae*, che pure ha una formulazione affine. Anzi, in base al confronto con questo passo luciliano, si potrebbe ipotizzare, come ho proposto sopra, che nel frammento varroniano l'ira di Cerere si rivolgesse contro l'intero popolo romano, colpevole nella sua totalità di aver trascurato il sano stile di vita degli avi basato sulla coltivazione dei campi, compromettendo così il legame privilegiato che da sempre lo univa alla bionda dea delle messi.

Orazio. Nelle *Satire* di Orazio si hanno due menzioni della dea Ceres. Nella seconda satira del II libro vengono riportate le parole del contadino Ofello che ricorda come terminassero con delle libagioni a Cerere, principale dea degli agricoltori, le parche cene da lui imbandite ai suoi ospiti: *sat.* 2. 2. 124-125

ac venerata Ceres, ita culmo surgeret alto,
explicuit vino contractae seria frontis.

Nell'espressione di un ideale di semplicità rustica come sede della felicità, alle libagioni in onore di Cerere viene attribuita una funzione catartica sull'animo del probus agricoltore, poiché contribuiscono a spianare le rughe della sua fronte e a disperderne le preoccupazioni.

Mira invece ad un effetto straniante e comico (ma non nei confronti della divinità!) il riferimento a Cerere presente nella satira 2. 8 ai vv. 13-14:

ut Attica virgo
cum sacris Cereris procedit fuscus Hydaspes

Nella descrizione della cena di Nasidieno, uno scuro schiavo presumibilmente indiano, come si evince dal suo nome, Hydaspes⁸³, è infatti ritratto nell'atto di portare il prezioso vino di Cecubo con la stessa ieraticità delle canofore, le vergini

⁸² Cfr. Marx 1905, 84; Krenkel 1970, 1, 175; Charpin 1978, 258.

⁸³ Nome appunto di un fiume indiano, cfr. Lejay 1911, 592 e Kiessling-Heinze 1921⁵, 337.

ateniesi incaricate di sfilare con gli arredi sacri di Demetra/Cerere nella processione che si svolgeva ad Eleusi in onore della dea.

Giovenale. Cerere appare infine citata più volte nell'opera di Giovenale. Nella satira terza Umbricio, diretto a Cuma per allontanarsi dalla corruzione di Roma, nell'atto di salutare il poeta gli propone come possibile luogo di un futuro incontro la patria di questi, Aquino, città evidentemente ancora immune dai vizi della capitale e della quale vengono ricordati i santuari di due antiche divinità italiche legate alla natura: Cerere Elvina⁸⁴ e Diana: 3. 320-321

me quoque ad Helvinam Cererem vestramque Dianam
converte a Cumis.

Queste dee dovevano essere ancora santamente onorate ad Aquino *more maiorum*, senza il rischio di vedere i propri templi affittati per dimora agli ebrei, come era invece successo a Roma all'area sacra del bosco della ninfa Egeria, un'altra arcaica divinità nazionale, presso la porta Capena, cfr. Iuv. 3. 12-14 *hic, ubi nocturnae Numa constituebat amicae, / nunc sacri fontis nemus et delubra locantur / Iudaeis*.

Nella sesta satira Cerere appare evocata come emblema della castità e della purezza della religione avita della quale non sono più degne le donne di Roma, rotte ormai ad ogni vizio e destinate quindi a contaminare col loro contatto le *vittae Cereris*, che possono essere intese o come le bende sacre indossate dalle matrone durante il *Sacrum Anniversarium Cereris*, in quanto (indebitamente) iniziate al culto di Cerere⁸⁵, o come le bende che adornavano la statua stessa della dea⁸⁶: v. 50

paucae adeo Cereris vittas contingere dignae.

⁸⁴ Così definita forse perché il santuario era stato edificato dagli *Helvii*, un'importante famiglia del luogo, cfr. Courtney 1980, 194 e Morton Braund 1996, 229.

⁸⁵ Così interpreta Le Bonniec 1958, 420.

⁸⁶ Vedi Courtney 1980, 268.

La nona satira contiene un breve accenno al tempio romano di Cerere, che chiude la lista dei luoghi sacri profanati dal seduttore Nevolo, dopo il tempio di Iside, la statua di Ganimede nel tempio della Pace e il Palatino col tempio della *Mater Magna*: vv. 22-25

nuper enim, ut repeto, fanum Isidis et Ganymedem
Pacis et advectae secreta Palatia matris
et Cererem (nam quo non prostat femina templo?)
notior Aufidio moechus scelerare solebas.

La particolare gravità della profanazione del tempio di Cerere viene sottolineata dall'inciso che segue il finale riferimento ad esso: la libidine corrotta delle donne è senza limiti, poiché esse scelgono per i loro adulteri non solo i templi di divinità orientali dalla dubbia reputazione quali Iside e Cibele, o le statue di figure ambigue come il giovinetto Ganimede amasio di Zeus, ma anche il santo tempio di una dea casta quale Cerere, emblema dell'antica sanità morale perduta⁸⁷.

Ancora una volta Cerere appare vittima, per così dire, della corruzione dei tempi moderni nella quattordicesima satira che lamenta la cattiva educazione dei giovani, abituati allo spergiuro e pronti a compierlo, impudentemente, anche nell'atto di toccare, in atteggiamento da supplici, l'altare e il piede della statua di Ceres: vv. 218-219

falsus erit testis, vendet periura summa
exigua et Cereris tangens aramque pedemque.

Usualmente viene sostenuto che il particolare riferimento a Cerere in questo passo dipenderebbe dal fatto che i giuramenti in onore di divinità che avevano un culto di carattere misterico erano particolarmente vincolanti⁸⁸. Anche se non ho trovato altre indicazioni relative all'uso di giurare in nome di Cerere, ipotizzerei piuttosto che la solennità di questo giuramento (che renderebbe particolarmente empia

⁸⁷ Così nota Courtney 1980, 430.

⁸⁸ Vedi Courtney 1980, 581 e Rudd-Barr 1991, 226.

l'azione del giovane spergiuro di questo passo) potesse derivare dal carattere ctonio di Ceres in quanto suocera del re degli Inferi⁸⁹ quale lo stesso Giovenale la definisce in 10. 112-113:

ad generum Cereris sine caede ac vulnere pauci
descendunt reges.

Nella stessa quattordicesima satira Cerere viene poi anche ricordata, insieme a Flora e a Cibele, in riferimento alle rappresentazioni sceniche che avevano luogo durante le feste di aprile a lei consacrate, i Cerialia, vv. 262-263⁹⁰.

L'ultimo riferimento a Cerere presente nella produzione di Giovenale conferma l'immagine di purezza associata al culto dell'antica dea italica. Nella quindicesima satira infatti per definire un *homo bonus* si fa riferimento alla condizione di purezza che era richiesta per la partecipazione ai riti eleusini in onore della dea ed in particolare per portare la fiaccola mistica in processione: vv. 140-142

quis enim bonus et face dignus
arcana, qualem Cereris vult esse sacerdos,
ulla aliena sibi credit mala?

Questi sembrerebbero gli unici versi delle *Satire* di Giovenale nei quali il poeta fa esplicitamente riferimento ai misteri eleusini e quindi al culto propriamente greco, e non romano di Cerere: i misteri celebrati a Eleusi si aprivano infatti con un invito rivolto dallo ierofante, perché chiunque non fosse puro e degno della dea casta per eccellenza si allontanasse: cfr. Suet. *Nero* 34. 4 *quorum* (sc. *Eleusinorum sacrorum*) *initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur*⁹¹.

*

⁸⁹ Per il carattere ctonio della figura di Cerere vedi Le Bonniec 1958, 88-107.

⁹⁰ Ho riportato questi versi nel capitolo dedicato alla figura di Cibele a p. 108.

⁹¹ Vedi in particolare Courtney 1980, 609 che propone, oltre al confronto con il passo di Svetonio che ho citato, anche vari riferimenti bibliografici relativi ai misteri eleusini.

Nei confronti di Cerere, antica dea greco-italica della fertilità e delle messi, si può riscontrare in tutta la tradizione satirica romana, sia menippea che luciliana, una costante attitudine di rispetto, anche se è forse possibile scorgere un'evoluzione nella concezione della dea e nei rapporti con essa. La versione più politicizzata di Cerere come divinità particolarmente legata alla plebe, in quanto protettrice degli approvvigionamenti di grano da cui essa dipendeva, sembrerebbe presente nell'opera di Lucilio, dove la dea appare appunto quale *mater frumentaria* una cui diserzione è destinata a far piombare la "sua" devota plebe nella carestia. Ma se la cronologia proposta da Cichorius per questo frammento luciliano è attendibile, esso sarebbe da ascrivere ad un'epoca ancora di lotta tra plebe ed ottimati: una situazione, questa, che potrebbe spiegare la singolare connotazione politica attribuita in questo caso alla dea che, pur tradizionalmente protettrice della plebe, sembrerebbe ritratta qui in collera con essa.

La produzione satirica successiva risentirebbe di un clima di rapporti sociali mutato, e in Varrone Cerere si presenta piuttosto come una divinità emblematica della semplice e santa religione dei *maiores*: pronta a punire severamente chi trascura la coltivazione dei campi, dimentico dell'esempio degli avi (fr. 251 B.), e adatta ad essere invocata in qualità di antica dea italica tradizionalmente benevola verso il popolo romano da chi è in procinto di affrontare una lotta demistificatrice contro i falsi valori imposti dalla corruzione della vita moderna (fr. 506 B.). Lo stesso atteggiamento di venerazione nei confronti di Cerere, simbolo di una religiosità semplice e pura, legata alla campagna e ai suoi ritmi, si può riscontrare in Orazio e soprattutto in Giovenale, nella cui opera la dea appare come il paradigma di una purezza ormai inevitabilmente corrotta dai vizi della Roma contemporanea.

Iuppiter

Nel mondo italico Iuppiter, la suprema divinità dei Romani, era venerato all'origine come dio della luce, del cielo e dei fenomeni celesti, e in qualità di signore della folgore e della pioggia a lui erano attribuiti gli epiteti di *Lucetius*, *Fulgur* ed *Elicius*¹. L'ampio numero di denominazioni con le quali poteva essere invocato a seconda delle circostanze o dei luoghi di culto testimonia le molteplici funzioni che gli furono poi gradualmente attribuite: Iuppiter Stator era garante dell'audacia e della resistenza dei soldati in battaglia e Iuppiter Victor² li conduceva alla vittoria; Iuppiter Feretrius³ era invocato durante i trattati e nel suo tempio sul Campidoglio erano dedicati gli *spolia opima* sottratti dai condottieri romani ai capi nemici; Iuppiter Fagutalis derivava il proprio nome dalla zona dell'Esquilino denominata *Fagutal*, "la faggeta", presso la quale sorgeva un'ara del dio; Iuppiter Viminius era venerato sul Viminale⁴.

Nell'ultimo periodo monarchico, sotto l'influsso etrusco, acquistò particolare importanza la cosiddetta triade capitolina, formata da Giove, Giunone e Minerva, il cui tempio si ergeva appunto sul Campidoglio e nella quale Giove appare aver avuto una posizione di assoluta preminenza; il Giove capitolino era venerato come *Optimus Maximus*, ad indicare al tempo stesso il suo ruolo di principale divinità dello Stato romano e la sua superiorità rispetto a tutte le manifestazioni particolari sotto le quali era venerato⁵. Come sommo dio e re di tutti gli

¹ Vedi Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1127 e 1129-1130; Dumézil 1974², 189.

² Vedi Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1133; Wissowa 1912², 122.

³ Vedi Wissowa 1912², 117 e Beard–North–Price 1998, 2, 5-6.

⁴ Vedi Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1127.

⁵ Vedi Perdrizet, in *DA*, s. v. *Jupiter*, 3/1, 711 e Canciani–Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/1, 422-423.

dei fu presto identificato con il greco Zeus, del quale condivise quindi la mitologia.

In quanto divinità celeste per eccellenza gli erano sacre le idi che, in un calendario lunare, corrispondevano alla luna piena e che rappresentavano quindi il momento di massima luminosità del cielo. Il carattere arcaico del culto di Giove a Roma appare confermato dalla complessa serie di prescrizioni rituali che riguardavano il sacerdote preposto al suo culto, il *flamen Dialis*, e la sposa di questi, la *flaminica*, uniti in un vincolo di matrimonio sacro e indissolubile, emblema dell'unione regale divina di Giove e Giunone.

IUPPITER NELLE *MENIPPEE*

Nei frammenti menippeï superstiti sono individuabili cinque riferimenti a Giove. Nel primo passo (fr. 19 B. della satira ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς) Giove appare menzionato verisimilmente in relazione alla nascita del figlio Eracle; nel secondo (fr. 34 B. della satira *Andabatae*) si ha una specifica allusione al culto di Giove/Zeus ad Olimpia e nel terzo (fr. 54 B. della satira *Bimarcus*) viene auspicato con *pathos* epico l'intervento punitivo della folgore del padre degli dei sul mercato di Roma. Da Tertulliano⁶ apprendiamo poi della presenza nelle *Menippee* di trecento *Ioves* senza testa (fr. 582a-b B.), non sappiamo però né in quale satira né in quale contesto; *incertae sedis* è infine anche una citazione, verisimilmente menippea, presente nell'*Apokolokyntosis* senecana e relativa ad una parodia della rappresentazione stoica di Giove, identificato con il λόγος dell'universo (fr. 583 B.).

*

Al fr. 19 B.⁷, ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς, un sotadeo privo della prima sillaba⁸,

gravidaque mater peperit Iovi puellum⁹

in riferimento ad un discorso precedente, per noi perduto, veniva affermato: “e la

⁶ Tertull. *nat.* 1. 10 = *apol.* 14.

⁷ Prisc. *gramm.* 2. 231-232: *non est tamen ignorandum, quod etiam 'hic puerus' et 'hic' et 'haec puer' vetustissimi protulisse inveniuntur et 'puellus puella' ... Varro in satira, quae inscribitur ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς.*

⁸ Questa scansione metrica, individuata da Roeper 3, 455 è adottata da Riese 98; Buecheler 165; Deschamps, 2, 10; Krenkel 1, 37 ed Astbury 4. Della Corte, 1962, 146 seguito da Cèbe 1, 94 è intervenuto invece sul testo ricostruendo un endecasillabo falecio.

⁹ Questo è il testo tradito, accolto dalla maggior parte degli studiosi. Diversamente, Lachmann ha proposto di inserire *alvo* dopo *mater* e Della Corte ha proposto di eliminare *gravidaque* correggendo *-que* in *quem*.

madre incinta partorì a Giove un figlioletto”. Anche se il titolo della satira, ἄλλος οὖτος Ἡρακλῆς, “quest’altro Ercole”, fa probabilmente allusione, come indica Buecheler¹⁰, ad un’espressione proverbiale greca usata per indicare in generale una persona forte e potente “come un Ercole”¹¹ (cfr. Serv. *Aen.* 8. 564 *tunc, sicut Varro dicit, omnes qui fecerant fortiter, Hercules vocabantur (...) hinc est quod legimus Herculem Tirynthium Argivum Thebanum Libycum*), è probabile che il *puellus* figlio di Giove¹² nominato in questo frammento sia comunque da identificare con Ercole stesso. L’unico altro passaggio superstite del componimento, il fr. 20 B.¹³, citato da Macrobio, ci informa infatti di come in questa satira Varrone dimostrasse l’identità di Hercules Invictus con Marte, ed è quindi ipotizzabile che nella sua argomentazione l’autore facesse riferimento anche al mito della nascita dell’eroe figlio di Giove e Alcmena.

La *lectio tradita* del passo è stata sospettata di corruzione da Della Corte che, dopo aver in un primo momento proposto di espungere *mater* e di leggere *gravis quem peperit Iovi puellum*¹⁴, ha poi ritenuto più opportuno espungere *gravidam* come glossa entrata indebitamente nel testo, ricostruendo il verso nella forma *quem mater peperit Iovi puellum*¹⁵, soluzione che è stata adottata anche da Cèbe e da Krenkel¹⁶. Non riterrei però opportuno questo intervento, anche in considerazione del fatto che, come è stato già notato da Astbury¹⁷, il nesso *gravidam mater* è molto raro: oltre che in questo frammento varroniano ricorre infatti solamente in un frammento tragico di Ennio, ancora una volta in associazione col verbo *pario* (*trag.* 50-51 *Joc.* = 35-36 *V² mater gravidam parere se*

¹⁰ Buecheler 1865, 404.

¹¹ Cfr. *Paroem.* 1. 6 n. 46 ἄλλος οὖτος Ἡρακλῆς· ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν καὶ κραταιῶν. Φασὶ δὲ ὅτι ἐπὶ Θησεὶ ἐλέγετο δι’ ἄπερ καὶ αὐτὸς κατώρθωσεν.

¹² Così interpretano tutti gli studiosi.

¹³ *Macr. Sat.* 3. 12. 5-6 *Menippea Varronis adfirmat quae inscribitur ἄλλος οὖτος Ἡρακλῆς, in qua, cum de Invicto Hercule loqueretur, eundem esse ac Martem probavit.*

¹⁴ Della Corte 6.

¹⁵ Della Corte 1962, 146.

¹⁶ Cèbe 1, 88; Krenkel 1, 37.

¹⁷ Astbury 1983, 142-143.

ardentem facem / visa est in somnis Hecuba). Non sembra metodico postulare una corruzione che abbia generato un nesso raro, e peraltro attestato in un antecedente letterario illustre. Si potrebbe invece forse supporre che nel frammento di Varrone vi fosse un'allusione proprio a questi versi enniani, evidentemente tanto noti da poter essere citati senza indicazione né dell'autore né dell'opera da parte di Cicerone nel *De divinatione* (*div.* 1. 42).

La solennità dell'evocazione della nascita di Ercole, espressa nella prima parte del verso con un linguaggio enfatico ed allusivo, viene poi smorzata in modo sorridente, e riportata ad un tono più conforme al *sermo* satirico, dal diminutivo familiare *puellus*. Questo diminutivo, derivato da *puella*¹⁸ e utilizzato anche al fr. 540 B. per designare un giovinetto mortale a sua volta legato ad una divinità, Adone¹⁹, è proprio del *sermo cotidianus* e conferisce qui un'aura di tenerezza e di intimità all'immagine della nascita di Ercole, eroe *Invictus* per eccellenza, ma, almeno apparentemente, semplice *puellus* alla nascita²⁰.

In realtà, com'è noto, la proverbiale, sovrumana forza dell'eroe era destinata a rivelarsi già nella culla con lo strangolamento dei due serpenti inviati ad ucciderlo dalla gelosia di Giunone e quindi si potrebbe immaginare, anche se è ovviamente impossibile avere alcuna certezza, che la mitezza dell'immagine evocata in questo passo fosse poi smentita con effetto di sorridente giocosità dalla narrazione, subito successiva, delle mirabili imprese compiute dal tenero infante ancora in fasce.

*

Al fr. 34 B.²¹, *ANDABATAE*, in prosa²²,

¹⁸ Cfr. Ernout-Meillet, s. v. *puer*, 543.

¹⁹ Vedi *supra* p. 67.

²⁰ Non concordo con Cèbe 1, 94 che interpreta *puellus* come un arcaismo che conferirebbe al frammento una vaga coloritura epica.

²¹ Non. p. 419: '*Vindicare*' *liberare, trahere. ... Varro Andabatis*.

²² Così ritengono tutti gli studiosi.

et me Iuppiter Olympiae, Minerva Athenis suis mystagogis
vindicassent²³

collegandosi ad una proposizione precedente andata perduta, un ignoto parlante afferma che Giove ad Olimpia e Minerva ad Atene lo avrebbero liberato dai loro “iniziatori ai misteri”.

Il termine *mystagogus* deriva dal greco μυσταγωγός che indica il sacerdote incaricato di iniziare i neofiti ai misteri sacri²⁴; l’elemento che crea però maggiori difficoltà in questo passo è che né il culto di Iuppiter/Zeus ad Olimpia né quello di Minerva/Atena ad Atene avevano carattere misterico, mentre la presenza del possessivo *suis* impone di mettere in relazione i *mystagogi* qui nominati con i due dei Olimpici²⁵. Da un passo di Cicerone²⁶ apprendiamo come questo sostantivo fosse invece utilizzato dai Greci di Sicilia per indicare coloro che svolgevano, per così dire, la funzione di guide turistiche, in quanto illustravano le bellezze artistiche e il prestigio storico di un determinato luogo ai visitatori: tipicamente, appunto, a chi si recava in templi e sacrari, luoghi illustri in cui si raccoglievano opere d’arte e cimeli preziosi. Tra gli studiosi non vi è di fatto accordo sull’interpretazione del termine in questo passo e se Della Corte²⁷ ritiene che esso designi qui appunto le guide che conducevano a vedere i santuari, Norden²⁸ pensa piuttosto ad un’allusione sprezzante ai filosofi dogmatici, definiti mistagoghi per lo stretto legame esistente tra la filosofia e le religioni di carattere misterico.

Ora, il problema dell’interpretazione di questo frammento non può evidentemente prescindere dalla considerazione del possibile significato

²³ Questo testo, accolto all’unanimità dagli studiosi, presenta due correzioni di Iunius, *Olympiae* e *mystagogis*, in luogo rispettivamente di *olimpie* e *mystagotis* dei codici.

²⁴ Cfr. *ThLL*, s. v. *mystagogus*, 8, 1752 e *ThLG*, s. v. μυσταγωγός, 6/2, 1313.

²⁵ Non riterrei quindi possibile pensare in questo passo, come ipotizza Granarolo 1971, 247, ad un’allusione ai culti misterici di carattere orientale contro i quali Varrone pur ironizza in varie satire (cfr. in particolare i frammenti menippeï relativi al culto *more Phrygio* di Cibele e al culto degli dei egizi che ho analizzato nei primi due capitoli).

²⁶ Cic. *Verr.* 2. 4. 132.

²⁷ Della Corte 153.

²⁸ Norden 1891, 288-289, seguito da Bolisani 21; Marzullo 1957, 290; Cèbe 1, 134-138 e Krenkel 1, 63.

complessivo della satira. Il titolo *Andabatae* fa riferimento ad una particolare tipologia di gladiatori che, per diletto del popolo, lottavano sferrando colpi in modo casuale, poiché portavano degli elmi che impedivano loro la vista²⁹. Dato però il carattere proverbiale che sembrerebbe aver assunto questo termine³⁰, e in considerazione del fatto che nessuno dei frammenti superstiti di questa satira appare riferibile ad un ambito gladiatorio, per lo più il titolo è stato interpretato come un'ironica allusione o alle vane battaglie degli uomini, accecati dalla loro ignoranza³¹, o alle vane dispute tra i rappresentanti delle diverse scuole filosofiche³².

Gli altri undici frammenti superstiti di questa satira non fanno in alcun modo riferimento a divinità, ma appaiono trattare o di fisiologia, anche eventualmente in relazione a problemi etimologici (fr. 26 B. *candidum lacte <e> papilla cum fluit, signum putant / partuis quod hic sequatur mulierem e partu liquor*; fr. 32 B. *in reliquo corpore ab hoc fonte diffusast anima; hinc animus ad intellegentiam tributus*; 33 B. *idque alterum appellamus a calendo calorem, alterum a fervore febrim* e forse 35 B. *sed quod haec loca aliquid genunt*³³), o del vizio dell'*avaritia* che rende ciechi (fr. 27 B. *nec manus visco tenaci tinxerant viri castas*; fr. 30 B. *non mirum si caecutis; aurum enim non minus praestringit oculos quam ὁ πολὺς ἄκρατος* e, forse legato a quest'ultimo, il fr. 29 B. *edepol, idem caecus, non lusciosus est*). Si tratta in effetti di due temi che riterrei facilmente riconducibili alla raffigurazione satirica di una disputa filosofica. Il motivo della riprovevole avidità dei filosofi dogmatici che insegnano il Vero a prezzo d'oro

²⁹ Cfr. *ThLL*, s. v. *andabata*, 2, 33 e *OLD*, s. v. *andabata*, 128.

³⁰ Cfr. Hier. *adv. Iovin.* 1. 36 *melius est tamen clausis, quod dicitur, oculis andabatorum more pugnare* e vedi Otto 1890, 24 s. v. *andabata*.

³¹ Cfr. Turnèbe 1604², 23 che propone il sottotitolo *de hominum caecitate et errore*; Norden 1891, 288; Marzullo 1957, 288 e Krenkel 1, 50.

³² Cfr. Riese 100; Riccomagno 46 e 142; Bolisani 20; Mosca 1937, 51 e Cèbe 1, 115-117.

³³ Vedi l'interpretazione data in Della Corte 152 "organi genitali, così detti non per altra etimologia, 'ma perché queste parti generano qualcosa'".

doveva infatti essere centrale nella predicazione cinica³⁴, ed è un tema ricorrente nelle *Menippeae*³⁵. Anche la tematica fisiologica potrebbe essere ricondotta ad un dibattito filosofico: ad esempio tra epicurei, sostenitori della natura corporea dell'anima, e stoici, che interpretavano piuttosto l'anima come un πνεύμα, un "soffio vitale". Si tratterebbe di una rappresentazione ovviamente parodistica di un diverbio tra esponenti di due diversi sistemi filosofici nel quale, ad esempio, si potrebbe ipotizzare di attribuire il fr. 31 B. *sed quidvis potius homo quam caruncula nostra*, considerandolo parte di un'interrogativa, ad un epicureo in polemica con il disprezzo mostrato dagli stoici nei confronti del corpo³⁶.

Nell'interpretazione dell'intera satira come parodia di un dibattito tra filosofi epicurei, stoici e forse cinici, con accuse di venalità e di cieca ignoranza del Vero, con esposizione delle proprie teorie e confutazione di quelle avversarie, non risulta peraltro semplice inserire il fr. 34 B. in cui un ignoto parlante racconta della paradossale azione salvifica attuata nei suoi confronti da Giove e Minerva, nelle principali sedi greche dei loro culti, contro il pericolo rappresentato dai "loro

³⁴ Vedi Petr. 14. 2 *ipsi qui Cynica traducunt tempora pera, / non numquam nummis vendere vera solent*; Luc. *Pisc.* 36 (sono parole rivolte ai falsi-filosofi avidi di denaro) λέγοντες τῶν χρημάτων τὴν κτήσιν οὐδὲν ἄλλ' ἢ τοῦτο ἐξ ἀπάντων σκοπεῖτε ὡς πλείω κτήσεσθε καὶ (...) ἐπὶ μισθῶ παιδεύετε (cfr. anche Luc. *Pisc.* 34 e 43; *Dial. Mort.* 13. 5; *Icar.* 5).

³⁵ Vedi in particolare nella satira *Eumenides* i fr. 157 B. *quia plus, inquit, merere debet in quo est virtus*, 158 B. *primum iste, qui meret sestertios vicenos* e 159 B. *quod tunc quaestus tricinus erat, nunc est uber; ut quaestus sit magnus* che sembrerebbero riferirsi ad una deludente esperienza vissuta dal protagonista-narratore presso un filosofo dogmatico che gli avrebbe richiesto l'esosa cifra di 20 sesterzi probabilmente ad allievo e a lezione (fr. 158 B.), giustificandola in nome della sua grande *virtus* (fr. 157 B.), ma in realtà prova piuttosto della corruzione dei tempi moderni, interessati solo al guadagno (fr. 159 B.).

³⁶ Diversamente, Cèbe 1, 129-131 attribuisce queste parole all'esposizione di un filosofo stoico. Potrebbe forse essere attribuito ad un contesto di disputa filosofica anche il fr. 25 B. *anima ut conclusa in vesica, quando est arte ligata, si pertuderis, aera reddet* che potrebbe essere interpretato come una mordace asserzione di un filosofo epicureo volta a mettere in ridicolo la concezione stoica dell'anima come un "soffio vitale": se così fosse infatti al momento della morte l'anima dovrebbe fare rumore, fuoriuscendo dal corpo pieno di essa come una vescica rigonfia. Diversamente Norden 1891, 288 seguito da Bolisani 19 e Della Corte 152 pensa ad una descrizione seria, e non in termini parodistici, della morte, mentre Gercke 1893, 135; Cèbe 1, 126-128 e Krenkel 1, 63, sulla base del confronto con un passo di Lucrezio (6. 130-131), vedono nel fr. 25 B. la spiegazione di un fenomeno naturale, il tuono.

mistagoghi”. Norden³⁷, come ho ricordato, ipotizza che i *mystagogi* di questo frammento siano da identificare con i filosofi dogmatici, per la loro erronea presunzione di iniziare al Vero, ma mi sembrerebbe difficile spiegare perché dei filosofi fossero qui indicati come mistagoghi di Giove e di Minerva.

L’oscurità e la brevità del passo, molto diverso rispetto agli altri frammenti conservati di questa satira poiché è l’unico connesso ad una tematica religiosa, rendono inevitabilmente incerto qualsiasi tentativo esegetico. Con questa consapevolezza proporrei quindi quasi solo *exempli gratia* una lettura che potrebbe conciliare l’elemento religioso in esso presente con il più generale contesto filosofico che sembra di poter riconoscere nel complesso della satira in cui si colloca. Mantenendo infatti al termine *mystagogus* il suo significato di base, cioè quello di “iniziatore ai misteri religiosi”, si potrebbe riferire il frammento, considerato come apodosi di un periodo ipotetico dell’irrealtà, ad un filosofo epicureo. Questi infatti, volgarizzando la teoria epicurea della totale estraneità degli dei rispetto alle vicende umane, avrebbe potuto condurre ironicamente un ragionamento per assurdo affermando che se gli dei fossero stati sensibili alle preghiere degli uomini Giove nella “sua” Olimpia e Minerva nella “sua” Atene lo avrebbero salvato dai loro sacerdoti (definiti qui ironicamente *mystagogi*) forse a caccia di fedeli che offrissero ricchi sacrifici ai loro dei o ricchi doni ai loro santuari.

Questa ipotesi permetterebbe di spiegare anche lo specifico riferimento alle località di Olimpia ed Atene presente nel passo e che solo Cèbe³⁸ ha altrimenti tentato di giustificare, sostenendo che il parlante, a suo giudizio qui identificabile con Varrone stesso, alluderebbe in questo passo all’aiuto divino ricevuto durante il suo soggiorno di studi in Grecia contro la cattiva influenza di alcuni filosofi dogmatici, da lui genericamente definiti in modo dispregiativo come *mystagogi*. Questa proposta di lettura di Cèbe non permette però di spiegare il possessivo

³⁷ Norden 1890, 288-289, seguito da Bolisani 21; Marzullo 1957, 290 e Cèbe 1, 134-135.

³⁸ Cèbe 1, 135.

suis, e inoltre mentre Atene è, com'è ovvio, importante sede di scuole filosofiche, il riferimento ad un'eventuale "protezione" attuata da Giove ad Olimpia contro i falsi-filosofi mi sembrerebbe meno convincente, né riterrei significativo il fatto, sottolineato ancora da Cèbe³⁹, che siano menzionate due divinità della triade capitolina, dal momento che esse sono qui esplicitamente connesse all'ambito greco e non romano.

*

Un'enfatica invocazione a Giove, padre degli dei, è presente al fr. 54 B.⁴⁰, *BIMARCUS*, in ottonari trocaici⁴¹:

et pater divum trisulcum fulmen igni fervido actum
mittat in tholum macelli⁴².

In questo passo viene formulato l'augurio: "e il padre degli dei invii sulla rotonda del mercato il fulmine a tre punte mosso da fuoco ardente".

Il linguaggio del primo ottonario è piuttosto sostenuto: la locuzione *pater divum* con cui è invocato Giove è infatti di uso poetico⁴³ e lo è anche l'epiteto composto *trisulcus*, ricorrente in riferimento ai fulmini "a tre punte" del sommo dio, cfr. Ov. *met.* 2. 848-849 *ille pater rectorque deum, cui dextra trisulcis / ignibus armata est*⁴⁴. La triplice saettatura propria del fulmine di Giove veniva interpretata in relazione alla triplice natura che potevano avere i fulmini: cfr. Fest.

³⁹ Cèbe 1, 138.

⁴⁰ Non. p. 448. 16: '*Sulcus*' omne, quidquid in longitudinem aculeatum est, dici potest veterum auctoritate doctorum. Varro Bimarco.

⁴¹ Questa scansione metrica, individuata da Roeper 1, 11, è accolta dalla maggior parte degli studiosi. Oehler 100 e Vahlen 145, che riprende una proposta di Meineke, intervengono sul testo ottenendo rispettivamente l'uno dei senari e l'altro un settenario trocaico e un verso giambico incompleto.

⁴² L'unica correzione rispetto al testo dei codici è *fervido*, proposto da Leto e presente nei *recentiores* e in tutte le edizioni moderne, in luogo di *fruido* tradito.

⁴³ Cfr. *e. g.* Enn. *ann.* 203 Sk. = 175 V².; Catull. 64. 298 e 387; Hor. *carm.* 4. 6. 13.

⁴⁴ Cfr. anche Ov. *am.* 2. 5. 51; Ov. *Ib.* 461; Sen. *Phaedr.* 280; Non. p. 448. 16 (cit. n. 40). Per immagini di Giove armato del fulmine a tre punte vedi Canciani-Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/2, 275 fig. 97, 280 figg. 126. 128. 131, 289 figg. 227. 229, 304 fig. 409.

p. 352. 6 *trislucum fulgur fuit ab antiquis dictum, quia id aut incendit, aut discutit, aut terebrat* e Sen. *nat.* 2. 40. 1 (con probabile riferimento alla scienza fulgurale etrusca⁴⁵) *fulminum genera sunt illa: quod terebrat, quod scutit, quod urit*. Come nota Buecheler⁴⁶, l'ablativo di qualità *igni fervido* suggerirebbe di ascrivere il *fulmen* qui richiesto a Giove alla terza categoria: *quod urit*.

Non riterrei opportuno intervenire sulla *lectio tradita* correggendo, secondo una proposta avanzata dai primi editori del testo⁴⁷, *actum* in *actutum*, perché, come nota Buecheler⁴⁸, essendo i fulmini le armi di Giove, il nesso *fulmen agere* può essere considerato come un equivalente poetico⁴⁹ del più comune *tela agere*⁵⁰.

Alla grandiosità solenne quindi del primo verso del frammento che si apre con un riferimento a Giove attraverso l'epiteto poetico *pater deum* e che prosegue con la menzione della sua dardeggiante arma, descritta visivamente nel suo inesorabile splendore, segue l'indicazione, molto più prosaica, dell'obiettivo da incenerire: la rotonda del mercato, ovviamente di Roma, forse emblema qui della grettezza in cui è ormai scaduto il presente.

Con il termine *macellum* veniva designato in generale il mercato delle derrate alimentari, cfr. Varro *ling.* 5. 147 *haec omnia posteaquam contracta in unum locum quae ad victum pertinebant et aedificatus locus, appellatum macellum*, mentre il grecismo *tholus* indica un edificio di forma circolare con volta a cupola⁵¹ (cfr. Varro *rust.* 3. 5. 12 che ne parla a proposito della voliera presente nella sua villa di Casino) che, a quanto sembra, si ergeva tipicamente al centro dei *macella*⁵². In questo frammento la menzione del *tholus macelli* dipende

⁴⁵ Vedi Parroni 2002, 521.

⁴⁶ Buecheler 1859, 436.

⁴⁷ E ripresa da Meineke; Oehler 100 e Vahlen 145.

⁴⁸ Buecheler 1859, 435.

⁴⁹ Cfr. Val. Fl. 3. 354-355 *hoc volucrumque minae praesagaque fulmina longo / acta mari tulerant*.

⁵⁰ Vedi *ThLL*, s. v. *ago*, 1, 1373.

⁵¹ Cfr. Forcellini, s. v. *tholus*, 6, 726; *OLD*, s. v. *tholus*, 1938.

⁵² Vedi Thédenat, in *DA*, s. v. *Macellum*, 3/2, 1458-1459 figg. 4737-4738 e Nielsen, in *Neue Pauly*, s. v. *Macellum*, 7, 618-619. Considererei quindi da rifiutare in questo passo

forse dalla volontà di sottolineare come la punizione divina dovesse colpire il cuore del vizio, e cioè il centro del mercato. La precisione della notazione permette di avvertire, per così dire, la concretezza della minaccia.

Sia da un punto di vista metrico che tematico, il fr. 54 B. può essere messo in relazione con altri due frammenti della satira *Bimarcus*, i fr. 55 B. *chortis cocorum atque hamiatorum aucupumque*, e 56 B., *tunc repente caelitum altum tonitribus templum tonescit*, a loro volta due ottonari trocaici, e con il fr. 53 B. un settenario trocaico, *magna uti tremescat Roma et magnae mandonum gulae*. In quest'ultimo frammento, in particolare, oggetto del veemente attacco del poeta sono i crapuloni che infestano Roma, inesorabilmente lontana dalla frugalità alimentare dei *maiores* e che appare per così dire ormai grande solo dei vizi di chi la popola⁵³.

Sebbene sia ovviamente impossibile stabilire con sicurezza l'originario ordine reciproco dei frammenti, mi sembrerebbe probabile, come è stato spesso ipotizzato⁵⁴, che il fr. 53 B. seguisse il fr. 54 B. e che la causa del terrore dei crapuloni romani fosse appunto l'ira divina evocata, forse dal poeta stesso, contro la loro intemperanza. Anche il fr. 55 B. potrebbe collegarsi al tema del lusso della tavola, dal momento che in esso si fa riferimento ad una schiera di cuochi, tonni e uccellatori, e quindi ad un gruppo misto di cacciatori, prede e mano d'opera di cucina. Del resto la condanna della ghiottoneria è un tema caro alla predicazione

l'interpretazione dell'espressione *tholus macelli* come "la volta del mercato" avanzata da Oehler 101 e ripresa da Riccomagno 164; Bolisani 34 e Della Corte 160.

⁵³ *Mando*, *-onis* è termine espressivo di sapore popolare (derivato dal verbo *mando*, *-ere* "masticare") che, oltre che in questo frammento, ricorre esclusivamente, sempre nella sineddoche *mandonum gulae*, in un passo di Lucilio che ha probabilmente coniato il sostantivo (cfr. Marx 1905, 310): Lucil. 946 M. *atque omnes mandonum gulae*. Nonostante l'estrema frammentarietà che caratterizza i due passi, è probabile che in Lucilio come in Varrone fosse condannato in termini virulenti l'eccessivo lusso della tavola.

⁵⁴ Cfr. Buecheler 1859, 436; Riese 108; Bolisani 34; Cèbe 2, 269-275. In particolare poi Oehler 100; Vahlen 145 e Ribbeck 1859, 123 pensano che i due frammenti si succedessero senza soluzione di continuità.

cinica⁵⁵ e ricorre in vari frammenti menippeï: cfr. fr. 136, 252, 317, 529, 573 B.

Usualmente connesso al fr. 54 B., talora senza soluzione di continuità⁵⁶, è anche il fr. 56 B. che fa menzione di tuoni che rimbombano all'improvviso nel cielo, definito enfaticamente "alta dimora dei celesti", con un'allusione forse ad Ennio (*trag.* 171 Joc. = 196 V² o *magna templa caelitem commixta stellis splendidis*) destinata a sottolineare per contrasto la bassezza dei vizi della Roma contemporanea, ben lontana dalle vette celesti. Interpretarei il fr. 56 B. come la conseguenza dell'augurio formulato al fr. 54 B., espressa al presente indicativo appunto perché evento reale che potrebbe aver seguito a breve distanza di tempo (*tunc repente*) l'auspicio formulato al fr. 54 B.

*

In un passo dell'*Apokolokyntosis* in cui viene chiesto ad Ercole quale divinità vorrebbe che Claudio divenisse, Seneca cita esplicitamente Varrone: *apoc.* 8. 1 *modo dic nobis, qualem deum istum fieri velis.* Ἐπικούρειος θεὸς *non potest esse: οὔτε αὐτὸς πρᾶγμα ἔχει τι οὔτε ἄλλοις παρέχει; Stoicus? Quomodo potest rotundus esse, ut ait Varro, sine capite, sine praeputio? Est aliquid in illo Stoici dei, iam video: nec cor nec caput habet.* Anche se non viene specificato da quale opera sia derivata la citazione, la vicinanza formale e stilistica tra l'*Apokolokyntosis* e le *Menippee* e il carattere evidentemente mordace e paradossale della descrizione del dio stoico attribuita a Varrone inducono generalmente a riferire la citazione al contesto dei frammenti menippeï, senza che sia però possibile stabilire da quale satira sia derivata. Il frammento varroniano ricavabile dal testo di Seneca è, secondo una proposta di Buecheler⁵⁷ accolta da tutti gli studiosi, un senario giambico (fr. 583 B.):

⁵⁵ La condizione di ἀντάρκεια del saggio cinico è infatti strettamente legata anche alla sua morigeratezza in campo alimentare, cfr. in *Oltramare* 1926, 50 temi 31 a-e.

⁵⁶ Così interpretano Riese 108 e Cèbe 2, 202 che correggono *tonescit* tradito in *tonescat*, attribuendo all'intero passo una connotazione di augurio.

⁵⁷ Buecheler 1864, 53.

rotundus sine capite sine praeputio.

Come apprendiamo dal contesto senecano, questo passo doveva dunque riferirsi al dio stoico, descritto come “rotondo, senza testa, senza prepuzio”. Il dio degli Stoici, com’è noto, era identificato con Giove⁵⁸, sommo dio del pantheon greco-romano tradizionale, per questo ho scelto di includere questo passo nell’analisi dei frammenti menippeï relativi alla figura di Iuppiter. La forma sferica che veniva attribuita al dio stoico⁵⁹, connessa alla sua identità con il mondo⁶⁰ e immagine stessa della sua perfezione⁶¹, ne escludeva ovviamente qualsiasi raffigurazione antropomorfa (*sine capite sine praeputio*). Varrone stesso nel logistorico *Curio-de cultu deorum*, trattando dell’analisi del pontefice Scevola relativa alla *theologia philosophica*, sembra far specificatamente riferimento alla visione stoica della divinità in termini in certa misura affini a questo passo, anche se alieni da ogni intento caricaturale, fr. 5 C.⁶² *verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra*.

Il tono con cui nel fr. 583 B. viene condotta la descrizione del dio è apertamente ironico: questi infatti prima viene definito “rotondo” e poi acefalo e privo del membro virile, non genericamente “privo di forma umana”, come se fosse mancante solo di alcune specifiche parti del corpo umano, coincidenti peraltro,

⁵⁸ Cfr. Plut. *Stoic. rep.* 34. 1049f. = *SVF* 2. 937 ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἔστιν; Sen. *nat.* 2. 45. 1 (*Iovem*) *rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne conveniet* e vedi anche Stob. *Eclog.* 1. 1. 12 = *SVF* 1. 537 (inno a Zeus di Cleante).

⁵⁹ Cfr. *SVF* 2. 1060 Στωϊκῶ δὲ (...) τοῦτ' ἔξεστι λέγειν (...) πῶς γὰρ ἰδίαν ἔχει μορφήν τὸ σφαιροειδές; Sen. *epist.* 113. 22 (*interrogabo*) *si rotundam* (sc. *figuram*) *illis* (sc. *animalibus*) *qualem deo dederint*.

⁶⁰ Cfr. D. Laert. 7. 140 = *SVF* 2. 543 ἓνα τὸν κόσμον εἶναι ... σχῆμα ἔχοντα σφαιροειδές; Cic. *nat. deor.* 1. 18 *mundum ipsum animo et sensibus praeditum, rotundum, ardentem, volubilem deum*; *ibid.* 2. 47 *ita efficitur animantem, sensus mentis rationis mundum esse compotem; qua ratione deum esse mundum concluditur*.

⁶¹ Cfr. Cic. *nat. deor.* 2. 47 *quid enim pulchrius ea figura, quae sola omnis alias figuras complexa continet, quaeque nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis nihil anfractibus, nihil eminens nihil lacunosum*.

⁶² Aug. *civ.* 4. 27 identificato da Cardauns 1960, 5-6 come fr. 5 C. del logistorico *Curio-de cultu deorum*, vedi *infra* pp. 305-306.

come ha osservato Buecheler⁶³, con i soli tratti antropomorfi che nelle Erme rappresentavano la divinità: la testa e il fallo. Un dio sferico è un dio mancante dunque anche di quei due soli elementi umani e individualizzanti che caratterizzano le modalità più stilizzate di rappresentazione della divinità.

La mancanza di questi due attributi risulta poi particolarmente paradossale, a mio avviso, per un dio considerato intelligenza del cosmo e suo principio generativo. Proporrei infatti di interpretare la grottesca descrizione fisica del dio stoico riportata in questo frammento come una sottile ed arguta confutazione degli attributi che gli erano tradizionalmente riferiti dagli Stoici stessi.

La locuzione *sine capite* sarebbe uno stravolgimento ridicolo della specifica visione stoica della divinità quale νοῦς, mente del mondo. Il parlante insinuerebbe così con arguta ironia il dubbio sull'opportunità di considerare intelligenza universale un essere privo di testa, e quindi intrinsecamente incapace di dirigere l'intero cosmo. A conforto di questa lettura citerei un passo del *De natura deorum* nel quale l'accademico Cotta riporta alcune tradizionali critiche mosse dagli Epicurei alla concezione stoica della divinità: 1. 84 *quid ergo, solem dicam aut lunam aut caelum deum? Ergo etiam beatum: quibus fruentem voluptatibus? et sapientem: qui potest esse in eius modi trunco sapientia?:* un tronco *sine capite* evidentemente non poteva essere *sapiens*, tanto più che secondo la dottrina epicurea solamente la forma umana era dotata di ragione, cfr. Cic. *nat. deor.* 1. 48 *nec (constat) ratio usquam inesse nisi in hominis figura.*

Parimenti considererei la notazione *sine praeputium* come una specifica polemica nei confronti della visione stoica di Giove quale λόγος σπερματικός: considerando infatti qui il termine *praeputium*, mai attestato nella letteratura precedente, come una sineddoche per il membro virile⁶⁴, si avrebbe l'assurdo di

⁶³ Buecheler 1864, 53.

⁶⁴ Così Krenkel 3, 1184 "*praeputium* steht als *pars pro toto*".

un essere asessuato ritenuto *animalium semen*⁶⁵. Proporrei nuovamente un confronto con un passo del *De natura deorum* relativo all'interpretazione filosofico-naturalistica offerta dagli Stoici ai falsi miti inventati dagli uomini riguardo agli dei, e in particolare in relazione al mito della castrazione di Urano da parte del figlio Saturno: 2. 64 *physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas. caelestem enim altissimam aetheriamque naturam id est igneam, quae per sese omnia gigneret, vacare voluerunt ea parte corporis quae coniunctione alterius egeret ad procreandum*. Si potrebbe infatti scorgere forse in queste parole un'eco delle giustificazioni fornite dagli Stoici in relazione alla loro stessa concezione del sommo dio come ente universale e principio fecondatore del tutto, pur se privo in sé di organi genitali.

Come emerge appunto da vari passi del *De natura deorum*, una critica irridente dell'immagine stoica della divinità sembrerebbe caratteristica degli Epicurei⁶⁶; riprenderei quindi la proposta, avanzata da Bolisani⁶⁷, di una contestualizzazione del frammento all'interno di un dialogo filosofico, forse relativo proprio alla natura della divinità, tra Stoici ed Epicurei, attribuendo questo passo ovviamente ad un esponente dell'epicureismo che ironizzerebbe sul dio rotondo, privo di testa e sesso dagli Stoici, pur da questi considerato principio razionale e perfetto del tutto: cfr. Cic. *nat. deor.* 1. 24 (è l'epicureo Velleio che parla in polemica con la dottrina stoica) *admirabor eorum tarditatem qui animantem immortalem et eundem beatum rotundum esse velint*.

Ovviamente ogni volta che si gioca a prendere sul serio, concretamente, la rotondità del dio stoico, o anche del saggio o della virtù (rotondi a loro volta in quanto perfetti), si va nel grottesco, voluto e intenzionale: cfr. Hor. *sat.* 2. 7. 86-88 (sc. *sapiens*) *in se ipso totus, teres atque rotundus, / externi ne quid valeat per*

⁶⁵ Cfr. Varro *ling.* 5. 59 *ut Zenon Citieus 'animalium semen ignis is qui anima ac mens' (SVF 1. 126), qui calor e caelo, quod huic innumerabiles et immortales ignes.*

⁶⁶ Cfr. Cic. *nat. deor.* 2. 46 *hic quam volet Epicurus iocetur, homo non aptissimus ad iocandum minimeque resipiens patriam, et dicat se non posse intellegere qualis sit volubilis et rotundus deus.*

⁶⁷ Bolisani 311.

leve morari, / in quem manca ruit semper fortuna e Sen. *epist.* 113. 22 dove con grande ironia si arriva all'affermazione che anche la *prudens ambulatio* debba essere necessariamente animata e rotonda: (sc. *philosophi*) *dicant ambulationem animal esse et quidem rotundum.*

*

In due diverse opere Tertulliano cita, in termini consimili, uno stesso passaggio di Varrone, tratto verisimilmente da una menippea della quale non viene però indicato il titolo. Purtroppo la rapidità della menzione rende particolarmente difficile l'esegesi del passo ed impossibile l'attribuzione ad una delle satire note; per questo le due citazioni vengono incluse nel gruppo delle *Saturae incertae*⁶⁸, fr. 582 a⁶⁹-b⁷⁰ B.

et Romani stili Diogenes Varro trecentos Ioves, seu Iuppiteros dicendum, sine capitibus inducit⁷¹

Romanus cynicus Varro trecentos Ioves, sive Iuppiteros dicendum, sine capitibus inducit.

In entrambi i passi la notazione iniziale consente di attribuire il successivo riferimento, che ricorre in forma identica, alla produzione menippea varroniana: nel primo frammento infatti il Varrone autore dell'opera citata viene definito "Diogene di lingua latina" e nel secondo "cinico romano"; segue poi l'affermazione che "(Varrone) introduce trecento *Ioves*, o si deve dire *Iuppiteres*, senza testa". Il legame col cinismo spiega l'associazione di idee di Tertulliano che menziona Varrone dopo una breve allusione a Diogene, nell'ambito di una rapida requisitoria

⁶⁸ Cfr. Oehler 238; Riese 239; Buecheler 223; Bolisani 308; Della Corte 121; Deschamps 2, 145; Cèbe 13, 2107; Krenkel 3, 1175 e 1179 e Astbury 98.

⁶⁹ Tertull. *nat.* 1. 10.

⁷⁰ Tertull. *apol.* 14.

⁷¹ La sequenza *Iuppiteros dicendum* è frutto di una congettura di von Hartel (accolta da tutti gli studiosi) per sanare il testo tradito corrotto *iuppi*****icendum*.

relativa ai filosofi che hanno ironizzato sulle divinità tradizionali: dopo Socrate, che avrebbe giurato su cani e caproni per disprezzo degli dei⁷², e Diogene, che avrebbe scritto qualcosa di beffardo su Ercole⁷³, viene menzionato il Diogene romano, Varrone, per aver messo in scena trecento *Ioves* acefali.

La brevità e l'oscurità del riferimento di Tertulliano non permettono di mettere in relazione questo passo con nessuna delle satire note, ma, come ha notato Mras⁷⁴, la menzione del carattere acefalo dei trecento *Ioves* (*sine capitibus*) sembrerebbe collegare questo frammento al fr. 583 B., anch'esso *incertae sedis*. Il contrasto tra la molteplicità dei "Giovi" del fr. 582a-b B. e l'unità del dio stoico descritto al fr. 583 B. potrebbe essere solamente apparente, perché la divinità degli Stoici è al contempo singola e plurima, in quanto fonte unica di generazione del tutto.

Varrone infatti, secondo quanto riferisce Agostino (*civ.* 7. 9), in un passo del logistorico *Curio-de cultu deorum* (fr. 2 C.) commentava alcuni versi di un poema di Valerio Sorano (fr. 4 M.), *Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque / progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes*, e così argomentava: *cum causa ... Soranus Iuppiter progenitor genetrixque nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt*⁷⁵. I trecento *Ioves* nominati nel fr. 582a-b B. potrebbero essere quindi identificati con il complesso del panteon divino che, emanazione dell'unico λόγος σπερματικός-Giove, sarebbe ad esso riconducibile e di esso immagine speculare: cfr. Varro *div.* 1 fr. 27 C. *omnes dii deaeque sit unus Iuppiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum,*

⁷² Tert. *nat.* 1. 10 = *apol.* 14 *Socrates in contumeliam eorum quercum et canem et hircum iurat.*

⁷³ Tert. *nat.* 1. 10 = *apol.* 14 *Diogenes nescio quid in Herculem lusit (ludit in apol. 14).*

⁷⁴ Mras 1914, 404; così interpretano anche Della Corte 258; Cardauns 1979, 39-40 e Cèbe 13, 2118.

⁷⁵ Per una più dettagliata analisi del passo vedi *infra* pp. 305-306.

*quae sententia velut magnorum multumque doctorum est*⁷⁶.

Trecento sarebbe qui un numero usato genericamente per indicare la grande quantità degli dei nei quali si manifesta il principio divino universale, e dunque degli dei, per così dire, “creati” da Giove, in quanto dio supremo del pantheon tradizionale, ma privi di effettiva autonomia, e dunque tutti altrettanti *Ioves*⁷⁷. L’espressione *trecentos Ioves* sarebbe quindi in certo modo equivalente a formule come *numina innumerabilia* (Plin. *nat.* 2. 15) e (*numerus*) *deorum innumerabilis* (Cic. *nat. deor.* 1. 84), ma con il particolare *Witz* della sottolineatura della monotonia propria della moltitudine divina qui rappresentata, non emblema della molteplicità dell’essere, ma massa, potremmo quasi dire, di cloni del sommo dio.

Non interpreterei quindi il plurale *Ioves* / *Iuppiteres* di questo passo come legato alla questione della molteplicità di divinità omonime presenti nella teologia antica, come è stato talora supposto⁷⁸ (cfr. Cic. *nat. deor.* 3. 42 *Ioves quoque pluris in priscis Graecorum litteris invenimus*), né riterrei particolarmente significativo il paragone, che è stato a sua volta sottolineato⁷⁹, con un passaggio del *De lingua Latina* (8. 74)⁸⁰ e con uno del *De vita populi Romani* (fr. 15 Rip.)⁸¹ nei quali Varrone utilizza il plurale *Ioves* per parlare di una pluralità di statue del dio. Qui a mio avviso l’estensione del nome di Giove, dio supremo, all’intero pantheon delle divinità che, secondo la concezione stoica non sono che sue emanazioni e sono da lui create, mira piuttosto a sottolineare ironicamente la totale mancanza di individualità del complesso degli dei, composto da banali copie, non degne di maggiore credibilità rispetto al sommo dio loro modello,

⁷⁶ Cfr. anche Plut. *adv. Stoic.* 1075a Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης, ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν (...) οὐδένα τῶν τοσοῦτων ἄφθαρτον οὐδ’ αἴδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.

⁷⁷ Così interpretano Mras 1914, 404; Cardauns 1979, 39 e (*dubitanter*) Cèbe 13, 2119 che citano come paralleli Verg. *Aen.* 4. 510 e *ibid.* 8. 716.

⁷⁸ Considera questa come una delle possibili spiegazioni del plurale *Ioves* di questo passo Cèbe 13, 2118.

⁷⁹ Cfr. Cèbe 13, 2118-2119

⁸⁰ Vedi *infra* p. 296.

⁸¹ Vedi *infra* p. 301.

rotundus, sine capite, sine praeputio, ma che pure era considerato dagli Stoici come perfezione, intelligenza cosmica e principio generativo del tutto.

Secondo una proposta di De la Cerda⁸², la locuzione *sine capitibus* farebbe qui invece allusione all'espressione giuridica *capitibus minuti* che designava coloro che erano stati privati del diritto di cittadinanza⁸³ e sarebbe usata da Tertulliano per denunciare la mancanza di reputazione e di onore dei trecento *Ioves* messi in scena da Varrone nelle sue *Menippeae*. A conforto di questa ipotesi, Oehler nota come anche in greco ἀκέφαλος possa corrispondere ad ἄτιμος⁸⁴ e Bolisani⁸⁵ suppone che qui l'espressione "trecento *Ioves*" potesse far riferimento all'innumerabile serie di avventure degradanti e libertine delle quali il sommo dio sarebbe stato protagonista nell'opera satirica varroniana. La mancanza di attestazioni però di una corrispondenza tra il nesso *sine capitibus* e la locuzione *capitibus minuti* mi sembrerebbe rendere poco probabile quest'ipotesi, né ritengo opportuno trascurare il parallelo con il Giove *sine capite* del fr. 583 B. che induce a riferire a Varrone stesso piuttosto che a Tertulliano l'allusione ironica alla grande massa dei "Giovi" acefali.

Diversamente Krenkel⁸⁶ ritiene che la menzione di trecento *Ioves* presente nel fr. 582a-b B. sia da interpretare come un'allusione alle svariate funzioni e caratterizzazioni attribuite dal popolino a Giove, venerato sotto vari epiteti, Iuppiter Almus – Iuppiter Cultor – Iuppiter Fulgor – Iuppiter Pecunia etc. Secondo lo studioso, l'ironia messa in atto da Varrone nelle *Menippeae* contro questo tipo di rappresentazioni popolari della divinità sarebbe stata coerente con un più serio disegno del potere romano volto all'eliminazione delle visioni distorte del divino da parte del popolo e quindi alla riduzione della molteplicità

⁸² Derivo il riferimento da Oehler 239 che considera piuttosto convincente quest'ipotesi interpretativa.

⁸³ Cfr. *ThLL*, s. v. *caput*, 8, 1038 e *OLD*, s. v. *caput*, 1114.

⁸⁴ Cfr. Suid. s. v. ἀκέφαλος, 853; Artemid. 1. 35.

⁸⁵ Bolisani 310.

⁸⁶ Krenkel 3, 1180-1182.

degli *Ioves* “popolari”, definiti come acefali perché irrilevanti, privi di un reale potere e caratterizzati solamente da singole funzioni specifiche, all’unitarietà ed onnipotenza del Giove capitolino *Optimus Maximus*. Anche questa proposta esegetica trascura però il parallelo col fr. 583 B. e integrerei quindi piuttosto l’interpretazione ironica dei trecento *Ioves* acefali come uno stuolo di dei di fatto insignificanti suggerita da Krenkel con l’ironia, a mio avviso centrale in questo passo, nei confronti della visione stoica della divinità che, per mantenere il politeismo della religione tradizionale, è costretta a postulare uno stuolo di mere copie insignificanti del dio stoico “sferico, senza testa e senza prepuzio”. Vedrei quindi in questo passo una polemica ed una ridicolizzazione non della concezione popolare della divinità, ma al contrario di una concezione filosofica, colta, “avanzata” del divino, in contrasto con la visione popolare tradizionale.

Per quanto riguarda la contestualizzazione del frammento, riterrei opportuno, come suggerisce Bolisani⁸⁷, riferirlo, insieme al fr. 583 B., ad un dialogo tra stoici ed epicurei. Attribuirei infatti il passo, per il suo tono palesemente ironico, allo stesso filosofo epicureo che descriverebbe in modo salace il dio degli Stoici al fr. 583 B., e che al fr. 582a-b B. mostrerebbe come seguendo la visione stoica si avrebbe una riduzione paradossale della molteplicità del divino a mera copia del sommo dio acefalo (e privo di identità sessuale).

Come nota Woytek⁸⁸, la rettifica *Ioves, sive Iuppiteros dicendum* è da attribuire verisimilmente a Varrone stesso, poiché ricorre uguale nelle due citazioni di Tertulliano ed è quindi probabile che questi la trovasse nella propria fonte. Dal momento che poi Varrone nelle altre sue opere usa sempre, senza oscillazioni, la forma di plurale *Ioves*⁸⁹ e che questa è anche l’unica forma di

⁸⁷ Bolisani 311.

⁸⁸ Così sostiene in particolare Woytek 42. Invece Deschamps 1, 189 ritiene che l’oscillazione non sia in Varrone, ma in Tertulliano e che non sia quindi possibile determinare quale forma presentasse originariamente il testo varroniano.

⁸⁹ Cfr. Varro *ling.* 8. 74 (cit. p. 296) e *vita p. R.* 1 fr. 15 Rip. (vedi *infra* p. 301).

plurale che ricorre negli altri scrittori latini⁹⁰, riterrei il dubbio linguistico espresso in questo passo in realtà come un dubbio meramente fittizio, volto a sottolineare l'assurdità della visione stoica che introdurrebbe entità divine tanto inverosimili da costituire motivo di imbarazzo anche per la loro denominazione: cfr. *ling.* 8. 33 dove la forma analogica di dativo *Iuppitri* viene presentata come un assurdo⁹¹.

⁹⁰ Forcellini, *Onomast.*, s. v. *Jupiter*, 2, 64.

⁹¹ Vedi *infra* p. 294.

IUPPITER NELLE ALTRE OPERE DI VARRONE

La figura di Giove, principale divinità del pantheon romano, rivestiva ovviamente un ruolo rilevante nell'opera di Varrone e riferimenti a questa divinità ricorrono in contesti anche molto diversi tra loro: in opere di carattere antiquario quali il *De vita populi Romani*, il *De gente populi Romani* e le *Antiquitates rerum humanarum*, in due passi del *De re rustica*, ma anche, in modo piuttosto abbondante, nel trattato *De lingua Latina* e chiaramente in opere più specificatamente legate alla tematica religiosa, come il logistorico *Curio-de cultu deorum* e soprattutto le *Antiquitates rerum divinarum*.

Antiquitates rerum humanarum. Cinque sono in totale i riferimenti a Giove presenti nella sezione, per così dire, “civile”, dedicata alle *res humanae*, della maggiore opera antiquaria di Varrone, le *Antiquitates*. Ho scelto di iniziare l'analisi delle modalità di rappresentazione di Giove nel complesso della produzione varroniana non menippea dalle *Antiquitates rerum humanarum* per la loro probabile priorità cronologica sia rispetto alle *Antiquitates rerum divinarum* (come apprendiamo da *Aug. civ.* 6. 4) che rispetto alle altre opere erudite di Varrone nelle quali ricorrono parimenti menzioni del sommo dio⁹².

Il primo frammento che vorrei analizzare è stato attribuito congetturalmente da Mirsch⁹³ al VII libro, dedicato ai magistrati: Festo⁹⁴ infatti, che ci tramanda il passo, non specifica l'opera varroniana da cui lo deriva. All'interno di una lunga lista di censori vengono citati M. Valerio Messala e C. Cassio Longino, la censura dei quali, nel 154 a. C., era ritenuta una data simbolica del tramonto dei sani

⁹² Vedi Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1230.

⁹³ Mirsch 1882, 98-99 che riprende un suggerimento di Kettner 12.

⁹⁴ Fest. p. 285 '*Religionis' praecipuae habetur Censo(ria maiestas) Varro exe(mpla haec profert)*.

valori di pudore e moderazione propri del *mos maiorum* e dell'affermazione, al loro posto, dell'impudicizia della Roma moderna: *hum.* 7 fr. 1 Mirsch

(...) M. Valerius Messala, C. Cassius Longinus censores, <quod in eorum magistratu subversa pudicitia fuerat, famosi <extiterunt. Nam palmam, quae> in Capitolio in ara <ipsa Iovis optimi maximi bello Persico fuerat, <tam prostratam ferunt, ibique esset en>tam ficum, infamesque <fecisse illos, qui sine> ullo pudicitiae resp<ectu fuerant, censores>⁹⁵.

Come prova della degradazione morale determinatasi a seguito della censura di Cassio e Messala viene narrato un prodigio infausto che aveva interessato l'ara di Giove Capitolino: la palma che era nata su di essa miracolosamente durante la guerra contro Perseo, come presagio della finale vittoria romana, era appassita e al suo posto era nato un fico. Questo evento prodigioso era stato interpretato come emblema della decadenza dei tempi moderni, caratterizzati da due censori corrotti che, come apprendiamo da Velleio Patercolo (1. 15. 3), avevano promosso l'erezione di un teatro ai piedi del Palatino, suscitando non solo l'opposizione dell'allora console Cepione, ma anche lo sdegno del popolo. In termini consimili si esprime anche Plinio il Vecchio (*nat.* 17. 244) che attribuisce in particolare a Calpurnio Pisone Frugi (fr. 38 Peter), fonte forse di Varrone stesso, l'interpretazione dell'evento come simbolico del tramonto della pudicizia a Roma: *a quo tempore pudicitiam subversam Piso gravis auctor prodidit.*

Dal momento che la denuncia del perversimento dei costumi a Roma viene connessa con un (infausto) prodigio che aveva interessato l'ara di Giove sul Campidoglio, alla figura del sommo dio appare evidentemente associata in questo passo un'idea di tutela della moralità dell'intero popolo romano che si può in certo modo confrontare, pur nella differenza di tono e di espressione, con il ruolo di castigatore del lusso della tavola dei cittadini romani che il dio viene pregato di

⁹⁵ Le integrazioni che segnalo sono congetture avanzate da Orsini e accolte nel testo da Müller, mentre Lindsay si limita a segnalarle in nota, indicando nel testo la lacuna.

assumere, come abbiamo visto, nel fr. 54 B. della satira *Bimarcus*.

Un riferimento a Giove in qualità di dio supremo del pantheon romano, degno quindi di ricevere l'offerta più illustre in un bottino di guerra, e cioè le spoglie sottratte dal capo dell'esercito romano al capo dei nemici, gli *spolia opima*, è presente in un passo del XXII libro delle *Antiquitates rerum humanarum*. Si tratta di una citazione riportata da Festo⁹⁶ e giunta a noi gravemente mutila nella parte iniziale: fr. 10 Mirsch

(M. Varro ait) opima spolia esse, etiam si manipularis miles detraxerit, dummodo duci hostium, <sed prima esse, quae dux duci; neque enim, quae a duce capta> non sint, ad aedem Iovis Feretri poni, testimonio esse libros pontificum, in quibus sit: pro primis spoliis bove, pro secundis solitaurilibus, pro tertiis agno publice fieri debere. Esse etiam Pompili regis legem opimorum spoliorum talem: cuius auspicio classe procincta opima spolia capiuntur, Iove Feretrio bovem caedito, qui cepit, aeris CCC darier oportet. Secunda spolia, in Martis ara in campo solitaurilia ultra volverit caedito, qui cepit, ei aeris CC dato. Tertia spolia, Ianui Quirino agnum marem caedito, C, qui ceperit, ex aere dato. Cuius auspicio capta, dis piaculum dato. <Ops dea> ... huius aedis lex nulla extat; neque templum habeat necne scitur⁹⁷.

In riferimento agli *spolia opima* viene qui attribuita a Varrone una definizione alquanto insolita, poiché vengono considerate tali le spoglie sottratte al capo dei nemici anche da parte di un soldato semplice, e non solo da parte di un condottiero romano. Il riferimento, preceduto da una lacuna piuttosto consistente, al santuario di Giove Feretrio, dove tradizionalmente erano dedicati gli *spolia opima*⁹⁸, sembrerebbe apparentemente in contraddizione con quanto affermato nell'elegia di Propertio (4. 10) relativa all'*aition* del culto di Giove Feretrio, poiché in essa sono ricordati solo tre casi, nell'intera storia di Roma, di dedica al sommo dio delle spoglie del capo nemico, e tutti da parte di condottieri

⁹⁶ Fest. p. 189 '*opima spolia*'.

⁹⁷ Le integrazioni che segnalo, accolte da Müller e da Mirsch, sono congetture di Hertzberg. Diversamente, Lindsay indica nel testo la lacuna senza proporre integrazioni per sanarla.

⁹⁸ Cfr. Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1128.

dell'esercito romano: Romolo, Cornelio Cosso e Claudio Marcello. Il tentativo congetturale avanzato da Hertzberg⁹⁹ per sanare la lacuna permetterebbe di conciliare il testo di Festo col resto della tradizione relativa agli *spolia opima*, distinguendo tra quello che doveva essere il significato originario dell'espressione, indicante semplicemente il bottino rappresentato dalle spoglie del capo dei nemici, ed il suo particolare utilizzo invece in relazione al culto di Giove Feretrio, dove si trattava propriamente delle spoglie sottratte da un *dux Romanus* ad un *dux hostium*; questo particolare uso sarebbe poi passato nella prassi comune della locuzione *spolia opima*.

La stessa idea di eccezionalità del sommo dio, e del tempio ad esso dedicato sul Campidoglio, emerge dall'episodio narrato al fr. 12 Mirsch¹⁰⁰ (VIII libro) in relazione all'origine del nome di una delle porte di accesso al Campidoglio, la porta Ratumena:

Ratumena porta a nomine eius appellata est, qui ludicro certamine quadrigis victor, Etrusci generis iuvenis Veis, consternatis equis excussus Romae perit, qui equi feruuntur non ante constitisse, quam pervenirent in Capitolium, conspectumque fictilium quadrigarium, quae erant in fastigio Iovis templi, quas faciendas locaverant Romani Veienti cuidam artis figulinae prudenti. Quae bello sunt reciperatae: quia in furnace adeo creverant, ut eximi nequirent. Idque prodigium portendere videbatur, in qua civitate eae fuissent, omnium eam futuram potentissimam.

In questo passo è infatti sottolineato il carattere prodigioso della quadriga fittile che adornava il fregio del tempio capitolino, capace di ammaliare, per così dire, la quadriga impazzita dello sfortunato auriga Ratumena di Veio, ponendo un termine alla sua folle corsa. A conferma poi della sua natura speciale viene fatto riferimento anche al miracolo connesso alla sua creazione. Questa stessa vicenda è narrata in modo più rapido e con alcune differenze anche da Plinio e da Plutarco.

⁹⁹ Hertzberg 1846, 333.

¹⁰⁰ Fest. p. 274: '*Ratumena porta*'. Vedi Mirsch 1882, 102-103.

Plinio (*nat.* 8. 161), nel riassumere brevemente l'episodio dell'auriga di Veio, non fa riferimento al tempio di Giove sul Campidoglio, mentre Plutarco (*Publ.* 13. 3-4) offre un racconto diverso per quanto riguarda la miracolosa quadriga fittile veiente commissionata dai Romani per adornare il fregio del tempio della triade capitolina: in base al suo resoconto questa sarebbe stata infatti consegnata a Roma solo in seguito al terrificante prodigio della quadriga impazzita. Si potrebbe forse spiegare la discrepanza tra queste tre versioni ipotizzando un'originaria indipendenza delle due vicende prodigiose (per questo Plinio narrando della Porta Ratumena non avrebbe fatto cenno alla contesa della quadriga fittile), che sarebbero poi state combinate tra loro in un racconto unico perché relative entrambe a prodigi riguardanti delle quadrighe nell'ambito dei rapporti tra Roma e Veio; una traccia di questa "fusione a posteriori" sarebbe riscontrabile nel diverso modo in cui compongono tra loro i due racconti Plutarco e Festo-Varrone.

Un breve frammento attribuito da Mirsch al XVI libro delle *Antiquitates rerum humanarum*¹⁰¹ fa invece più prettamente riferimento a Giove in relazione al suo statuto primigenio di divinità celeste alla quale erano consacrate le idi¹⁰² che, nell'antico calendario lunare, cadevano in corrispondenza della luna piena e rappresentavano quindi il giorno di massima luminosità del cielo: fr. 8 Mirsch

ut autem Idus omnes Iovi, ita omnes kalendas Iunoni tributas (et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas).

Una menzione infine del sommo dio maggiormente legata ad un'indagine di tipo eziologico sul nome di uno dei colli di Roma, il Viminale, è presente nel fr. 8¹⁰³ Mirsch, che è stato assegnato al libro VIII delle *Antiquitates rerum*

¹⁰¹ Mirsch 1882, 125. Macrobio (*Sat.* 1. 15. 18) però citandolo non indica l'opera varroniana da cui lo deriva.

¹⁰² Vedi Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1127 che sottolinea come generalmente i templi di Giove fossero dedicati appunto durante le idi, cfr. anche Wissowa 1912², 114.

¹⁰³ Fest. p. 376 '*Viminalis*'.

*humanarum*¹⁰⁴ relativo alla città di Roma, anche se Festo cita questo passo senza esplicita indicazione dell'autore usato come fonte:

Viminalis et porta et collis appellantur, quod ibi viminum fuisse videtur silva, ubi est et ara Iovi Viminio consecrata.

Si tratta di una testimonianza di carattere prettamente etimologico e quindi poco significativa ai fini della mia presente analisi. Vorrei però sottolineare come ritenga in effetti dubbia l'attribuzione di questo passo a Varrone, non tanto perché viene qui offerta una spiegazione etimologica del nome del Viminale in parte diversa rispetto a quella proposta in un passo simile del *De lingua Latina* (5. 51¹⁰⁵) – vi sono infatti non pochissimi casi sicuri di interpretazioni diverse di un dato fenomeno offerte da Varrone in opere diverse – ma perché la spiegazione qui proposta si presenta quasi come una combinazione delle due diverse alternative prospettate nel *De lingua Latina* e mi sembrerebbe quindi presupporre questo testo, mentre in base alla probabile cronologia di queste due opere varroniane le *Antiquitates rerum humanarum* dovrebbero essere considerate anteriori al *De lingua Latina*.

Antiquitates rerum divinarum. Ovviamente un numero piuttosto consistente di riferimenti a Giove è presente nei frammenti conservati delle *Antiquitates rerum divinarum* e nonostante questi presentino un'ampia varietà di caratteri, loro denominatore comune è la costante sottolineatura del ruolo di superiorità rivestito da Giove rispetto alle altre figure divine.

Emblematico in questo senso è un frammento del I libro, nel quale viene espressa in modo enfatico la sovranità di Giove su tutte le altre divinità: fr. 14 C.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Mirsch 1882, 102.

¹⁰⁵ Vedi *infra* p. 299.

¹⁰⁶ Aug. *civ.* 4. 9.

(sc. Iovem) deorum omnium dearumque regem volunt; hoc eius indicat sceptrum, hoc in alto colle Capitolium.

Il riconoscimento della supremazia di Giove sugli altri dei era un fondamentale punto di contatto tra la teologia poetica, filosofica e civile, come sottolinea Cardauns¹⁰⁷ che cita a confronto Cic. *rep.* 1. 56 *unum omnium deorum et hominum regem esse omnes docti indoctique consentiunt*. A conferma della regalità di Giove vengono menzionati lo scettro, che costituiva uno dei suoi attributi tradizionali¹⁰⁸, e il grande tempio a lui dedicato sul Campidoglio. La menzione del *Capitolium* indica chiaramente che il Giove cui viene fatto riferimento in questo passo è il dio più importante del culto tradizionale romano, Giove Ottimo Massimo appunto, venerato sul Campidoglio dall'epoca dei re etruschi e che aveva nel suo stesso nome la marca della propria superiorità rispetto agli altri dei, ma forse anche rispetto agli altri epiteti e alle caratterizzazioni particolari che gli erano attribuite in ambito popolare¹⁰⁹: Giove come re di tutti gli dei appare identificato *tout court* con il Giove capitolino.

A Iuppiter, in qualità di *rex deorum*, viene associato al fr. 208 C.¹¹⁰ un consiglio rappresentato dagli *dei Consentēs*,

deos Consentēs, quos dicunt in consilium Iovis adhiberi.

Gli *dei Consentēs* sono identificabili con le dodici maggiori divinità del pantheon greco-romano: oltre a Giove la serie comprende Giunone, Nettuno, Minerva, Marte, Venere, Apollo, Diana, Vulcano, Vesta, Mercurio e Cerere, che furono celebrati insieme per la prima volta a Roma, in seguito ad un responso dei libri Sibillini, con un *lectisternium* nel 217 a. C.¹¹¹ Questi dei sono qui definiti quali

¹⁰⁷ Cardauns 2, 145.

¹⁰⁸ Cfr. e. g. Canciani-Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/2, 268-311.

¹⁰⁹ Quest'ultima è l'interpretazione che dell'epiteto Ottimo Massimo danno Canciani-Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/1, 423.

¹¹⁰ Aug. *civ.* 4. 23.

¹¹¹ Vedi Wissowa 1912², 61 e Latte 1960, 253.

consiglieri di Giove nella sua attività deliberativa, ma l'epiteto *Consentes*, spesso ricondotto, come in questo caso, a *consilium* attraverso una pseudo-etimologia, doveva in realtà probabilmente derivare dal verbo **consum*, composto di *sum*, ed indicare l'imprescindibile unità di questo insieme divino¹¹². Agli *dei Consentes* Varrone allude anche nel proemio del *De re rustica* (1. 1. 4) definendoli "urbani", poiché le loro statue *ad forum auratae stant*, e contrapponendo loro, come vedremo, un insieme di dodici dei rustici rappresentativi invece del pantheon di riferimento per il mondo agreste¹¹³.

L'importanza della figura di Giove emerge anche dall'estrema varietà delle funzioni a questo attribuite, che lo rendono di fatto un dio universale e onnipotente, adatto ad essere invocato in ogni circostanza, come risulta dal lungo elenco del fr. 237 C.¹¹⁴, probabilmente a noi giunto incompleto¹¹⁵, relativo agli epiteti riferiti al sommo dio:

dixerunt eum (sc. Iovem) Victorem, Invictum, Opitulum, Impulsorem, Statorem, Centumpedam, Supinalem, Tigillum, Alnum, Ruminum ... quod omnia vinceret, quod a nemine vinceretur, quod opem indigentibus ferret, quod haberet impellendi, statuendi, stabilendi, resupinandi potestatem, quod tamquam tigillus mundum contineret ac sustineret, quod aleret omnia, quod ruma, id est mamma, aleret animalia.

In relazione ad ognuno degli epiteti ricordati viene offerta una specifica spiegazione. A Iuppiter Victor aveva votato un tempio Q. Fabio Massimo Rulliano nel 295 a. C. durante le guerre sannitiche (Liv. 10. 29. 14), ma ignoriamo dove il tempio fosse stato eretto così come ignoriamo il giorno di dedica¹¹⁶, che forse però è identificabile con le idi di aprile, giorno assegnato appunto a Giove

¹¹² Vedi Ernout-Meillet, s. v. *sum*, 1175.

¹¹³ Si tratta forse di un creazione di Varrone stesso su modello degli *dei Consentes* "urbani", vedi Wissowa 1912², 61 n. 6; Cardauns 2, 222; Heurgon 94-95. Vedi *infra* pp. 306-307.

¹¹⁴ Aug. *civ.* 7. 11.

¹¹⁵ Così ritiene Cardauns 2, 228 che attribuisce il passo al XVI libro.

¹¹⁶ Cfr. su questa problematica Wissowa 1912², 123 e Bömer 1957, 261.

Vincitore nei *Fasti* di Ovidio (4. 621), ove sono invece attribuite a Iuppiter Invictus le idi di giugno (6. 650). Proprio in base al fr. 237 C. di Varrone e a questi due passi dei *Fasti* riterrei opportuno considerare *Victor* e *Invictus* come due epiteti di Giove tra loro distinti e non sovrapponibili, come è invece stato talora ipotizzato¹¹⁷.

La denominazione di *Opitulus*, “soccorritore”, ricorre, oltre che in questo frammento, solamente in un passo di Festo (p. 184) dove è glossato *quasi opis lator*. L’introduzione a Roma del culto di Iuppiter *Stator*, invocato a sostegno della saldezza e della resistenza dell’esercito, “perché dotato del potere di fissare”, era riferita a Romolo stesso, che gli avrebbe votato un tempio nella guerra contro i Sabini¹¹⁸.

Gli appellativi *Impulsor*¹¹⁹, “dotato del potere di incitare”, e *Almus*¹²⁰, “dispensatore di nutrimento per ogni cosa” (*quod aleret omnia*), sono attestati anche altrove in relazione a divinità, ma non specificatamente in riferimento a Giove, mentre ricorrono solamente in questo frammento gli epiteti *Centumpeda*¹²¹, spiegato in relazione alla capacità del dio di dare stabilità, *Supinalis*, connesso alla sua facoltà di abbattere, e *Tigillus*, propriamente “piccola trave”, per il suo ruolo di “sostegno” del mondo. Associato, come *Almus*, all’idea di nutrimento, è l’epiteto *Ruminus*, connesso a *ruma*, mammella, ad indicare il ruolo, rivestito dal sommo dio, di fonte di nutrimento, identico per questa funzione alla dea *Rumina*, annoverata tra gli *dei certi* del XIV libro: fr. 113 C. *diva Rumina mammam parvulo inmulgeat, quia rumam dixerunt veteres*

¹¹⁷ Perdrizet, in *DA*, s. v. *Jupiter*, 3/1, 711 sostiene infatti che l’unico epiteto ufficiale di Giove fosse *Victor* e Coarelli 1995, 149 che fosse *Invictus*. Sospende il giudizio, ammettendo la possibilità di un’identità tra i due appellativi, Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 19, 1133-1134, che nota come nelle iscrizioni ricorra solamente la forma *Iuppiter Victor*.

¹¹⁸ Cfr. Cic. *Cat.* 1. 33; Liv. 1. 12. 6; Dion. Hal. 2. 50. 3; Ov. *fast.* 6. 793-794. Wissowa 1912², 122 ritiene però che si tratti di una retrodatazione e che il primo tempio romano in onore di Giove Statore sia stato dedicato solo nel 294 a. C. da M. Attilio Regolo, cfr. Liv. 10. 36. 11.

¹¹⁹ Cfr. *ThLL*, s. v. *impulsor*, 7/1, 717.

¹²⁰ Cfr. *ThLL*, s. v. *almus*, 1, 1703-1704.

¹²¹ Cfr. *ThLL Onom.*, s. v. *Centumpeda*, 2, 325.

*mammam*¹²².

In riferimento a tutti gli appellativi viene fornita una spiegazione di tipo etimologico: *Victor* e *Invictus* sono ovviamente ricondotti a *vinco*; *Opitulus* è glossato *opem ferre*; *Inpulsor* è connesso a *inpello*, *Stator* a *statuo*¹²³, *Supinor* a *resupino*, *Almus* ad *alo* e *Ruminus* a *ruma*. Le uniche due eccezioni sono costituite dalle denominazioni *Centumpeda* e *Tigillus* per le quali vengono offerte delle spiegazioni più allegoriche, forse perché il senso letterale di questi appellativi poteva creare qualche imbarazzo. Così l'epiteto Centopiedi è connesso all'idea di stabilità, *stabilendi ... potestatem*, ed appare quindi associato per affinità all'epiteto *Stator*; per la denominazione di "piccola trave" viene invece evocata un'immagine, direi, piuttosto particolare del sommo dio come una trave destinata a sorreggere il mondo per la quale non ho trovato alcun parallelo. Si potrebbe forse ritenere l'epiteto *Tigillus* abbinato "per contrasto" a *Supinor* così da mostrare, in un gioco di somiglianze e opposizioni, la grandezza ineguagliabile e onnicomprensiva del potere di Giove.

Il fr. 238 C.¹²⁴ riporta ancora un altro epiteto riferito al dio:

et Pecunia ... vocatur, quod eius sunt omnia.

Come *Ruminus*, anche *Pecunia* è il nome proprio di una divinità autonoma, citata nel XIV libro tra gli *dei certi* (fr. 193 C.¹²⁵). Nel fr. 238 C. la spiegazione fornita per l'appellativo *Pecunia* in riferimento a Giove, "perché tutto è suo", è di carattere allegorico. Iuppiter sarebbe infatti chiamato Denaro proprio per la sua onnipotenza e universalità, in quanto tutto può trovare nel denaro un comune denominatore.

Il legame di Giove anche con gli aspetti più concreti e particolari della realtà

¹²² Per la dea *Rumina* cfr. anche Varro *rust.* 2. 11. 5 e *logist. Catus* fr. 7 Riese.

¹²³ Anche se oggi viene connesso piuttosto a *sisto*, cfr. *OLD*, s. v. *stator*, 1815.

¹²⁴ Aug. *civ.* 7. 12.

¹²⁵ Varro *div.* 14 fr. 193 C. (sc. *commendare*) *deae Pecuniae, ut pecuniosi essent* (...).

e della vita quotidiana emerge al fr. 95 C.¹²⁶ (affidente al XIV libro delle *Antiquitates rerum divinarum*) nell'attribuzione al sommo dio della paternità della dea Mena, destinata a sovrintendere al flusso mestruale e della quale non si hanno altre attestazioni nella letteratura latina, ma il cui nome sembrerebbe da connettere, oltre che ovviamente al greco μήν – latino *mensis*, “mese”, al greco μήνη “luna”¹²⁷, altro nome di Selene in Hom. *Il.* 23. 455¹²⁸:

dea Mena, quae menstruis fluoribus praeest, ... Iovis filia.

Per la sua superiorità rispetto agli altri dei, e per il carattere polifunzionale, potremmo quasi dire, della sua figura, Giove si prestava di fatto più di qualsiasi altro dio a rappresentare anche una idea altra del divino, di tipo monoteistico. Doveva quindi risultare la figura divina più adatta per tentare di stabilire delle connessioni tra la concezione religiosa tradizionale romana e concezioni della divinità proprie invece di religioni monoteistiche come quella ebraica: in due frammenti del I libro delle *Antiquitates rerum divinarum* si ha una proposta di identificazione di Giove con il dio unico degli ebrei. Al fr. 15 C.¹²⁹

(sc. Iovem) etiam ab his coli, qui unum deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari

viene detto che venerano Giove (al di là della diversità di denominazione) anche coloro “che venerano un solo dio senza rappresentazione”. Sebbene Cardauns¹³⁰ nel proprio commento si limiti a notare in generale come vari popoli antichi, ad esempio gli Sciti e i Persiani, condannassero la rappresentazione del divino, in questo passo mi sembrerebbe esservi un riferimento piuttosto manifesto agli ebrei:

¹²⁶ Aug. *civ.* 7. 2.

¹²⁷ Vedi Ernout-Meillet, s. v. *mensis*, 708, *contra* Cardauns, 2, 193 ritiene che l'attestazione tarda del termine non permetta di collegarlo alla forma greca.

¹²⁸ Cfr. *ThLG*, s. v. Μήνη, 6/1, 1001.

¹²⁹ Aug. *civ.* 4. 9.

¹³⁰ Cardauns 2, 146.

viene infatti sottolineato attraverso un accumulo di attributi (*unum deum solum*) come il popolo cui viene fatto qui riferimento sia un popolo monoteista, che venera un solo dio e con il divieto di ritrarlo, come avviene appunto nella religione ebraica.

A conferma di questa analisi del fr. 15 C., si può citare il fr. 16 C.¹³¹

deum Iudeorum Iovem (esse) ... nihil interesse ... quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur

che presenta un'esplicita identificazione del dio degli ebrei con Giove e nel quale ricorre il medesimo verbo *nuncupare* nell'affermazione, comune al fr. 15 C., della diversità puramente nominale tra le due divinità, considerata non importante nella consapevolezza della sostanziale identità delle due figure divine.

La stessa immagine di Giove quale dio supremo quasi di tipo monoteistico, emblema di somma moralità, offriva entro certi limiti anche una possibilità di conciliazione tra la rappresentazione religiosa tradizionale e concezioni diverse e "avanzate" della divinità, elaborate dalla speculazione filosofica, in particolar modo stoica: in vari frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum* emerge infatti anche una rappresentazione di tipo "filosofico" di Giove, ora presentata esplicitamente come tale, ora integrata nella raffigurazione teologica "tradizionale" del dio.

Una specifica allusione alla dottrina stoica di una derivazione del pantheon divino da Giove, unità razionale alla quale è riconducibile la molteplicità delle divinità, ricorre al fr. 27 C.¹³²:

omnes dii deaeque sit unus Iuppiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum, quae sententia velut magnorum multumque doctorum est.

¹³¹ Aug. *cons. ev.* 1. 22. 30.

¹³² Aug. *civ.* 4. 11.

Come ho detto sopra, ritengo che vi sia un'allusione ironica e denigratoria a questa stessa teoria (probabilmente da parte di un "avversario" epicureo) nel fr. 582a-b B. delle *Menippeae*¹³³, dove si parla di una schiera di trecento *Ioves* senza testa, cloni dell'*unus Iuppiter* stoico *rotundus sine capite sine praeputio* (fr. 583 B.). Sebbene dal testo di Agostino, nostra fonte per questo passo, sia difficile discernere l'atteggiamento che Varrone doveva assumere nelle *Antiquitates rerum divinarum* nei confronti della dottrina stoica del divino, riterrei però probabile che anche in quest'opera, pur senza la critica irridente e mistificatoria caratteristica della produzione satirica, l'autore mostrasse di non condividere pienamente tale posizione, dal momento che appare attribuirlo a terzi (*ut quidam volunt; sicut eis videtur, quibus ...*).

È collegato alla dottrina stoica anche il fr. 28 C.

Iovem in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius ... mare Neptuno tribuitur, terra Plutoni ... additur Neptuno Salacia, Plutoni Proserpina. Nam sicut inferiori caeli partem, id est aerem, (inquiunt), Iuno tenet, ita inferiorem maris Salacia et terrae inferiorem Proserpina

che presenta un'identificazione delle tre principali coppie divine Giove e Giunone, Nettuno e Salacia, Plutone e Proserpina, con gli elementi fondamentali del mondo naturale: aria, acqua e terra, ognuno dei quali è diviso in due strati, uno superiore, attribuito ad una divinità maschile, ed uno inferiore, attribuito al suo corrispettivo femminile. Questo schema ricorre identico nel *De natura deorum* ciceroniano, anche se con l'omissione di Salacia (divinità romana da Varrone associata a Nettuno anche in *ling.* 5. 72), in un passo del discorso dello stoico Balbo volto ad illustrare la connessione stabilita dai filosofi stoici tra le divinità del credo popolare e gli elementi naturali, intesi come manifestazioni particolari del λόγος universale: *Cic. nat. deor.* 2. 66 *aer autem, ut Stoici disputant, interiectus inter*

¹³³ Vedi *supra* pp. 252-256.

mare et caelum Iunonis nomine consecratur, quae est soror et coniux Iovis, quod [ei] et similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio. Effeminarunt autem eum Iunonique tribuerunt, quod nihil est eo mollius. (...). Aqua restabat et terra, ut essent ex fabulis tria regna divisa. Datum est igitur Neptuno alterum, Iovis ut volumus fratri, maritimum omne regnum, (...) Neptunus (...). Terrena autem vis omnis atque natura Diti patri dedicata est (...) †cui Proserpinam.

Un ulteriore passo che si può connettere all'ambito della speculazione filosofica è il fr. 23 C.¹³⁴ in cui vengono esposte alcune teorie relative alla *theologia naturalis*: Giove viene menzionato in particolare in riferimento all'opera di carattere cosmogonico di Acusilao¹³⁵ che sembrerebbe aver fatto discendere dalla primigenia coppia Cielo e Terra tre forme del divino (gli Olimpici, gli Astri ed i Titani) dalle quali sarebbero derivati rispettivamente Saturno e Ope, Nettuno, Giove e Orco:

(...) aequae Acusilaus trinam formam divinitatis <in>ducit, Olympios, Astra, Titanios, de Caelo et Terra; ex his, Saturno et Ope, Neptunum, Iovem et Orcum, et ceteram successionem (...).

Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum*, pur denunciando le concezioni teologiche elaborate in ambito filosofico come pericolosamente innovatrici rispetto ai dettami della religione tradizionale (cfr. *div.* 1 fr. 8, 10, 21 C.), afferma però apertamente anche l'opportunità di valersi di singoli elementi derivati dalla speculazione filosofica (come anche, in misura minore, dai versi dei poeti), laddove possano risultare utili ad una teologia "di carattere civile": *div.* 1 fr. 11 C. *ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. Quae sic abhorrent, ... ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca. Quare quae erunt communia cum populis, una cum civilibus scribemus; e quibus maior*

¹³⁴ *Tert. nat.* 2. 2. 14-20.

¹³⁵ Il nome corrotto riportato dai codici sarebbe propriamente *Actesilaus* e si deve la correzione in *Acusilaus* a Gigon, vedi Cardauns 2, 150-151.

societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis.

Così nel XVI libro la supremazia di Giove, annoverato nell'elenco degli dei *praecipui atque selecti* (fr. 229 C.¹³⁶) dopo Giano, dio degli inizi¹³⁷, viene sostenuta con argomentazioni di matrice stoica: fr. 235 C.¹³⁸

(Iuppiter) deus est ... habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo.

Il dio viene infatti presentato come *ratio mundi*, causa efficiente del mondo, con una formulazione che può essere confrontata con le parole che glossano l'identificazione di Giove col cielo al fr. 206 C. un passo, come vedremo, con evidenti influssi stoici e platonici: *a quo fiat aliquid*. Quest'interpretazione stoicizzante di Giove come λόγος immanente al mondo ne sancisce evidentemente la superiorità rispetto a Giano, dio degli inizi e per questo nominato per primo, davanti a Giove, nella lista degli dei *selecti*.

Anche al fr. 236 C.¹³⁹ viene ribadita la superiorità di Giove rispetto a tutti gli altri dei, poiché determina l'evoluzione e il compimento (*summa*) di tutte le cose, mentre a Giano si devono solo gli inizi (*prima*):

quoniam penes Ianum ... sunt prima, penes Iovem summa. Merito ergo rex omnium Iuppiter habetur. Prima enim vincuntur a summis, quia, licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate.

Una spiegazione di tipo filosofico, che connetterei sempre all'ambito stoico, viene fornita anche in relazione al mito relativo allo spodestamento di Saturno da parte di Giove, giustificato con la priorità che deve essere attribuita alla causa,

¹³⁶ Aug. civ. 7. 2. Ho citato il frammento nel capitolo dedicato alla dea Ceres, vedi *supra* p. 223.

¹³⁷ Cfr. Varro *div.* 16 fr. 231 C. *ad eum* (sc. *Ianum*) *dicuntur rerum initia pertinere*.

¹³⁸ Aug. civ. 7. 9.

¹³⁹ Aug. civ. 7. 9.

rappresentata da Giove, rispetto al seme, connesso invece a Saturno¹⁴⁰: fr. 241 C.¹⁴¹ (XVI libro)

ideo Saturnum patrem a Iove filio superatum, quod ante est causa quae pertinet ad Iovem, quam semen quod pertinet ad Saturnum.

La formulazione presente in questo frammento mi sembrerebbe in effetti piuttosto singolare sotto due punti di vista¹⁴². Il primo riguarda l'identificazione non ovvia di Giove con la causa, che si potrebbe forse mettere in relazione col fr. 235 C., precedentemente citato, nel quale Giove viene descritto, secondo una visione stoica, come la ragione che regola l'esistenza del mondo e di tutti i suoi elementi, e di lui viene detto appunto che in suo potere sono le cause dei fenomeni naturali: *habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo*. Il secondo elemento di problematicità del passo è rappresentato dall'affermazione della priorità della causa sul seme, per la quale non ho trovato paralleli, ma che confronterei con quanto affermato da Varrone nel fr. 1 C. del logistorico *Curio*, poiché Giove viene ivi descritto, sempre secondo un'ottica stoica, come il mondo che emette da sé e in sé riceve tutti i semi: *Iovem esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere*. Combinando insieme questa testimonianza del logistorico *Curio* con il fr. 235 C. si potrebbe forse interpretare il fr. 241 C. come una lettura allegorica di carattere stoicizzante della supremazia di Giove su Saturno spiegata come supremazia del dio che nella sua funzione di intelligenza universale e causa efficiente del mondo ne regola e dirige i processi generativi, e quindi i *semina* (connessi a Saturno).

¹⁴⁰ Varro *div.* 16 fr. 239 C. *unus ... de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est.*

¹⁴¹ Aug. *civ.* 7. 18.

¹⁴² Cardauns 2, 228-229 non propone un commento ai passi relativi alla figura del dio Saturno, limitandosi a notare come l'esegesi proposta da Varrone debba risalire in gran parte ad interpretazioni greche della figura di Kronos e come "fruchtbar behandelt werden kann die weitgespannte Saturndeutung (...) nur unter Heranziehung der ganzen Überlieferung".

Questa preminenza potrebbe anche spiegare la posposizione di Saturno a Giove nella lista degli dei *praecipui atque selecti* del fr. 229 C.: solo agli inizi, rappresentati da Giano, spetta per definizione, potremmo dire, un ruolo iniziale, ma altrimenti la superiorità di Giove, signore e causa prima del mondo, rispetto a tutti gli altri dei impone evidentemente una sua collocazione incipitaria nell'elenco, anche davanti al dio che secondo il mito sarebbe stato suo padre¹⁴³.

Un importante influsso della riflessione filosofica è evidente anche nell'identificazione dei Penati con la triade capitolina e, attraverso questa, con i Grandi Dei venerati nei misteri di Samotracia che Varrone propone ai fr. 205 e 206 C., offrendo (come egli stesso sottolinea al fr. 206 C.) un'interpretazione del tutto originale. Il fr. 205 C.

Penates esse ... per quos penitus spiramus et corpus habeamus
et animi rationes possidemus; eos autem esse Iovem aethera
medium, Iunonem imum aera cum terra, summum aetheris
cacumen Minervam. Quos Tarquinius Demarati Corinthii filius,
Samothraciis religionibus mystice imbutus, uno templo et sub
eodem tecto coniunxit

¹⁴³ Ancora un'interpretazione allegorica di una vicenda mitica connessa però essenzialmente a Saturno, e alla leggenda che lo voleva divoratore dei propri figli (a questo proposito viene citato Giove), è presente al fr. 242 C. (= Aug. civ. 7. 19): *Saturnum ... dixerunt, quae nata ex eo essent, solitum devorare, quod eo semina, unde nascerentur, redirent. Et quod illi pro Iove gleba obiecta est devoranda, significat (inquit) manibus humanis obrui coeptas serendo fruges, antequam utilitas arandi esset inventa.* Questo mito cruento e arcaico viene interpretato come figura della ciclicità della natura, destinata ad inglobare in sé quanto da lei stessa prodotto, mentre la sostituzione del piccolo Giove con una zolla di terra è spiegata come emblema dell'antico uso di coltivare la terra con le mani, prima dell'invenzione dell'aratura. Si tratta di una lettura allegorica razionalizzante di un mito di origine straniera della quale non ho trovato paralleli in altri testi, ma che confronterei piuttosto con le interpretazioni, sempre in chiave rurale, che Varrone offre nel XVI libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, come abbiamo visto, in relazione ad altre due divinità di origine straniera a loro volta integrate all'interno del pantheon tradizionale: la *Mater Magna* (fr. 267 C., cit. p. 87) e Cerere (fr. 271 C., cit. p. 224). In relazione al fr. 242 C. rileverei in effetti una contraddizione con quanto affermato da Varrone stesso in un'altra opera, e cioè nel logistorico *Curio*: nella prima parte del fr. 242 C. viene infatti offerta una spiegazione allegorica dell'immagine mitica di Saturno come divoratore dei propri figli, *quod eo semina, unde nascerentur, redirent*, che ricalca quasi letteralmente quella fornita al fr. 1 C. appunto del *Curio* in relazione però a Giove (e non a Saturno): *Iovem esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere.*

citato da Servio¹⁴⁴ e da Macrobio¹⁴⁵ senza indicazione della fonte, è stato attribuito al XV libro delle *Antiquitates rerum divinarum* (dedicato agli *dei incerti*)¹⁴⁶ in base al confronto col fr. 206 C., di argomento affine, e che è specificatamente riferito da Agostino al libro delle *Antiquitates rerum divinarum* “precedente al XVI”¹⁴⁷:

hinc (sc. Caeli et Terrae masculina et feminina vi) etiam Samothracum nobilia mysteria ... sic interpretatur eaque se, quae nec Sais nota sunt, scribendo expositurum eis que missurum quasi religiosissime pollicetur. (Dicit enim) se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam (vult intellegi); caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat¹⁴⁸.

Nel primo frammento, i Penati appaiono connessi allo spirito vitale¹⁴⁹, al corpo e alla facoltà razionale e sono identificati con la triade capitolina interpretata come espressione dell’etere (Giove), della terra (Giunone) e della parte più alta dell’etere (Minerva); per questo motivo Tarquinio Prisco, iniziato ai misteri di Samotracia¹⁵⁰, li avrebbe riuniti *sub uno tecto* (cfr. Varro *div.* 6 fr. 70 C.) costruendo il tempio sul Campidoglio¹⁵¹.

¹⁴⁴ Serv. auct. *Aen.* 2. 296.

¹⁴⁵ Macr. *Sat.* 3. 4. 8.

¹⁴⁶ L’attribuzione si deve a Wissowa 1887, 48-50 ed è stata accolta sia da Agahd 1898, 187 che da Cardauns 1, 89.

¹⁴⁷ Aug. *civ.* 7. 28 *in superiore libro sic interpretatur* (...).

¹⁴⁸ *Sais* è frutto di una congettura di Wissowa, accolta da Agahd e Cardauns, mentre i codici riportano la lezione *suis*.

¹⁴⁹ Viene qui ripresa, ma reinterpreta in chiave allegorica, l’etimologia che faceva derivare *Penates* da *penitus*, poiché il culto di queste divinità protettrici della famiglia e del focolare domestico era celebrato nella parte più interna delle dimore: cfr. Cic. *nat. deor.* 2. 68 *di Penates, sive a penu ducto nomine (est enim omne quo vescuntur homines penus) sive ab eo quod penitus insident*. Vedi anche Ernout-Meillet, s. v. *penus*, 879.

¹⁵⁰ Come nota Cardauns 2, 221 si tratta senza dubbio di un’invenzione varroniana.

¹⁵¹ Un frammento che presenta una definizione degli dei Penati in parte diversa da quella presente al fr. 205 C. e che Funaioli 1907, 343 riferisce genericamente ad un *rerum divinarum liber* di Varrone, poiché Arnobio (3. 40), che cita il passo, non indica l’opera da cui lo deriva, è il fr. 374 Fun.: (*Varro*) *qui sunt introrsus atque in intimis penetrabilibus caeli deos esse (censet) quos loquimur* (sc. *Penates*) *nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consententes et Complices Etrusci aiunt et*

In altri due passi dell'opera varroniana è presente un riferimento ai Grandi Dei venerati a Samotracia, cioè nel V libro del *De lingua Latina* (5. 58) e nel logistorico *Curio–de cultu deorum* (fr. 1 C.): in entrambi questi passi i Grandi Dei sono però identificati con due divinità, Cielo e Terra, e non tre. Questa discrepanza si potrebbe forse spiegare con il diverso carattere delle *Antiquitates*, nelle quali poteva essere particolarmente forte la volontà di conciliare interpretazione filosofica e teologia civile, perché, attraverso l'identificazione, mediata dall'allegoria filosofica, degli dei di un culto misterico straniero con le divinità-simbolo dell'identità religiosa romana, appunto i Penati e la triade capitolina, l'immagine di questi ultimi potesse risultare arricchita di una maggiore complessità e profondità.

Il motivo dell'influsso esercitato dai misteri di Samotracia sull'interpretazione della triade capitolina viene chiarito e sviluppato, come abbiamo visto, al fr. 206 C., nel quale Varrone afferma di dare una spiegazione nuova del significato di questi misteri, che interpreta in chiave filosofica identificando i Grandi Dei di Samotracia con cielo, terra e “modelli della realtà”, cioè con le idee platoniche; stabilisce poi una corrispondenza anche con la triade capitolina per cui Giove, in quanto cielo, viene indicato come fonte di vita; Giunone, in quanto terra, come sostanza di vita, e Minerva come modello in base al quale è

nominant, quod una oriantur et occidunt una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et miserationis parcissimae; sed eos summi Iovis consiliarios ac principes existimari. In questo passo ai Penati viene infatti attribuito uno statuto esclusivamente celeste e non sono caratterizzati come divinità responsabili insieme del corpo e della facoltà razionale degli uomini; né vengono identificati con la triade capitolina, interpretata allegoricamente come la triplice stratificazione dell'etere. Nel fr. 374 Fun. viene sottolineata piuttosto un'associazione dei Penati con gli *dei Consentes*, riferita all'ambito etrusco e che non era forse totalmente condivisa da Varrone: la sua affermazione dell'impossibilità di una vera conoscenza dei Penati in quanto dei delle parti più interne del cielo, *nec eorum numerum nec nomina sciri*, mi sembrerebbe infatti in contrasto con una loro identificazione con i dodici dei *Consentes*. Di questi ultimi viene evidenziato, qui come in Varro *div.* 15 fr. 208 C. (cit. p. 267), il ruolo di consiglieri di Giove e la formula *sex mares et totidem feminas* con cui è sottolineata l'equilibrata omogeneità del gruppo ricorre identica, anche se con un ordine dei termini lievemente mutato, in *rust.* 1. 1. 4 a proposito degli *dei Consentes* rustici (vedi *infra* p. 311).

creata la realtà. Come è stato sottolineato¹⁵², in questi passi è presente una lettura allegorica che evidentemente risente tanto della teoria platonica delle idee quanto della visione stoica del binomio *ratio* (principio attivo identificato con Giove) e materia (principio passivo identificato in Giunone¹⁵³).

Un influsso stoico è riscontrabile anche nell'identificazione di Minerva con l'etere al fr. 205 C.: attraverso un'esegesi allegorica di questi tipo veniva infatti spiegato, in ambito stoico, il mito della sua nascita dalla testa di Giove, cfr. Philod. *piet.* 15 = *SVF* 3 D. B. 33 (viene fatto riferimento all'opera *Atena* del filosofo stoico Diogene di Babilonia) ὡς(τ' ἐ)ὰν πολλάκις (...) (λ)έγη τις ἐρεῖν (...) εἰς τὸ(ν) ἀίθερα Ἀθηναῖν· τοῦτο γὰρ λέ(γ)εσθαι τὸ "ἐκ τῆς (κεφα)λῆς". Risulta molto vicino a questa formulazione di Diogene di Babilonia un altro frammento delle *Antiquitates rerum divinarum*, tratto dal XVI libro e nel quale la connessione di Minerva con la parte più alta dell'etere viene usata per interpretare appunto allegoricamente il mito della sua nascita dalla testa di Giove: fr. 278 C.¹⁵⁴

aetheris partem superiorem Minervam tenere (dicunt) et hac occasione fingere poetas quod de Iovis capite nata sit.

Cardauns¹⁵⁵ mette poi in relazione con i fr. 205 e 206 C., pur se *dubitanter*, anche il fr. 207 C., citato da Tertulliano¹⁵⁶ e nel quale viene sottolineato il carattere particolarmente antico delle divinità della triade capitolina:

antiquissimos deos Iovem Iunonem et Minervam.

Una diversa rappresentazione di Giove, non mediata dall'allegoria

¹⁵² Vedi Pépin 1976², 348-351 e Cardauns 2, 221 che vede nella compresenza di influssi stoici e platonici un riflesso in Varrone dell'insegnamento di Antioco di Ascalona.

¹⁵³ Pépin 1976², 349 cita come parallelo Orig. *Cels.* 4. 48 = *SVF* 2. 1074, nel quale viene riferita la spiegazione allegorica fornita da Crisippo in relazione ad alcune immagini oscene di Zeus ed Hera presenti a Samo τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησι τῶν ὄλων· ὕλη γὰρ ἢ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμου γραφῇ ἢ Ἡρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεὺς.

¹⁵⁴ Aug. *civ.* 4. 10.

¹⁵⁵ Cardauns 1, 90.

¹⁵⁶ Tert. *nat.* 2. 12. 5.

filosofica, ma piuttosto di tipo antiquario, caratterizza un ristretto numero di frammenti afferenti al I libro delle *Antiquitates rerum divinarum*: in questi passi il prestigio e la maggiore importanza di Giove rispetto agli altri dei risultano determinati dall'antichità e dalla nobiltà del carattere della sua introduzione a Roma, come anche dalla creazione per esso sul Campidoglio – con l'esclusione dalla rocca capitolina di (quasi) tutte le altre divinità – di un tempio di eccezionale grandezza, degno santuario del dio supremo.

Al fr. 35 C.¹⁵⁷

(Romulus) constituit Romanis deos Ianum Iovem Martem
Picum Faunum Tiberinum Herculem

l'introduzione del culto di Giove, *rex deorum*, a Roma è collegata ai primordi della città e al suo primo re, Romolo. Ancora una volta (cfr. *div.* 16 fr. 229 C.) l'elenco degli dei il cui culto è stato istituzionalizzato da Romolo si apre doverosamente, potremmo quasi dire, con il dio degli inizi, Giano, ma a questi succede, primo in ordine di importanza e di prestigio (cfr. Varro *div.* 16 fr. 236 C.), Giove. Probabilmente, come nota Cardauns¹⁵⁸, al tempo di Romolo Giove era venerato in qualità di Iuppiter Feretrius, garante della parola data, e Iuppiter Stator, invocato perché infondesse ai soldati la forza di resistere al nemico.

La maggiore importanza del culto della triade capitolina, e in particolare della figura di Giove, rispetto a quello di tutte le altre divinità venerate a Roma emerge con evidenza dai fr. 40 C.¹⁵⁹

tres dii, Mars, Terminus et Iuventas, qui maiori et regi suo nullo modo cedere loco voluerunt. Nam ... cum rex Tarquinius Capitolium fabricari vellet eumque locum, qui ei dignior aptiorque videbatur, ab diis aliis cerneret praeoccupatum, non audens aliquid contra eorum facere arbitrium et credens eos tanto numini suoque principi voluntate cessuros, quia multi

¹⁵⁷ Aug. *civ.* 4. 23.

¹⁵⁸ Cardauns 2, 156.

¹⁵⁹ Aug. *civ.* 4. 23.

erant illic, ubi Capitolium constitutum est, per augurium quaesivit, utrum concedere locum vellent Iovi; atque ipsi inde cedere omnes voluerunt praeter illos quos commemoravi, Martem, Terminum, Iuventatem; atque ideo Capitolium ita constructum est, ut etiam isti tres intus essent tam obscuris signis, ut hoc vix homines doctissimi scirent

e 41 C.¹⁶⁰

pulcherrimum auspiciu fuisse dixerunt, ... Martem et Terminum et Iuventatem nec Iovi regi deorum loco cedere voluisse. Sic enim ... significatum est, Martiam gentem, id est Romanam, nemini locum quem teneret daturam, Romanos quoque terminos propter deum Terminum neminem commoturum, iuventutem etiam Romanam propter deam Iuventatem nemini esse cessuram.

In questi passi si fa riferimento alla vicenda della costruzione, intrapresa sotto il regno di Tarquinio Prisco, di quello che sarebbe divenuto il più importante tempio di Roma, il tempio della triade capitolina sul Campidoglio, in un'area sacra già dedicata al culto di altre divinità, alla quali, all'epoca di Tarquinio il Superbo, fu richiesto, tramite auspicio, il permesso di cedere il luogo all'esclusivo culto di Giove. A questa richiesta si sarebbero opposte solamente tre divinità: Mars, Terminus e Iuventas.

Di questo rifiuto, che avrebbe potuto essere interpretato come un affronto alla (riconosciuta) supremazia di Giove, viene fornita (al fr. 41 C.) un'interpretazione allegorica di buon auspicio per le sorti di Roma. Come nota Cardauns¹⁶¹, solamente in questi due passi di Agostino (- Varrone) viene annoverato anche Marte tra gli dei che si opposero all'abbandono del Campidoglio, mentre in Cato *orig.* 28 Peter²; Liv. 1. 55. 3 (*unum eum deorum non evocatum*); Ov. *fast.* 2. 667-676; Serv *Aen.* 9. 445 e Lact. *inst.* 1. 20. 38 viene menzionato solamente il dio Termine e in Dion. Hal. 3. 69. 5 e Liv. 5. 54 la coppia Terminus – Iuventas. Forse per questo motivo il fr. 40 C. si chiude con una nota, per così dire,

¹⁶⁰ Aug. *civ.* 4. 29.

¹⁶¹ Cardauns 2, 157.

di cautela, attraverso la specificazione, cioè, di come questi dei fossero rappresentati all'interno del tempio capitolino con *signa* di così difficile interpretazione, da restare oscuri anche ai più grandi dotti.

La spiegazione che sarebbe stata offerta da Varrone in relazione all'inamovibilità del dio Termine, e cioè che nessuno avrebbe potuto spostare i confini romani, trova un'eco nel commento di Lattanzio a questo stesso episodio (*inst.* 2. 20. 38), che cita a conforto un verso di Virgilio: *unde illum poeta 'Capitoli immobile saxum' (Aen. 9. 448) vocat*, e in un passo dei *Fasti* di Ovidio (2. 673-676), anche se in riferimento ad un contesto rurale e in chiave meno nazionalistica: *Termine, post illud levitas tibi libera non est: / (...) / nec tu vicino quicquam concede roganti, / ne videare hominem praeposuisse Iovi*. Da Dionigi di Alicarnasso apprendiamo poi come gli auguri avessero spiegato in modo del tutto simile a quello indicato qui da Varrone la permanenza di Termine e Iuventas sul Campidoglio: 3. 69. 5 ἐκ δὲ τούτου συνέβαλον οἱ μάντιες ὅτι τῆς Ῥωμαίων πόλεως οὔτε τοὺς ὄρους μετακινήσει καιρὸς οὔθεις οὔτε τὴν ἀκμὴν μεταβαλεῖ. Doveva evidentemente trattarsi di un'interpretazione ufficiale, fornita dagli auguri stessi, come desumiamo da Dionigi, almeno in relazione ai due dei da questo nominati, Terminus e Iuventas¹⁶², mentre la spiegazione relativa a Marte potrebbe essere stata proposta da Varrone stesso attraverso una riformulazione dell'esegesi data al rifiuto del dio Termine, dal momento che le due spiegazioni appaiono simili tra loro e che in nessuna altra fonte viene fatta menzione di Marte.

Si collega al medesimo quadro di instaurazione della supremazia di Giove all'interno del pantheon romano il fr. 42 C.¹⁶³:

Romani veteres ... Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem, ad quem diurna fulmina pertinerent. Sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum

¹⁶² *Contra* Ogilvie 1965, 750 considera l'aggiunta di *Iuventas* come una congettura antiquaria di Varrone, ripresa da Dionigi di Alicarnasso nel passo citato e da Livio in 5. 54.

¹⁶³ *Aug. civ.* 4. 23.

moltitudo confluit, ut vix inveniatur qui Summani nomen,
quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit.

Dopo il riferimento alla (quasi totale) “cacciata” delle altre divinità dal Campidoglio (fr. 40 e 41 C.), in questo passo vengono infatti descritte, per così dire, le conseguenze della presa di possesso della rocca capitolina da parte di Giove, e cioè l’oblio cui sono stati destinati gli dei con attributi affini ai suoi, come Summano, dio dei fulmini notturni: cfr. *Ov. fast.* 6. 731 *reddita, quisquis is est, Summano templa feruntur*. In un passo del *De lingua Latina* (5. 74) Varrone annovera Summano tra gli dei sabini introdotti da Tito Tazio, ma in realtà la prima notizia storica ad esso connessa riguarda un fatto del 278 a. C., quando un fulmine aveva colpito, decapitandola, la statua d’argilla di questo dio (secondo Cicerone¹⁶⁴), o di Giove (secondo Livio¹⁶⁵), posta sul tempio capitolino di Iuppiter. Proprio per espiare questo prodigio sarebbe stato dedicato a Summano un tempio autonomo vicino al Circo Massimo.

Scarse e ambigue sono le notizie su questa divinità a noi tradite dalle fonti antiche e alcuni studiosi moderni hanno ipotizzato che Summano fosse originariamente un epiteto di Giove, solo in un secondo momento utilizzato come nome di una divinità diversa da lui¹⁶⁶, la cui creazione poteva essere stata determinata dalla volontà di spiegare come mai un fulmine notturno avesse colpito il tempio di Giove Ottimo Massimo e per escludere così un intervento del sommo dio contro il suo più importante santuario romano¹⁶⁷. Altri studiosi hanno supposto invece che si trattasse di una divinità autonoma di origine italica, usualmente identificata con Giove, ma non a Roma, dove sarebbe stata solamente associata al sommo dio, perché dotata di caratteri ctonii che non potevano essere ricondotti allo Iuppiter

¹⁶⁴ Cic. *div.* 1. 16.

¹⁶⁵ Liv. *perioch.* 14.

¹⁶⁶ Così interpretano Hild, in *DA*, s. v. *Summanus*, 4/2, 1562-1563 (che cita l’epigrafe *CIL* 5. 3256, iscrizione dedicata a *Iuppiter Summanus*) e Wissowa 1912², 135.

¹⁶⁷ Cfr. Canciani–Constantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/1, 422.

capitolino¹⁶⁸.

Anche nel fr. 51 C.¹⁶⁹, appartenente al II libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, dedicato ai *pontifices*, viene implicitamente suggerito il ruolo di Giove quale suprema divinità del culto di Stato:

is solum album habet galerum, vel quod maximus, vel quod Iovi immolata hostia alba id fieri oporteat.

Trattando infatti dell'abbigliamento del sacerdote di Giove, il *flamen Dialis*, e per spiegare il motivo del colore bianco del copricapo a questi riservato, la prima ipotesi che viene avanzata è che tale segno distintivo fosse connesso al fatto che, in qualità di sacerdote di Iuppiter Optimus Maximus, e quindi del più importante tra gli dei, il *flamen Dialis* stesso fosse *maximus*, e cioè il più importante tra i flomini (cfr. Fest. p. 155 *maximae dignationis flamen Dialis est inter quindecim flamines*). La seconda spiegazione fa invece riferimento alla tradizione di sacrificare a Giove vittime bianche, dalla cui pelle veniva poi ricavato il copricapo (cfr. Fest. p. 9 *albogalerus a galea nominatus. Id est sacerdotes Iovis utebantur. Fiebat enim ex hostia alba Iovi caesa, cui adfigebatur apex virgula oleagina*). Come nota Cardauns¹⁷⁰, l'alto valore sacrale che era attribuito al colore bianco appare confermato anche da Cic. *leg. 2. 45 color albus praecipue decorus deo est, cum in cetero tum maxime in textili*¹⁷¹.

Il culto di Giove capitolino è infine citato quale modello paradigmatico del culto *more Romano* in un passo del V libro, dedicato ai *sacella*: fr. 68 C.¹⁷²

(sane Varro Rerum Divinarum refert) inter sacratas aras focos quoque sacrari solere, ut in Capitolio Iovi, Iunoni, Minervae, nec minus in plurimis urbibus oppidisque, et id tam publice quam privatim solere fieri; focum autem dictum a fotu, ut

¹⁶⁸ Così interpreta Koch 1986, 170-172.

¹⁶⁹ Gell. 10. 15. 32.

¹⁷⁰ Cardauns 2, 161.

¹⁷¹ Cfr. Latte 1960, 402-403.

¹⁷² Serv. auct. *Aen.* 3. 134.

colinam ab eo quod ibi ignis colatur; nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri.

Nel trattare dei focolari per i sacrifici presenti sugli altari e indispensabili per ogni rito, pubblico o privato, Varrone adduce infatti come esempio di riferimento i *foci* presenti sull'ara capitolina dedicata al culto di Giove, Giunone e Minerva. Cardauns¹⁷³ suppone che ciò sia dovuto al particolare sfarzo che caratterizzava i *foci* del *Capitolium*, ma tenderei a collegare piuttosto questa allusione con il rilievo del tutto eccezionale che il culto della triade capitolina aveva nella religione romana: per questo motivo, io penso, sarebbe stato citato qui come modello paradigmatico del culto di Stato. Il riferimento al più importante santuario romano doveva essere sentito come sufficiente per indicare la prassi invalsa in generale nell'Urbe¹⁷⁴.

De lingua Latina e altre opere grammaticali. I riferimenti a Iuppiter, principale divinità del pantheon romano, sono abbondanti anche nel *De lingua Latina*: in un numero piuttosto ampio di passi Giove è però presente non in quanto dio, ma, per così dire, come problema grammaticale: tratterò tali casi nella parte finale di

¹⁷³ Cardauns 2, 171.

¹⁷⁴ Anche il fr. 70 C., citato da Serv. auct. *Aen.* 2. 225 che lo attribuisce però ad un inesistente XIX libro delle *Antiquitates rerum divinarum* e riferito da Cardauns 1, 49 al VI libro, presenta un'allusione a due templi romani di Giove: *delubrum esse (...) aut ubi plura numina sub uno tecto sunt, ut Capitolium, aut ubi praeter aedem area sit adsumpta deum causa, ut in circo Flaminio Iovi Statori, aut in quo loco dei dicatum sit simulacrum, ut, <sicut> in quo figunt candelam, candelabrum appellant, sic in quo deum ponunt, delubrum dicant.* Ancora una rapida menzione del Campidoglio è presente al fr. 71 C., che è derivato da Agostino (*civ.* 6. 7) ed è riferito *dubitanter* da Cardauns 1, 50 al libro VI delle *Antiquitates*: *eius (sc. Iovis) nutricem in Capitolio ... epulones deos ... ad eius (sc. Iovis) mensam.* In questo passo, dopo la notizia, che non ci è nota da altre fonti, che nel tempio di Giove capitolino vi era una statua dell'insolita nutrice del dio, la capra Amaltea, viene fatto riferimento alla cerimonia del *sellisternium* durante la quale erano imbanditi dei banchetti agli dei, rappresentati da statue o dai loro attributi di culto, posti su cuscini: cfr. Liv. 5. 52. 6 *in Iovis epulo num alibi quam in Capitolio pulvinar suscipi potest?* Anche se il contesto è andato perduto, da Agostino apprendiamo come Varrone dovesse difendere e giustificare nella sua opera tali pratiche del culto tradizionale (*civ.* 6. 7): *nam parasitos Iovis ad convivium eius adhibitos si mimus dixisset, utique risum quaesisse videretur. Varro dixit! non cum inderet deos, sed cum commendaret hoc dixit; divinarum, non humanarum rerum libri hoc eum scripsisse testantur, nec ubi ludos scaenicos exponebat, sed ubi Capitolina iura pandebat.*

questo paragrafo.

L'approccio di tipo "grammaticale" non esaurisce però i riferimenti a Giove presenti nel *De lingua Latina* e si possono individuare menzioni del dio sia nel suo ruolo di divinità cosmica identificata con il cielo, che in qualità di somma divinità del pantheon romano, al contempo universale e caratterizzata da funzioni particolari, come anche più prettamente quale figura mitologica.

Un lungo passaggio del V libro è dedicato all'etimologia del nome Iuppiter (che viene connesso al verbo *iuvo*) e all'identificazione del sommo dio con il cielo e con i fenomeni atmosferici: *ling. 5. 65-67*

idem hi dei Caelum et Terra Iupiter et Iuno, quod ut ait Ennius: 'istic est is Iupiter quem dico, quem Graeci vocant / aerem, qui ventus est et nubes, imber postea, / atque ex imbre frigus, ventus post fit, aer denuo. / Haec propter Iupiter sunt ista quae dico tibi, / qua mortalis, arva atque urbes beluasque omnis iuvat.' Quod hi<n>c omnes et sub hoc, eundem appellans dicit: 'divumque hominumque pater rex.' Pater, quod patefacit semen: nam tum est conceptum et inde, cum exit quod oritur. Hoc idem magis ostendit antiquius Iovis nomen: nam olim Diovis et Di<e>spiter dictus, id est dies pater; a quo dei dicti qui inde, et dius et divum, unde sub divo, Dius Fidius. Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum. Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere. Aelius Dium Fid<i>um dicebat Diovis filium, ut Graeci Διόσκορον Castorem, et putabat hunc esse Sanc[t]um ab Sabina lingua et Herculem a Graeca. Idem hic Di[e]s pater dicitur infimus, qui est coniunctus terrae, ubi omnia oriuntur †vi† aboriuntur; quorum quod finis ortum, Orcus dictus. Quod Iovis Iuno coniunx et is Caelum, haec Terra, quae eadem Tellus, et ea dicta, quod una iuvat cum Iove, Iuno, et Regina, quod huius omnia terrestria¹⁷⁵.

Nella prima parte del passo, viene stabilita un'identificazione tra la coppia Iuppiter–Iuno, rimodellata sulla coppia regale olimpica, e la coppia primordiale Caelum–Terra, già assimilata, in un passo precedente dello stesso libro, alle coppie

¹⁷⁵ L'integrazione *Di<e>spiter* si deve al Leto, mentre le correzioni *Sanc[t]um* e *Di[e]s* sono state operate rispettivamente da Scaligero e da Müller. Goetz–Schoell considerano corrotto in modo insanabile *vi* e a loro si deve l'integrazione *Fid<i>um*.

Serapis–Isis d’Egitto e Saturnus–Ops del Lazio (*ling.* 5. 57)¹⁷⁶. A sostegno del parallelo tra Caelum e Iuppiter viene citato un passo dell’*Epicharmus* di Ennio non noto da altre fonti (Enn. *var.* 356-360 Joc. = 54-58 V²), in cui Giove appare identificato con i diversi fenomeni atmosferici in continua metamorfosi evolutiva tra loro, vento, nubi e piogge, i quali, giovando all’intera realtà umana e animale, sono propriamente Iuppiter, il dio cioè che porta nel suo stesso nome la funzione di *iuvare*: cfr. Cicero *nat.* 2. 64 *ipse Iuppiter, id est iuvans pater, quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem, a poetis ‘pater divomque hominumque’*. In questa prima citazione enniana sembrerebbe individuabile un influsso della riflessione filosofica di Diogene di Apollonia che identificava Zeus con l’aria¹⁷⁷. Potrebbe essere invece attribuita specificatamente a Varrone¹⁷⁸ la lettura che viene proposta in relazione al secondo passaggio derivato da Ennio, tratto dagli *Annales* (591 Sk. = 580 V²) e nel quale un’espressione epica di tipo formulare e di matrice omerica¹⁷⁹ è citata a conforto dell’interpretazione filosofica, di carattere stoicizzante, di Giove come origine (*pater*) e guida (*rex*) di uomini e dei.

Il termine *pater* viene ricondotto, attraverso una pseudo-etimologia, al verbo *patefacere* e connesso all’ambito agricolo con allusione al *semen* che, una volta concepito, verrebbe alla luce, attraverso il processo di generazione, grazie al dio, come dimostrerebbe anche l’antico nome di Iuppiter, e cioè Diespiter, formato da *dies* e *pater*¹⁸⁰. Una riflessione analoga ricorre in Gell. 5. 12. 1-6 *Iovem Latini veteres a ‘iuvando’ appellavere (...) itemque Iovis ‘Diespiter’ appellatus, id est diei et lucis pater*.

Dalla medesima radice viene fatto derivare anche il nome Dius Fidius, che designava un’antica divinità invocata nei giuramenti. A quanto pare, Elio Stilone

¹⁷⁶ Vedi *supra* p. 188.

¹⁷⁷ Vedi Courtney 1993, 34.

¹⁷⁸ Vedi Collart 185.

¹⁷⁹ Cfr. Skutsch 1986², 591 che cita come parallelo l’emistichio omerico πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

¹⁸⁰ Per questa antica forma del nome che indicava esplicitamente il legame di Giove con la luce del giorno, cfr. e. g. Plaut. *Capt.* 909; Hor. *carmin.* 1. 34. 5; Liv. 1. 24. 8.

connetteva il nome di questo dio piuttosto all'espressione *Diovis filius*, parallelo latino dell'appellativo greco Διόσκουρος "figlio di Zeus" designante Castore, e identificava *Dius Fidius*, in quanto figlio di Giove, col greco Ercole e con il sabino Sanco.

In questo passo del *De lingua Latina* Iuppiter appare infine assimilato, forse sempre per (apparente) affinità onomastica, al dio degli Inferi, designato qui come *Dis pater*, calco semantico del greco Πλούτων. Questa assimilazione risulta piuttosto originale: Giove è infatti usualmente connesso alla sfera celeste e non al mondo dell'oltretomba, tanto che talora è stato ipotizzato che Varrone continuasse a riferirsi qui a *Dius Fidius*, ma in effetti non si hanno attestazioni di un'identificazione neppure di questa divinità con Dite e poiché tutto il passaggio è incentrato sulla ricerca etimologica relativa ai diversi nomi del sommo dio, mi sembrerebbe più probabile un riferimento qui a Giove, data la (pur apparente) vicinanza, e quasi coincidenza, tra i nomi *Diespiter* e *Dis pater*¹⁸¹.

A Giove è infine associata, anche da un punto di vista etimologico, *Iuno*, il cui nome è parimenti connesso al verbo *iuvo*, poiché è fatto derivare da *iuvare una* (*cum Iove*), e che appare identificata con la Terra proprio in quanto dea complementare a Giove–Cielo (cfr. Varro *div.* 15 fr. 206 C.).

Si connette invece più propriamente all'immagine primigenia di Giove come dio responsabile dei fenomeni meteorologici un passo del VI libro nel quale viene trattata la festività dei cosiddetti *Vinalia priora*, celebrati in aprile: *ling.* 6. 16

Vinalia a vino; hic dies Iovis, non Veneris. Huius rei cura non levis in Latio: nam aliquot locis vindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc: nam flamen Dialis auspicatur vindemiam et ut iussit vinum legere, agna Iovi facit, inter cuius exta caesa et porrecta flamen primus vinum legit.

¹⁸¹ Così interpreta Collart 186 che ritiene però che Giove fosse anche il signore degli Inferi, citando come paralleli il Iuppiter Infernus di Sen. *Herc. fur.* 47 e il Iuppiter Stygius di Verg. *Aen.* 4. 638 e Ov. *fast.* 5. 448. Nella tradizione manoscritta di questo passo *Dis pater* si era corrotto in *Dies pater* (la correzione si deve a K. O. Müller 27).

La prima affermazione espressa in tono reciso, dopo l'indicazione etimologica della derivazione del nome della festa da *vinum*, è l'attribuzione dei *Vinalia* a Giove e l'esclusione da essi di Venere, segno evidente che la questione doveva essere dibattuta e che Venere, celebrata in associazione a Giove nei *Vinalia rustica*, che si svolgevano in agosto¹⁸² (cfr. *ling.* 6. 20 e *rust.* 1. 1. 6), doveva essere da alcuni considerata patrona anche dei *Vinalia priora*, forse in conseguenza del fatto che la data di celebrazione di questi ultimi, il 23 aprile, coincideva con l'anniversario di dedica del tempio di Venere Ericina a Roma, presso la Porta Collina¹⁸³. In Ovidio è riscontrabile un riflesso di questa ambiguità di attribuzione della festa in *fast.* 4. 877-878 *cur igitur Veneris festum Vinalia dicant, / quaeritis et quare sit Iovis ista dies?*, e la spiegazione offerta dal poeta sottolinea la coincidenza tra l'anniversario di dedica del tempio di Venere Ericina e l'annuale commemorazione di un antico voto di dedica del vino novello da parte di Enea a Giove in cambio del suo favore nella guerra contro i Rutuli¹⁸⁴. La centralità di Giove in quanto "divinità meteorologica" per l'intero processo di vinificazione è chiaramente espressa nel passaggio varroniano attraverso la sottolineatura del ruolo centrale del sacrificio compiuto dal *flamen Dialis* agli inizi del ciclo di produzione, in occasione cioè della vendemmia.

In altri passi viene sottolineata l'eccezionalità del prestigio e del potere connessi alla figura di Giove. Questo avviene in riferimento all'etimologia del termine *numen* in *ling.* 7. 85:

apud Accium 'multis nomen / vestrum numenque ciendo.'
 Numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, <quod cuius nutu> omnia sunt, eius imperium maximum esse videatur: itaque in Iove hoc et Homerus et †alius† aliquotiens¹⁸⁵.

¹⁸² Cfr. Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1131.

¹⁸³ Cfr. *Ov. fast.* 4. 871-876.

¹⁸⁴ Da *Plin. nat.* 14. 88 sembra che questa vicenda fosse narrata anche da Varrone.

¹⁸⁵ L'integrazione si deve a Lachmann, mentre *alius* è racchiuso entro *crucis* da Goetz-Schoell.

Partendo da una citazione di Accio¹⁸⁶ (*fr. inc.* 704-705 D. = 691-692 R³) il sostantivo *numen* è infatti glossato con *imperium*, “potere”, perché, viene spiegato, propriamente deriva da *nutus*, “cenno”¹⁸⁷ ed è massimo il potere di chi dispone tutto appunto con un cenno: come fa Giove, il più potente tra tutti gli dei, in Omero¹⁸⁸ ed in altri (il testo risulta corrotto in modo insanabile in questo punto¹⁸⁹).

Si può confrontare con questa citazione di Accio un passo di Ennio (*ann.* 554 Sk. = 541 V²), riportato a sua volta nel VII libro e nel quale viene parimenti sottolineata l’onnipotenza di Giove, signore del cielo: *ling.* 7. 7¹⁹⁰

quaqua intuiti era<n> oculi, a tuendo primo templum dictum:
quocirca caelum qua attuimur dictum templum; sic:
‘Contremuit templum magnum Iovis altitonantis’¹⁹¹.

Skutsch¹⁹² ipotizza infatti che il tremore della volta celeste descritto con grande solennità in questo verso enniano rappresentasse la conseguenza di un cenno di assenso del padre degli dei e propone come paralleli Hom. *Il.* 1. 530; Verg. *Aen.* 9. 106 e Catull. 64. 205-206.

La stessa idea di superiorità di Iuppiter rispetto a tutte le altre divinità emerge da un passo appartenente al II libro del *De sermone Latino ad Marcellum*, un’altra opera di carattere grammaticale di Varrone di cui restano pochi frammenti. Gellio (12. 6) riferisce da quest’opera quello che definisce uno

¹⁸⁶ Si tratta di un frammento *incertae sedis* per il quale Dangel 1995, 379 ipotizza un’attribuzione al *Tereus*.

¹⁸⁷ Cfr. Ernout-Meillet, s. v. *nuo*, 802.

¹⁸⁸ Cfr. *Il.* 1. 528.

¹⁸⁹ Così ritengono Goetz-Schoell 115, mentre Kent 1, 338 e Traglia 1974, 294 accolgono la correzione *Accius* di Vahlen.

¹⁹⁰ Sempre nel VII libro si può notare anche un’altra citazione enniana rappresentata da un frammento tragico *incertae sedis* (*trag.* 361 Joc. = 187 V².) che presenta un riferimento a Giove come divinità in nome della quale si esclama, *ling.* 7. 12: *tueri duo significat, unum ab aspectu ut dixi, unde est Ennii illud: ‘Tueor te, senex? Pro Iupiter!’*.

¹⁹¹ L’integrazione *era<n>* si deve a Scioppio.

¹⁹² Skutsch 1986², 700.

scirpus, termine che significa propriamente “giunco”, ma dall’antico valore traslato di “indovinello”, che fa riferimento nella parte finale all’episodio descritto ai fr. 40 e 41 C. delle *Antiquitates rerum divinarum*¹⁹³, e cioè al rifiuto, da parte del dio Termine, di lasciare il Campidoglio al culto esclusivo di Giove, significativamente qui indicato come *rex deorum*: fr. 35 Fun.

quae Graeci dicunt aenigmata, hoc genus quidam ex nostris veteribus scirpos appellaverunt. Quale est ... semel minusne an bis minus sit, non sat scio, / an utrumque eorum; ut quondam audivi dicier, / ipsi Iovi regi noluit concedere.

L’indovinello si basa su un gioco di parole incentrato sul nome del dio *Terminus*, che pur essendo “minore tre volte” non volle far spazio a Giove, re di tutti gli dei¹⁹⁴.

In un frammento varroniano citato da Macrobio (*Sat.* 1. 11. 5) senza però indicazione dell’opera, e che è stato classificato da Funaioli nella sezione dei passaggi relativi alle etimologie dei nomi comuni, l’immagine di Giove quale sommo dio del pantheon romano viene suggerita dal fatto che a lui era consacrata la principale festività del calendario romano, cioè i *Ludi Romani*¹⁹⁵. Nel passo citato da Macrobio viene fatto riferimento ad una decisione presa dal senato nel 279 a. C. e destinata ad allungare di un giorno i giochi del circo durante i *Ludi Romani* per placare l’ira del padre degli dei offeso da un atto di empietà che aveva contaminato la festività a lui dedicata: fr. 430 Fun.

ex senatus itaque consulto et Maenia lege ad propitiandum Iovem additus est illis Circensibus dies, isque instauraticius dictus est, non a patibulo, ut quidam putant, Graeco nomine ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, sed a redintegratione (ut Varroni placet) qui instaurare ait esse instar novare.

Il giorno suppletivo attribuito dal senato ai *Ludi Romani* per espiare l’offesa

¹⁹³ Vedi *supra* pp. 277-278.

¹⁹⁴ Vedi Buecheler 1891, 159-160.

¹⁹⁵ Vedi Latte 1960, 248.

recata al sommo dio sarebbe stato chiamato *instauraticius*, secondo la testimonianza di Varrone riportata da Macrobio, non dal greco σταυρός “palo del patibolo”, con allusione all’atto di scelleratezza che aveva suscitato l’indignazione di Giove, ma da *instaurare*, interpretato come *instar novare* “rinnovare la validità”. In effetti la versione riferita da Macrobio differisce in parte dalle altre fonti che ci tramandano quest’episodio: infatti Livio¹⁹⁶, Cicerone¹⁹⁷ e Plutarco¹⁹⁸ riferiscono la vicenda ad un periodo anteriore, al tempo cioè del *bellum Latinum*, ed inoltre solamente in Macrobio, che afferma di dipendere in questo da Varrone, viene menzionato il *dies instauraticius* aggiunto come ammenda dell’offesa recata al sommo dio, mentre negli altri autori l’espiazione consiste in una seconda celebrazione dei *Ludi*.

Si possono ancora citare due passaggi nei quali Giove compare più propriamente come figura mitologica. Nel primo caso viene citato un verso del poeta Manilio (di cui abbiamo scarse notizie, *carm.* fr. 3 M.¹⁹⁹): in esso il sommo dio è ricordato come padre di Apollo e Diana: *ling.* 7. 16

ut idem scribit: ‘Latona pariet casta complexu Iovis / Deliadas
geminos’²⁰⁰.

Nel secondo caso, in un frammento varroniano riportato da Lattanzio (*inst.* 1. 17. 8) senza indicazione dell’opera e di difficile attribuzione, annoverato da Funaioli²⁰¹ tra i passaggi relativi ai nomi di luoghi e di popoli, viene fatta allusione alle nozze di Giove con Giunone, celebrate a Samo: fr. 430 Fun.

insulam Samum (scribit Varro) prius Partheniam nominatam,
quod ibi Iuno adoleverit ibique etiam Iovi nupserit.

¹⁹⁶ Liv. 2. 36.

¹⁹⁷ Cic. *div.* 1. 55.

¹⁹⁸ Plut. *Coriol.* 25.

¹⁹⁹ Courtney 1993, 111 ipotizza che si tratti di un senario derivato da una tragedia.

²⁰⁰ *Deliadas* è una congettura di Lachmann accolta nel testo da Kent, Traglia, Courtney e Blänsdorf, mentre Goetz-Schoell stampavano il tradito *Delia deos*, ponendovi dinanzi una *crux*.

²⁰¹ Funaioli 351.

In esso viene data una spiegazione di carattere mitologico dell'antico nome di Samo, Parthenia, così chiamata perché avrebbe ospitato Giunone fanciulla, παρθένος, fino alle sue nozze con Giove; come indica Plinio la notizia sembrerebbe derivata da Aristotele: *nat.* 5. 135 *Samon* (...) *Partheniam primum appellatam Aristoteles tradit*, ma è attestata anche in *Call. Del.* 49 e *Apoll. Rh.* 1. 188²⁰².

Vi è infine un passo appartenente al libro VIII del *De lingua Latina* che riguarda la declinazione del nome Iuppiter e che, come ho accennato in precedenza, ritengo rilevante per il confronto che permette di stabilire con il fr. 582a-b B. delle *Menippee*²⁰³: *ling.* 8. 33

si (sc. ea analogia est sequenda) quae non est in consuetudine, quaeremus: ut quisque duo verba in quattuor formis finxerit similiter, quamvis haec nolemus, tamen erunt sequenda, ut Iuppitri, Marspitrem? Quas si quis servet analogias, pro insano sit reprehendendus. Non ergo ea est sequenda²⁰⁴.

La declinazione irregolare di speciali nomi composti quali Iuppiter e Marspiter viene qui adottata come esempio dell'opportunità di non adottare, nella flessione nominale, un principio rigorosamente analogico, in base al quale si otterrebbero "mostri" come forme di dativo *Iuppitri* o di accusativo *Marspitrem*. Questo passo mi sembrerebbe confortare l'ipotesi, avanzata in relazione al fr. 582a-b B., che in esso l'oscillazione, certamente riferibile all'originale varroniano, tra i plurali *Ioves* e *Iuppiteres* manifestasse in realtà un dubbio solamente apparente, dal momento che la seconda forma non risulta attestata, e da questo passaggio del *De lingua Latina* emerge come dovesse essere considerata in effetti un assurdo, conforme forse all'assurdità della visione stoica del pantheon divino.

²⁰² Ved. *ThLG*, s. v. Παρθενία, 7/1, 509.

²⁰³ Vedi *supra* pp. 252-256.

²⁰⁴ Propriamente il testo dei codici, corrotto, è *Iuppiti Marspitrem*; accolgo qui l'emendazione proposta da L. Spengel e adottata da Kent, mentre Goetz-Schoell stampano il testo tradito ponendovi davanti una *crux*.

Come ho detto all'inizio di questo paragrafo, molti riferimenti a Giove presenti nel *De lingua Latina* hanno ragioni di ordine puramente grammaticale, dipendono cioè o dalla flessione eteroclita del nome Iuppiter, portata a dimostrazione dell'erroneità di un'applicazione troppo rigorosa del principio analogico, o dall'utilizzo del nome del dio per spiegare l'etimologia di altri nomi. Questi casi non hanno in genere rilevanza ai fini di una definizione delle caratteristiche della rappresentazione della figura di Giove nell'opera varroniana, ma ho scelto comunque di fornirne una rapida rassegna tanto a scopo di completezza quanto per possibili riferimenti a questi passi presenti nella mia successiva trattazione.

Rientrano in una discussione sui limiti dell'analogia come regola rigida di formazione dei termini le menzioni di Giove che ricorrono in particolare nel libro VIII. Così al par. 34 la declinazione irregolare di Iuppiter è addotta a dimostrazione dell'erroneità del principio analogico, poiché in base ad esso simile dovrebbe essere la declinazione di termini simili e dissimile quella di termini dissimili, ma ciò non si verifica in modo costante. Come esempio di flessione simile di termini pur dissimili viene proposta la coppia *Iupiter-ovis*:

ab dissimilibus similia, ut Iupiter ovis, Iovi ovi.

Controverso è il riferimento a Giove presente nei codici alla fine del par. 46, dedicato alle diverse parti del nome. Dopo la distinzione di genere e di numero, viene trattata la triplice distinzione del caso:

utrum recto sit ut Marcus, an obliquo ut Marco, an com<m>uni ut Iovis.

Una forma del nome può essere infatti propria di un caso retto, di un caso obliquo o comune ad un caso retto e ad uno obliquo; per illustrare quest'ultima tipologia viene usato l'esempio di *Iovis* come forma comune di nominativo e genitivo. Il testo dei codici in questo punto è stato però sospettato di corruzione. Leonard

Spengel²⁰⁵ ha proposto di correggere *Iovis* in *ovis*, perché la *lectio tradita* sembrerebbe in contraddizione con quanto affermato poco dopo, in *ling.* 8. 49, dove la forma *Iovis* è indicata esclusivamente come caso obliquo:

alia casus [alia casus] habent et rectos et obliquos, alia rectos solum, alia modo obliquos habent: utrosque ut Iuno, Iunonis, rectos modo ut Iupiter, Marspiter, obliquos solum ut Iovis, Iovem.

Concordo però con Dahlmann²⁰⁶ che ritiene opportuno mantenere al par. 46 *Iovis*, da una parte per conformità rispetto agli esempi di caso retto e caso obliquo, entrambi espressi con un nome proprio, e dall'altra perché in generale l'opera appare caratterizzata dall'assenza di un assoluto rigore e coerenza nel giudizio e il confronto col par. 49 non mi sembrerebbe quindi a tal punto stringente da indurre ad intervenire sul testo banalizzandolo pur di evitare un'apparente incongruenza, tanto più che invece al par. 74 nello stesso libro VIII viene affermata da Varrone l'esistenza di un'antica forma di nominativo *Iovis*, poi soppiantata da *Iupiter*:

neque oportebat consuetudinem natate alios dicere boum greges, alios boverum, et signa alios Ioum, alios Ioverum, cum esset ut Iovis bovis struis et Iovem bovem struem Iovi bovi strui; nec cum haec convenirent in obliquis casibus, dubitare debuerunt in rectis, in quibus nunc in consuetudine aliter dicere, pro Iovis Iupiter, pro bus bos²⁰⁷.

Come in *ling.* 8. 49, i nomi *Iupiter* e *Marspiter* sono associati a livello morfologico per la *simmetria* della loro declinazione in *ling.* 10. 65:

ad orationem quae pertinent, res eae sunt quae verbis dicuntur pro portione neque a similitudine quoque vocum declinatus habent, ut Iupiter Marspiter, Iovi Marti. Haec enim genere nominum et numero et casibus similia sunt inter se, quod

²⁰⁵ Cfr. L. Spengel 425 (in apparato) e L.-A. Spengel 180 (nel testo); così anche Goetz-Schoell, 137 in apparato; Kent 2, 406 e Traglia 1974, 342.

²⁰⁶ Dahlmann 1940, 128.

²⁰⁷ *Natate* è correzione di Canal rispetto a *notare* dei codici.

utraque et nomina sunt et virilia sunt et singularia et casu nominandi et dandi²⁰⁸.

Un interesse meramente grammaticale nei confronti del nome di Giove si riscontra anche in una menzione del dio presente nel libro IX in riferimento alla diversa natura dei gentilizi, sempre declinabili al maschile e al femminile, rispetto ai nomi dati agli schiavi e agli dei, che invece non hanno questa caratteristica e che non si perpetuano di padre in figlio: *ling.* 9. 55

nullius nostrum filium et filiam non apte discerni marem ac feminam, ut Terentium et Terentiam, contra deorum liberos et servorum non itidem, ut Iovis filium et filiam, Iovem [Iovem] et Iovam.

L'esempio per il gentilizio è derivato dal gentilizio di Varrone stesso, mentre in relazione agli dei si fa riferimento a Giove, *pater deum* per eccellenza: viene infatti detto che mentre due figli appartenenti alla *gens Terentia* sono chiamati Terenzio il maschio e Terenzia la femmina, i figli di Giove non vengono chiamati, a imitazione del padre, Giove e Giova.

Per lo più afferiscono invece al V libro i passaggi nei quali viene fatto riferimento al nome di Giove in notazioni di carattere etimologico. Così in *ling.* 5. 84 l'appellativo *Dialis* attribuito al flamine preposto al culto di Giove, il *flamen Dialis* appunto, viene connesso ad una delle forme più antiche del nome del dio, *Diovis*, che mostra con particolare evidenza (come è sottolineato in *ling.* 5. 66²⁰⁹) il legame col termine *dies*:

horum (sc. flaminum) singuli cognomina habent ab eo deo cui sacra faciunt; sed partim sunt aperta, partim obscura: (...) obscura Dialis et Furinalis, cum Dialis ab Iove sit (Diovis enim), Furinalis a Furrina, cuius etiam in fastis feriae Furinales sunt.

²⁰⁸ *Genere* è correzione di Müller rispetto alla forma tradita *genera*.

²⁰⁹ Vedi *supra* pp. 282-283.

Al par. 102, analizzando i nomi di varie piante e frutti, Varrone connette poi al nome del padre degli dei anche il termine *iuglans*, “noce”:

iuglans, quod cum haec nux antequam purgatur similis glandis,
haec glans optima et maxima a Iove et glande iuglans est
appellata.

Si tratterebbe infatti di un nome composto *Iovis* + *glans*²¹⁰ attribuito alla noce da una parte per la vicinanza del suo aspetto a quello di una ghianda e dall'altra perché, come Giove, *maxima* e *optima*, essendo la ghianda migliore e la più grande. Si tratta invece probabilmente di un calco sull'espressione greca Διὸς βάλανος: Macr. Sat. 3. 18. 3 *Cloatius autem Verus in libro a Graecis tractorum ita memorat: Iuglans, D praetermissum est, quasi Diuglans, id est Διὸς βάλανος.*

Una menzione dell'*aedes Iovis* romana per eccellenza ricorre in riferimento all'etimologia dell'aggettivo *Capitolinus* in *ling.* 5. 41:

Capitolinum dictum, quod hic, cum fundamenta foderentur
aedis Iovis, caput humanum dicitur inventum.

Lo stesso avvenimento qui descritto, cioè la scoperta *in loco* di un cranio (*caput*) umano durante gli scavi per le fondamenta del tempio di Giove Ottimo Massimo, non connesso però esplicitamente all'etimologia della denominazione del Campidoglio come in Varrone, ma piuttosto interpretato quale presagio del destino di Roma *caput mundi*, è narrato anche in Liv. 5. 54. 7²¹¹.

In altri due passi sempre del V libro sono poi presenti spiegazioni etimologiche per le quali viene fatto riferimento a due diversi epiteti del sommo dio. La prima riguarda il colle Viminale, il cui nome viene fatto derivare dall'epiteto

²¹⁰ Cfr. Plin. nat. 15. 91 e Varro fr. 431 Fun. in Serv. ecl. 8. 29 (cit. p. 300).

²¹¹ Liv. 5. 54. 7 *hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore.* Varrone, sempre del V libro del *De lingua Latina* allude anche al *Capitolium vetus*, cioè al tempietto consacrato a Roma alla triade capitolina prima dell'erezione del grande tempio sul Campidoglio e che si trovava sul Quirinale (cfr. Val. Max. 4. 4. 11.): *ling.* 5. 158 *clivus proximus a Flora susus versus Capitolium vetus, quod ibi sacellum Iovis Iunonis Minervae, et id antiquius quam aedis quae in Capitolio facta.*

Viminus che caratterizzava il particolare Giove venerato appunto sul Viminale con un altare (*ling.* 5. 51):

collis Viminalis a Iove Vimino, quod ibi ara eius. Sunt qui,
quod ibi vimineta fuerint.

La prima proposta etimologica non sembra trovare riscontri in altri testi: la denominazione di Viminale viene infatti generalmente connessa piuttosto ai cespugli di salici, *vimina*, di cui il colle era ricco (Cfr. Iuv. 3. 71) e a motivo dei quali probabilmente anche il Giove ivi venerato era stato chiamato *Viminus*, come suggerisce un passo di Festo che costituisce per noi l'unica altra attestazione di questo epiteto del dio. Si tratta di Fest. p. 376, che ho precedentemente citato tra i frammenti da Mirsch attribuiti alle *Antiquitates rerum humanarum*, ma per il quale tenderei a ritenere in effetti dubbia, come ho già detto, l'attribuzione a Varrone, proprio in considerazione della discrepanza rispetto a questo passaggio del *De lingua Latina*.

Nel secondo passo viene invece affermata la derivazione dell'epiteto *Fagutalis* da una zona di Roma, il *Fagutal*, "la Faggeta", presso l'Esquilino, dove sorgeva un tempietto del dio (*ling.* 5. 152):

Fagutal a fago, unde etiam Iovis Fagutalis, quod ibi sacellum.

Infine nel VI libro viene stabilito un parallelo tra la cerimonia dell'*inlicium* (descritta in *ling.* 6. 86-94), connessa al verbo *illicere*, e l'appellativo Iuppiter Elicius, ricondotto al verbo *elicere* (*ling.* 6. 94):

sic Elicii Iovis ara in Aventino ab eliciendo.

L'introduzione del culto di Giove Elicio a Roma era connessa al re Numa Pompilio che avrebbe appreso, secondo Ovidio (*fast.* 3. 285-354) da Fauno e da Pico, l'arte di evocare (*elicere*) il dio supremo dal cielo sulla terra. Anche in Livio

(1. 20. 7 *ad ea* (sc. *prodigia*) *elicienda ex mentibus divinis Iovi Elicio aram in Aventino dicavit*) e in Ovidio (*fast.* 3. 327-328 *eliciunt caelo te, Iuppiter; unde minores / nunc quoque te celebrant Eliciumque vocant*) viene riconosciuta l'etimologia di *Elicius* da *elicere*, sebbene entrambi facciano riferimento a Giove in qualità di signore dei fulmini, mentre oggi si tende piuttosto a mettere in relazione il culto di Giove Elicio sull'Aventino con la cerimonia dell'*aquaelicium*, destinata ad evocare la pioggia nei periodi di grandi siccità e durante la quale veniva portata in processione all'interno della città fino al Campidoglio una pietra, il *lapis manalis*, solitamente collocata presso il tempio di Marte fuori dalla Porta Capena²¹².

Aetia. Nella vasta e multiforme produzione di Varrone, l'importanza della figura di Giove come dio di riferimento della religione romana emerge anche dal carattere, per così dire, capillare della sua presenza nei rituali della vita privata: si fa riferimento al sommo dio infatti in relazione non solo a feste solenni ed ufficiali come i *Ludi Romani* (cfr. fr. 430 Fun.), ma anche a cerimonie maggiormente legate alla sfera privata appunto come il matrimonio. In un frammento infatti che Funaioli²¹³ ritiene attribuibile agli *Aetia* di Varrone, perché riportato da Servio (*ecl.* 8. 29) subito dopo una citazione tratta appunto da quest'opera e a sua volta relativa alla prassi nuziale, viene indicata la necessità che la celebrazione delle nozze avvenga *Iovis omine*: fr. 431 Fun.

(idem Varro) spargendarum nucum hanc (dicit) esse rationem, ut Iovis omine matrimonium celebretur, ut nupta matrona sit, sicut Iuno: nam nuces in tutela sunt Iovis, unde et iuglandes vocantur, quasi Iovis glandes.

In questo passo viene messo in relazione con Giove in particolare l'uso di

²¹² Vedi Perdrizet, in *DA*, s. v. *Jupiter*, 3/1, 710; Wissowa 1912², 121; Thulin, in *RE*, s. v. *Iuppiter*, 10/1, 1129-1130; Canciani-Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/1, 422.

²¹³ Funaioli 362.

gettare a terra delle noci durante la cerimonia nuziale, poiché le noci erano ritenute connesse nel loro stesso nome, *iuglans = Iovis glans*, al sommo dio, come viene sottolineato anche in *ling. 5. 102*²¹⁴. Per spiegare il legame di Giove col rituale del matrimonio viene fatto riferimento al suo ruolo di sposo di Giunone, dea protettrice delle matrone e della castità coniugale. Accanto a questa raffinata esegesi eziologica riconducibile verisimilmente a Varrone e fondata sull'etimologia del termine *iuglans*, che sembrerebbe stabilire un legame privilegiato tra Giove e le noci, Servio propone anche un'altra interpretazione, di carattere più salace e popolare, che vedeva nel lancio delle noci un diversivo volto piuttosto a creare un certo schiamazzo (i fanciulli si sarebbero infatti gettati con grida sulle noci a terra), per salvaguardare l'intimità dei giovani sposi, ritirati per la prima notte di nozze: *illud vulgare est, ideo spargi nuces, ut rapientibus pueris fiat strepitus, ne puellae vox virginitatem deponentis possit audiri*.

De vita populi Romani. In un passaggio del I libro del *De vita populi Romani* l'evoluzione subita dalle statue di Giove è proposta come emblema del processo di trasformazione che ha interessato Roma, dalla primitiva condizione di *paupertas* alla ricchezza ed opulenza moderne. La scelta di assumere a modello esemplare del mutamento dei tempi proprio le statue dedicate a Giove è evidentemente determinata dal ruolo attribuito al dio di emblema del culto di Stato: fr. 15 Rip.²¹⁵

quid inter hos Ioves intersit et eos, qui ex marmore, ebore, auro
nunc fiunt, potes animadvertere et horum temporum divitias et
illorum paupertates.

Nel passo viene stabilito un paragone tra le statue di Giove che nella Roma dei tempi di Varrone erano fabbricate in materiali preziosi (marmo, oro, avorio) e

²¹⁴ Vedi *supra* p. 298.

²¹⁵ Non. p. 162: '*Paupertates*' nove positum numero plurali. Varro *de vita populi Romani lib. I*.

quelle (*hos Ioves*), presumibilmente di età regia²¹⁶, che dovevano essere invece in legno e in terracotta, e che rispecchiavano quindi nella loro semplicità la scarsità di mezzi della Roma dei padri. Il confronto col fr. 14 Rip. *ut in cetero cultu quae sunt, consentanea, quod sunt paupertina, sine elegantia ac cum castimonia* nel quale la povertà delle manifestazioni cultuali primigenie di Roma, la loro mancanza di eleganza, appare intimamente connessa alla loro primitiva purezza, induce a leggere il fr. 15 Rip. in chiave sottilmente polemica nei confronti della ricca Roma contemporanea, capace di produrre, grazie alle sue ricchezze, statue d'oro e d'avorio, ma non per questo più auguste o degne di maggior venerazione di quelle grezze antiche.

Simili sono le considerazioni che espone Plinio in un passaggio del XXXV libro della *Naturalis Historia* (35. 157) *ficilem eum (sc. Iovem in Capitolio) fuisse (...), fictiles in fastigio templi eius quadrigas (...). Hae enim tum effigies deorum erant lautissimae, nec paenitet nos illorum, qui tales eos coluere; aurum enim et argentum ne diis quidem conficiebant*, mentre in 34. 34 denuncia più esplicitamente nell'impreziosimento delle statue di culto un emblema della corruzione dei costumi causato dall'amore per il lusso che, ignoto alla Roma antica, sarebbe penetrato in essa con la conquista dell'Asia: *lignea potius aut fictilia deorum simulacra in delubris dicata usque ad devicatam Asiam, unde luxuria*.

Anche se a causa dello stato gravemente frammentario del *De vita populi Romani* è impossibile determinare se la polemica nei confronti dell'esibizione di ricchezza della Roma contemporanea fosse espressa apertamente in Varrone o se fosse invece condotta implicitamente attraverso l'esaltazione della sana *rusticitas* degli antenati, certo il tono complessivo del passo appare lontano dall'atteggiamento "progressista" e pragmatico del dio Giano ovidiano che ai vv. 223-225 del I libro dei *Fasti* proclama *nos quoque templa iuvant, quamvis*

²¹⁶ Così interpreta Riposati 112-113 che ritiene il I libro dedicato all'epoca dei re di Roma.

antiqua probemus, / aurea: maiestas convenit ipsa deo. / Laudamus veteres, sed nostris utimur annis.

Logistorici. Il nome di Giove compare anche in quattro frammenti dei *Logistorici*, due dei quali afferenti al logistorico *Curio–de cultu deorum* che, come si può desumere dal titolo e dai pochi frammenti superstiti²¹⁷, doveva essere di tematica specificatamente religiosa.

I due riferimenti a Giove che non appartengono al *Curio* alludono al sommo dio in qualità di padre (più o meno presunto) di eroi. Nel *Gallus Fundanius–de admirandis*, logistorico che doveva presentarsi come una raccolta di θαυμάσια²¹⁸, al fr. 2 Riese = 51 Bol.²¹⁹ viene riportata l'opinione di Varrone sull'identificazione della prima figura di fondatore di templi:

quorum (sc. templorum) si quaeris audire quis prior fuerit institutor, quis fabricator, aut Phoroneus Aegyptius aut Merops tibi fuisse monstrabitur aut (ut tradit in admirandis Varro) Iovis progenies Aeacus.

Tra le diverse proposte che dovevano evidentemente animare il dibattito, sembra che egli sostenesse un'attribuzione dell'istituzione dei santuari ad un personaggio mitico considerato come esempio paradigmatico di *pietas*²²⁰, Eaco, degno figlio del padre degli dei e avo di Achille. Anche gli altri due personaggi proposti come fondatori dell'istituzione templare appartengono alla mitologia: Foroneo era considerato da un filone della tradizione come il primo uomo e come colui che aveva introdotto il culto di Hera in Argolide, fondandovi il primo tempio in onore della dea; poiché non si tratta però di una figura legata all'Egitto, l'attribuzione ad esso, in questo frammento, dell'epiteto *Aegyptius* appare inopportuna e nasconde forse un guasto nella tradizione. Merope, regina della Messenia al centro di una

²¹⁷ Vedi in particolare lo studio che ha dedicato a quest'opera Cardauns 1960.

²¹⁸ Così propone Bolisani 1937, 60.

²¹⁹ Arnob. *nat.* 6. 3.

²²⁰ Cfr. Grimal 1951, 131.

tragedia euripidea, mi sembrerebbe invece un personaggio meno evidentemente connesso all'ambito culturale rispetto a Foroneo e al pio Eaco, proposto da Varrone, e data la rapidità della menzione è difficile dire come fosse giustificata una sua proposta quale *templorum institutor*.

Nell'unico passaggio conservato del logistorico *Orestes–de insania* Iuppiter viene invece indicato come (presunto) padre di un personaggio storico: il fr. 1 Riese = 63 Bol.²²¹ allude infatti alla nota pretesa da parte di Alessandro Magno di essere figlio di Giove Ammone e all'arguta risposta che a questo proposito gli avrebbe dato la madre Olimpiade, pregandolo di non diffondere voci false su di lei e di non esporla alle terribili ire di Giunone, gelosa e vendicativa moglie di Giove:

Olympiadem Philippi uxorem festivissime rescripsisse legimus Alexandro filio. Nam cum is ad matrem ita scripsisset: "Rex Alexander Iovis Hammonis filius Olympiadi matri salutem dicit", Olympias ei rescripsit ad hanc sententiam: "Amabo", inquit "mi fili, quiescas neque deferas me neque criminere adversum Iunonem; malum mihi prorsum illa magnum dabit, cum tu me litteris tuis paelicem esse illi confiteris".

Secondo Curzio Rufo (4. 7. 20), la leggenda della discendenza divina di Alessandro era nata dalla piaggeria di un prete egizio di Ammone, il dio di cui Alessandro pretendeva (insanamente?²²²) di essere figlio e che era stato identificato dai Greci con Zeus²²³, e quindi poi dai Romani con Giove.

La prima delle due menzioni di Giove che ricorrono nel logistorico *Curio–de cultu deorum*, cui ho fatto precedentemente riferimento nell'analisi del fr. 582a-b B. delle *Menippee*²²⁴, riguarda un'interpretazione in chiave stoicizzante

²²¹ Gell. 13. 4. 1-2 in libro *M. Varronis, qui inscriptus est Orestes vel de insania*.

²²² Bolisani 1937, 62-63 ritiene infatti che questo aneddoto fosse uno degli *exempla* di follia dei quali doveva essere intessuto il logistorico.

²²³ Cfr. Hdt. 2. 42.

²²⁴ Vedi *supra* il commento a Varro *Men.* fr. 583 B., pp. 248-252.

di alcuni versi di Valerio Sorano relativi appunto a Giove: fr. 2 C. = 1 Riese = 38 Bol.²²⁵

versus Valerii Sorani (...): “Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque / progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes”. (...) cum marem existimarent qui semen emitteret, feminam quae acciperet, Iovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere: cum causa (inquit) scripsit Soranus “Iuppiter progenitor genetrixque”; nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt.

Ignoriamo da quale opera di Valerio Sorano, poeta e oratore contemporaneo di Varrone e di Cicerone²²⁶, sia tratta l’invocazione a Giove onnipotente citata nel passo²²⁷ e nella quale il dio viene definito insieme genitore e genitrice di tutta quanta la realtà sensibile e materiale, umana e divina; questi appare infatti anche al di sopra di tutti gli altri dei, “dio degli dei”, che a lui, loro principio unico, si riducono²²⁸.

Nel suo commento a questi versi Varrone si sofferma in particolare sui due principali ossimori presenti nel testo di Sorano: la natura, per così dire, androgina di Giove come principio generativo insieme maschile e femminile, *progenitor genetrixque*, e il suo essere al contempo singolo e molteplice, *unus et omnes*. Entrambi gli ossimori vengono spiegati in relazione all’identificazione stoica del sommo dio con il mondo stesso²²⁹ che è insieme principio attivo, maschile, poiché

²²⁵ Aug. civ. 7. 9 *in hanc sententiam* (sc. *Iovem esse mundum*) *etiam quondam versus Valerii Sorani exponit idem Varro in eo libro, quem seorsum ab istis* (sc. *rerum divinarum libris*) *de cultu deorum scripsit.*

²²⁶ Cfr. Cic. *Brut.* 169 e *de orat.* 3. 43.

²²⁷ Courtney 1993, 68 ipotizza un’attribuzione di questi versi all’unica opera di Sorano di cui si abbia notizia, intitolata Ἐποπτιδες (cfr. Plin. *nat. pr.* 33) e suppone quindi che il frammento di Sorano qui citato sia una traduzione in latino della parte iniziale di un inno presente in quest’opera in greco.

²²⁸ Per un commento a questi versi di Sorano vedi Courtney 1993, 66-68 che sottolinea l’influsso della dottrina orfica sulla concezione stoica della divinità come unione di opposti: “father and mother, father and son, one and all”.

²²⁹ Cfr. D. Laert. 7. 140 = *SVF* 2. 543 (cit. n. 60 p. 252).

emette il seme, e passivo, femminile, in quanto è destinato a riceverlo in sé²³⁰, ed è uno e plurimo al contempo poiché l'unità del mondo accoglie in sé la molteplicità della realtà.

Su quest'ultimo punto però l'esegesi varroniana mi sembrerebbe attuare in certa misura una forzatura sul testo di Sorano che non usa propriamente il neutro *omnia*, ma il maschile *omnes*; non dice quindi che l'unità del sommo dio contiene in sé tutte le cose, ma, io penserei, tutti gli dei, *omnes dei*, come si ricava dal poliptoto *deum deus* che precede e che appare appunto spiegato dall'espressione *unus et omnes* che segue. Interpreterei infatti il secondo verso di Sorano specificatamente in relazione alla visione stoica di Giove come principio unico divino e razionale, creatore del tutto e quindi anche delle altre entità divine, di fatto interpretabili come sue emanazioni²³¹. Come ho detto sopra, ritengo che questa stessa teoria sia ridicolizzata al fr. 582a-b B. delle *Menippee* nel quale si allude ad uno stuolo di trecento *Ioves* tutti senza testa, essendo stati creati ad immagine e somiglianza del primo e supremo dio stoico, privo di forma umana e beffardamente descritto come "rotondo, senza testa e senza prepuzio" in *Men.* fr. 583 B.²³².

In un altro frammento di questo logistorico²³³ si ha invece un'allusione ai tre

²³⁰ Cfr. D. Laert. 7. 135 = *SVF* 2. 580 καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γωνίῃ τὸ σπέρμα παριέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον (sc. Δία) σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ (...): εἴτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν; Philod. *piet.* 2 p. 77 = *SVF* 2. 1076.

²³¹ Cfr. Plut. *adv. Stoic.* 1075a, cit. n. 76 p. 257. Courtney 1993, 67 propone invece come parallelo per l'espressione *unus et omnes* Plut. *fac. lun.* 926c = *SVF* 2. 1045 (...) ὁ δὲ Ζεὺς ἡμῖν οὗτος οὐ τῇ μὲν αὐτοῦ φύσει χρώμενος ἔν ἐστι μέγα πῦρ καὶ συνεχές, νυνὶ δ' ὑφέϊται καὶ κέκαμπται καὶ διεσχημάτισται, πᾶν χρῆμα γεγωνῶς καὶ γιγνόμενος ἐν ταῖς μεταβολαῖς; In questo passo di Plutarco tratto dal *De facie in orbe lunae* viene però propriamente sottolineato, mi sembrerebbe, il carattere immanente dello Zeus stoico nei confronti di ogni elemento dell'universo, animato e non: viene infatti detto πᾶν χρῆμα γεγωνῶς, come nella spiegazione fornita da Varrone (*in eo uno omnia sunt*), mentre nel testo di Sorano non ricorre il neutro *omnia*, ma il maschile *omnes*.

²³² Vedi *supra* pp. 248-252.

²³³ Questa è l'opinione di Cardauns 1960, 5-6 e 34-37, mentre né Riese 252-253 né Bolisani 1937, 38-43 includono questo passo tra i frammenti del *Curio* e Aghad 1898, 145-145 lo attribuisce alle *Antiquitates rerum divinarum*.

tipi di teologia (poetica, filosofica o naturale e civile) individuati dal pontefice Scevola e dei quali sono passati qui in rassegna quelli ritenuti dannosi al buon governo dello Stato, e cioè la teologia dei poeti e quella dei filosofi, mentre non viene trattata la *pars construens* rappresentata dalla teologia civile²³⁴: fr. 5 C.²³⁵

relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse (...) (prolata in multitudinem nocent). Haec (...) non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint.(...) Quod eorum qui sint dii non habeant civitates vera simulacra, quod verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra. (poeticum ... genus ... respuit): (...) quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciant furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cygnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur atque ab deorum natura longe absit.

La teologia dei filosofi viene considerata nociva in quanto sostenitrice, secondo una visione evemerista, dell'origine umana di alcune divinità e, più in generale, di teorie astratte e intellettualistiche sulla natura degli dei, destinate inevitabilmente ad entrare in contrasto con le modalità di rappresentazioni tradizionali del divino e ad avere quindi, nel caso di una loro diffusione, un effetto destabilizzante sulle forme proprie del culto di Stato: cfr. *div.* 1 fr. 8 C. *alia* (sc. *de quibus multos libros philosophi reliquerunt*), *quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*. In questo frammento si ha anche una specifica allusione alla visione stoica della divinità come un essere privo di forma

²³⁴ Sulla *theologia civilis* cfr. Varro *div.* 1 fr. 9 C.

²³⁵ Aug. *civ.* 4. 27.

umana, senza sesso, età e membra, che si può confrontare con l'irridente descrizione del dio degli Stoici presente al fr. 583 B., per sottolineare la coincidenza di temi e finalità, pur nella forte diversità di stile e di linguaggio, tra la produzione satirica di Varrone e la sua successiva opera erudita.

La teologia dei poeti è presentata invece come dannosa per la sua opera di deformazione dell'immagine degli dei, ai quali vengono attribuiti comportamenti turpi e meschini, indegni della loro maestà: cfr. *div.* 1 fr. 7 C. *omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt*. Tra gli esempi di degradazione dell'immagine divina operata dai racconti dei poeti vengono citate le metamorfosi animalesche attribuite a Giove e destinate a soddisfare le brame del padre degli dei, dai poeti indegnamente rappresentato come un impenitente libertino.

De gente populi Romani. Giove viene citato in due frammenti del *De gente populi Romani*, afferenti rispettivamente al II e al III libro. Il primo passo, che tratta della discendenza del re cretese Xanto, è caratterizzato da un'allusione polemica nei confronti del *poeticum theologiae genus* che può essere messa in relazione con quella presente nel fr. 5 C. del logistorico *Curio* che ho appena citato: fr. 23 Fr.²³⁶

a rege Xantho Cretensium (...) rapta perhibetur Europa, et inde geniti Rhadamanthus, Sarpedon et Minos, quos magis ex eadem muliere filios Iovis esse vulgatum est. Sed talium deorum cultores illud, quod de rege Cretensium diximus, historicae veritati, hoc autem, quod de Iove poetae cantant, theatra concrepant, populi celebrant, vanitati deputant fabularum, ut esset unde ludi fierent placandis numinibus etiam falsis eorum criminibus.

Viene qui menzionata una delle celebri relazioni adulterine imputate a Giove con una donna mortale, Europa, cui era fatto cenno anche al fr. 5 C. attraverso una

²³⁶ Aug. *civ.* 18. 12 che non nomina però esplicitamente Varrone, anche se sulla sua identificazione come fonte del passo tutti gli studiosi sono concordi.

rapida allusione alla degradante metamorfosi bovina cui il dio si sarebbe sottoposto per ingannare la fanciulla di cui si era invaghito: *Iovem ipsum converti in bovem (...) ut cum aliqua concubat*. La denuncia delle empietà cantate e addirittura rappresentate sulla scena dai poeti è ancora una volta espressa con grande forza e si spinge, in uno slancio demistificatorio, fino a sottolineare la falsità anche dei miti fondatori di molti *ludi sacri*, connessi ad atti riprovevoli ingiustamente imputati dalla credenza popolare agli dei.

Alle invenzioni dei poeti viene contrapposta la verità degli storici che permette di assolvere le divinità dalle bassezze usualmente loro riferite, attribuendo, nel caso specifico, ad un mortale, il re Xanto di Creta, il rapimento di Europa e la paternità dei tre figli di questa. La lettura del mito proposta in questo passo varroniano non coincide con nessuno dei vari altri tentativi di razionalizzazione della vicenda del ratto d'Europa a noi noti ed in particolare non appare mai menzionato in relazione a questo episodio mitico il nome di un re Xanto di Creta²³⁷; per questo Fraccaro²³⁸ ritiene probabile che l'originale versione della leggenda qui riportata da Varrone derivi da una fonte alessandrina.

Nel secondo frammento, tratto dal III libro, viene fatto riferimento invece all'etimologia dell'epiteto Liceo attribuito in Arcadia a Giove: fr. 29 Fr.²³⁹

(...) (Varro nominatim expressit) quemdam Demaenetum, cum gustasset de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse et Olympiaco vicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen affictum Pani Lycaeo et Iovi Lycaeo nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi vi divina fieri non putarent. Lupus enim graece λύκος dicitur, unde Lycaeum nomen apparet

²³⁷ Così sottolinea Fraccaro 163-164 che nota come in Ps. Apoll. 3. 1. 2 e Diod. 4. 60 sia invece *Asterion* il nome del re che avrebbe sposato Europa adottando i tre figli da lei avuti precedentemente da Giove. Letture razionalistiche diverse di questo mito ricorrono in Hdt. 1. 2; Palaeph. 16; Tz. *ad Lyc.* 1299 e Fest. p. 78.

²³⁸ Fraccaro 164.

²³⁹ Aug. *civ.* 18. 17.

inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum misteriorum
veluti semine dicit exortos.

L'epiteto *Lycaeus* viene opportunamente connesso, nel passo, al greco λύκος, "lupo"²⁴⁰: tanto a Pan quanto a Giove era infatti attribuita in Arcadia la facoltà di trasformare gli uomini in lupi. Questo particolare tipo di metamorfosi è qui riferito in specifico modo ad un certo Demeneto che, viene detto, per aver gustato la carne di una vittima umana sacrificata a Giove Lyceo²⁴¹, sarebbe stato trasformato per dieci anni in lupo e, dopo aver riacquisito forma umana, avrebbe vinto una gara di pugilato ai giochi olimpici. Come spiega Fraccaro²⁴², è probabilmente opportuno vedere nel mito della metamorfosi in lupo qui descritta un'allusione al bando rituale che doveva colpire in Arcadia coloro che avevano compiuto un sacrificio umano in onore di Giove Liceo, i quali venivano allontanati dal consorzio umano ed esiliati "tra i lupi" per otto o nove anni.

Come nota Agostino²⁴³, l'esempio della metamorfosi di Demeneto in lupo attuata da Giove Liceo in Arcadia era citata nel III libro del *De gente populi Romani*, che trattava delle avventure "italiche" degli eroi reduci dalla guerra di Troia, a conforto di un'altra metamorfosi in esso narrata, e cioè quella che aveva interessato i compagni di Diomede, trasformati in uccelli sul Gargano.

L'affinità onomastica induce Varrone, nella parte finale del passo, a riferire ad un influsso della tradizione misterica greca anche un rituale propriamente romano come i Lupercali, spesso di fatto associati dalle fonti antiche ai riti arcadi

²⁴⁰ Vedi Chantraine, s. v. Λυκηγενής, 2, 650.

²⁴¹ Il particolare riferimento a Giove Liceo si ricava in realtà da Plin. *nat.* 8. 82 che narra la medesima vicenda, attribuendola però ad una fonte greca il cui nome è purtroppo corrotto nel testo pliniano e alla quale si dovrebbe un'opera intitolata *Olympionicae*. Si poteva forse trattare, come nota Fraccaro 199 n. 1, della stessa fonte usata da Varrone, perché entrambi attribuiscono al protagonista di questa straordinaria vicenda il nome di *Demaenetus*, mentre Pausania (4. 8. 2) si riferisce allo stesso personaggio col nome di Δάμαρχος e questa variante sembrerebbe confortata da un epigramma presente ad Olimpia e da Pausania citato nel suo testo.

²⁴² Fraccaro 200-202.

²⁴³ Aug. *civ.* 18. 16-17.

in onore di Pan e Giove Liceo²⁴⁴, la cui introduzione in ambito laziale veniva posta in relazione con il mitico re Evandro²⁴⁵. Fraccaro²⁴⁶ nota però come in quest'opera varroniana la sottolineatura dell'identità di culti greci e romani dovesse probabilmente caricarsi di una particolare importanza, avvalorando la tesi, in essa sostenuta, dell'opportunità di ricercare “nell'antichità greca le origini della gente romana e della sua civiltà”.

De re rustica. Due sono infine i riferimenti a Iuppiter presenti nel *De re rustica*. Nel I libro il sommo dio è citato, in coppia con Tellus, come primo tra gli *dei Consentis* “rustici”. Nel prologo dell'opera si ha infatti un'invocazione a dodici dei rappresentativi del pantheon di riferimento per il mondo agreste e che differiscono, come viene sottolineato, dal gruppo che era considerato come il consiglio divino di Giove, gli *dei Consentis* urbani appunti (cfr. *div.* 15 fr. 208 C.²⁴⁷): *rust.* 1. 1. 4-5

invocabo (...) duodecim deos Consentis; neque tamen eos urbanos, quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem, sed illos XII deos, qui maxime agrorum duces sunt. Primum, qui omnis fructus agri culturae caelo et terra continent, Iovem et Tellurem: itaque, quod ii parentes, magni dicuntur, Iuppiter pater appellatur, Tellus terra mater.

La lista dei dodici principali “dei rustici” si apre con la coppia Giove–Tellus: le due divinità sono identificate rispettivamente con il cielo e con la terra e quindi con i due elementi fondamentali destinati ad accogliere i frutti dell'agricoltura. L'interpretazione di Giove come dio del cielo e dei fenomeni atmosferici è quella più antica e originaria (cfr. *ling.* 6. 16²⁴⁸) e la centralità del favore di questo dio per l'agricoltura ne giustifica evidentemente la posizione

²⁴⁴ Cfr. Liv. 1. 5. 1-2; Dion. Hal. 1. 80; Ov. *fast.* 2. 267-282; Plut. *Rom.* 21. 3.

²⁴⁵ Seppur indebitamente, cfr. Wissowa 1912², 212.

²⁴⁶ Fraccaro 202.

²⁴⁷ Vedi sopra p. 267.

²⁴⁸ Vedi sopra p. 289.

incipitaria all'interno della lista delle maggiori divinità del mondo rurale. Proprio il carattere primigenio e fondante della coppia Cielo–Terra, e quindi Iuppiter–Tellus, è alla base, viene detto, dell'attribuzione a questi dei degli epiteti onorifici di *pater* e *mater*, mentre l'accento all'attributo *magni* indica più specificatamente un influsso dei misteri di Samotraccia²⁴⁹, incentrati, com'è noto, su una coppia di *dei magni* che sono identificati con Cielo e Terra anche in *ling.* 5. 58²⁵⁰ (dove non ricorre però un esplicito riferimento a Giove e a Tellus).

Un'ulteriore menzione del padre degli dei ricorre nel II libro dove, nella trattazione della figura del bue, viene evocato il mito della metamorfosi di Giove in toro per il ratto di Europa: *rust.* 2. 5. 5

praeterea scio hunc (sc. bovem) esse, in quem potissimum
Iuppiter se convertit, cum exportavit per mare e Phoenice amans
Europam.

Si tratta dell'unico passo in cui Varrone non fa riferimento in chiave polemica a questo episodio come ad un esempio paradigmatico dell'empietà del *poeticum theologiae genus*, colpevole di imputare agli dei vizi umani, indegni della loro perfezione, e di rappresentare quindi il sommo dio come un incallito seduttore, pronto anche ad un'infamante metamorfosi ferina pur di ottenere la soddisfazione dei propri impulsi (cfr. *logist. Curio* fr. 5 C.²⁵¹ e *gen. p. R.* 2 fr. 23 Fr.²⁵²). Si può forse spiegare la diversità di trattamento di questa vicenda mitica nel *De re rustica* con il carattere pratico e non speculativo di quest'opera. Pur nella consapevolezza quindi dell'infondatezza di tale leggenda, il mito del ratto di Europa sarebbe qui richiamato in tono leggero e distaccato nell'elogio del bue per sottolineare, con una sorridente iperbole, la nobiltà di quest'animale fondamentale per l'agricoltura e nel quale il padre stesso degli dei non avrebbe disdegnato di trasformarsi per

²⁴⁹ Così indica Heurgon 95.

²⁵⁰ Varro *ling.* 5. 58 *Terra et Caelum, ut Samothracum initia docent, sunt dei magni.*

²⁵¹ Vedi *supra* pp. 302-303.

²⁵² Vedi *supra* pp. 306-308.

attraversare l'oceano con l'amata Europa in groppa.

*

Il primo elemento che, in riferimento alla figura di Giove, emerge dal confronto tra i frammenti menippeï e le altre opere di Varrone è la presenza piuttosto ridotta del sommo dio nelle *Menippee*, poiché a lui sono riconducibili solo cinque frammenti, afferenti verosimilmente a quattro menippee diverse, e in uno di essi (fr. 19 B.) Giove è menzionato solo in qualità di padre di Ercole. Pur nei limiti imposti dallo stato gravemente frammentario del testo e dal carattere inaffidabile del campione dei passi conservati al fine di considerazioni di carattere generale sull'opera, nei riguardi del padre degli dei, come in relazione a Cerere, sembrerebbe rilevabile nelle *Menippee* un interesse meno forte rispetto a quello, di natura però totalmente, o prevalentemente, polemica, manifestato nei confronti di divinità straniere come la frigia Cibele, dea di antica introduzione a Roma, ma non ancora "civilizzata" nei suoi "barbari" rituali di marzo, e gli egizi Isis e Serapis, il cui culto in epoca tardo-repubblicana era stabilmente insediato a Roma, ma senza un riconoscimento ufficiale da parte del senato.

A differenza di Ceres però, la figura di Giove quale emerge dai frammenti menippeï conservati, non appare avere un carattere unitario ed omogeneo. Il sommo dio infatti nella satira *Bimarcus* viene invocato perché svolga un ruolo "civico" di salvaguardia e tutela di Roma, punendo i *comedones* che ne stanno pervertendo la primigenia semplicità di costumi (fr. 54 B.), mentre in due frammenti *incertae sedis* (fr. 582a-b e 583 B.) sembrerebbe al centro di una sferzante polemica filosofica, condotta forse da un filosofo epicureo, nei confronti della rappresentazione stoica della divinità come un essere "rotondo, senza testa e senza prepuzio" (in quanto privo di figura umana) e capace solo di dar vita a degli esseri menomati al pari suo.

Molto più ampio e variegato è l'insieme dei riferimenti alla figura di Giove

presente nella produzione non menippea di Varrone. Oltre infatti all'ovvio rilievo del padre degli dei all'interno delle *Antiquitates rerum divinarum* e del logistorico di argomento religioso *Curio–de cultu deorum*, varie sono le menzioni del dio in relazione a spiegazioni eziologiche su particolari usi religiosi o luoghi di culto nelle opere di carattere antiquario (*Antiquitates rerum humanarum*, *De vita populi Romani* o *De gente populi Romani*), come numerosi sono nel *De lingua Latina* i riferimenti alla flessione eteroclita del suo nome. Nel *De re rustica* Giove apre la serie degli *dei Consententes* rustici, a sottolineare idealmente l'intrinseco e profondo legame originario della tradizione religiosa romana con il mondo contadino e rurale.

Mentre poi nelle *Menippee* la figura di Giove viene citata come modello della perversione cui l'astrattezza dell'indagine filosofica sottopone gli dei tradizionali, rendendoli irriconoscibili e offrendone delle immagini insulse, in un passaggio del *De gente populi Romani* (fr 23 Fr.) e in uno del logistorico *Curio* (fr. 5 C.), questo stesso dio viene presentato come vittima esemplare anche della falsità del *poeticum theologiae genus*, responsabile di averlo descritto in modo menzognero come un irrefrenabile e ostinato libertino.

IUPPITER NEGLI ALTRI POETI SATIRICI ROMANI

Riferimenti al principale dio del pantheon romano sono presenti con una certa abbondanza, com'era facilmente ipotizzabile, nei poeti satirici romani "di tradizione luciliana".

Lucilio. Sei frammenti riferibili a Iuppiter sono individuabili nelle *Satire* di Lucilio. Il primo passo, secondo quanto apprendiamo da Lattanzio²⁵³ che lo cita, doveva appartenere al "Concilio degli dei", e cioè al I libro delle satire luciliane²⁵⁴: vv. 19-22 M.

ut
nemo sit nostrum quin aut pater optimus divum,
aut Neptunus pater, Liber Saturnus pater, Mars
Ianus Quirinus pater siet ac dicatur ad unum.

Da tutti gli studiosi²⁵⁵ questo passo viene riferito ad Apollo che (comicamente) si lamenterebbe di essere l'unico dio non insignito del titolo onorifico di *pater*, attribuito, oltre che a Giove, anche a varie altre divinità, sia greco-romane (v. 21) che più prettamente romane (v. 22). Iuppiter viene designato al v. 20 con la perifrasi *pater optimus divum* che non è attestata altrove e nella quale appaiono associati due epiteti caratteristici del dio, *pater divum* e *optimus* (epiteto, quest'ultimo, legato in particolare al Giove capitolino), a sottolineare con una certa sovrabbondanza, forse non priva di una leggera ironia, il suo ruolo di supremazia sugli altri

²⁵³ Lact. *inst.* 4. 3. 12 *itaque et Iuppiter a precantibus pater vocatur et Saturnus et Ianus et Liber et ceteri deinceps, quod Lucilius in deorum concilio inridet.*

²⁵⁴ Vedi Marx 1905, 11.

²⁵⁵ Vedi Marx 1905, 12; Krenkel 1970, 1, 115; Charpin 1978, 200 che pongono questo passo in relazione con Lucil. 23 M., rappresentato da una testimonianza di Servio dalla quale apprendiamo come in Lucilio Apollo si lamentasse dell'epiteto di *pulcher* che gli era tradizionalmente riferito: Serv. auct. *Aen.* 3. 119 *et quidam pulcher Apollo epitheton datum Apollini reprehendunt; pulchros enim a veteribus exsoletos dictos; nam et apud Lucilium Apollo pulcher dici non vult.*

patres divini di seguito elencati.

In un passo afferente al VI libro, il padre degli dei sembrerebbe invece specificatamente invocato, come nel fr. 54 B. delle *Menippeae*²⁵⁶, quale nume tutelare della morigeratezza alimentare, della *frugalitas*, del buon tempo antico contro il lusso della tavola sviluppatosi nella corruzione del presente: vv. 240-241 M.²⁵⁷

qui te bonus Iuppiter, inquit
Crasso Muciu, cum cena[bat] dominum <improbe> fortem²⁵⁸.

A Giove farebbe appello in questi versi un certo Mucio, dagli studiosi concordemente identificato con il pontefice Q. Mucio Scevola Augure, adirato contro il suo genero Crasso, responsabile di aver allestito un banchetto troppo sontuoso e nocivo per il delicato stomaco del suocero, seguace della dottrina stoica ed avvezzo quindi ad una rigorosa frugalità alimentare²⁵⁹. Come nota Marx²⁶⁰ al v. 240 si deve ritenere sottinteso il verbo *perdat*, come in altri due passi luciliani: i vv. 56 e 514 M. Si avrebbe quindi qui un'imprecazione espressa in un linguaggio piuttosto virulento e che è tradizionalmente confrontata, anche per l'affinità del contesto conviviale di riferimento, con Plaut. *Pseud.* 836-837 *at te Iuppiter / dique omnes perdant cum condimentis tuis*.

Si può connettere per affinità di tema ai vv. 240-241 M. il v. 444 M.²⁶¹ (XIII libro) nel quale sembrerebbe esservi un riferimento a Giove come massimo emblema di temperanza in campo alimentare:

²⁵⁶ Vedi *supra* pp. 245-248.

²⁵⁷ Non. p. 281. 22: '*Dominus*' rursus appellatur convivii exhibitor; unde et dominia convivia. *Lucilius satyrarum lib. VI*.

²⁵⁸ Tre sono gli interventi sulla *lectio tradita* proposti da Marx al secondo verso: la correzione del tradito *Mucius* in *Muciu*; l'espunzione *cena[bat]* e l'integrazione *metri causa* di *improbe*.

²⁵⁹ Così interpretano Marx 1905, 94; Krenkel 1970, 1, 195; Charpin 1978, 268.

²⁶⁰ Marx 1905, 94.

²⁶¹ Non. p. 204. 17: '*Epulum*' generis neutri est. *Feminini Lucilius satyrarum lib. XIII* '*idem - omnipotentis*' qui versus utrumque designat.

idem epulo cibus atque epulae Iovis omnipotentis²⁶².

In questo passo infatti, il cibo allestito per un convito viene posto sullo stesso piano del “banchetto di Giove onnipotente”²⁶³ e anche se la perdita del contesto di riferimento rende incerta l’esegesi del passo, è generalmente ritenuto probabile che vi fosse un’allusione ad un pasto particolarmente frugale che poteva quindi essere confrontato con le offerte di cibo semplici e modeste che *more maiorum* venivano consacrate al sommo dio²⁶⁴. Giove viene qui evocato attraverso uno stilema enniano (*ann.* 447 Sk. = 458 V². *riserunt omnes risu Iovis omnipotentis*), forse destinato a sottolineare per contrasto l’estrema semplicità del cibo offerto al più potente tra gli dei, che risulterebbe quindi come un modello di morigeratezza quasi “nonostante” la sua onnipotenza.

Al v. 899 M.²⁶⁵ (appartenente al XXIX libro) si ha un’altra solenne invocazione a Giove, se si accetta la correzione *deum rex* proposta per questo verso da Turnèbe:

deum rex avertat verba obscena²⁶⁶.

Al sommo dio sarebbe richiesto, da parte di un ignoto parlante, di allontanare delle parole ingiuriose²⁶⁷ e Marx²⁶⁸ propone di riferire questo passo ad una donna che si appellerebbe al padre degli dei contro gli impropri a lei rivolti da un

²⁶² *Epulae Iovis* è congettura di Giusto Lipsio, mentre i codici riportano la sequenza corrotta *epulatioiouis*.

²⁶³ Così interpretano il passo, in base ad una proposta di Lachmann, Marx 1905, 165 e Krenkel 1970, 1, 279, mentre Charpin 1979, 54 e 223 ritiene che *atque* non sia qui una congiunzione, ma che introduca il complemento dell’aggettivo *idem* e traduce quindi il frammento “la nourriture du repas ressemblait aux mets de Jupiter tout puissant”.

²⁶⁴ Vedi Marx 1905, 165 e Charpin 1979, 223.

²⁶⁵ Non. p. 357. 16: ‘*Obscenum*’ significat et male dictum (...) *Lucilius lib. XXIX*.

²⁶⁶ La lezione *rex avertat* è frutto di un intervento di Turnèbe, accolto da tutti gli studiosi, sulla sequenza tradita *rixa vertat vertat*. Marx propone *ac turpia* come integrazione del cretico finale mancante del verso.

²⁶⁷ Così sembra infatti opportuno interpretare l’attributo *obscena* in base a Non. p. 357. 16, vedi *supra* n. 266.

²⁶⁸ Marx 1905, 301.

interlocutore durante un diverbio: come apprendiamo infatti da Plutarco (*Rom.* 20), doveva esservi una specifica disposizione legislativa volta a tutelare in questo senso le donne. Charpin²⁶⁹ nota poi come sembri qui riecheggiata una formula deprecatoria, *omen avertat Iuppiter*, che ricorre in particolare, con effetto patetico, in alcune orazioni ciceroniane²⁷⁰. Forse in questo passo l'appello al sommo dio attraverso la perifrasi poetica *deum rex* ed il richiamo ad una formula deprecatoria solenne, usati per scongiurare delle parole ingiuriose nel contesto triviale di un litigio, potevano mirare ad ottenere un effetto comicamente straniante nella loro esagerata enfasi.

Ai vv. 525-526 M.²⁷¹ del XVI libro

Lysippi Iuppiter ista
transivit quadraginta cubita altus Tarento

viene menzionata la statua di Giove più colossale dell'antichità, opera di Lisippo e conservata a Taranto, che era alta quaranta cubiti, all'incirca 18 metri: cfr. Strabo 6. 3. 1 e Plin. *nat.* 34. 39. Poiché la brevità del frammento e la perdita del contesto rendono evidentemente ardua qualsiasi ipotesi esegetica, tenderei a mantenere il perfetto tradito *transivit*, non mutandolo, secondo una proposta di Lachmann²⁷², nel futuro *transibit*, ma interpretandolo invece, come propone Charpin²⁷³, nel senso traslato di “superare”²⁷⁴ con allusione alle dimensioni eccezionali della statua che le avevano permesso di superare, appunto, tutte le altre statue esistenti (*ista*), ma che era destinata ad essere a sua volta superata dalla statua di un altro

²⁶⁹ Charpin 1991, 187.

²⁷⁰ Cfr. Cic. *Phil.* 11. 11; *ibid.* 13. 7 e *idem Mur.* 88.

²⁷¹ Non. p. 201. 17: ‘*Cubitus*’ *masculini generis. Neutri Lucilius satyrarum lib. XVI.*

²⁷² Adottano la forma di futuro Marx 1905, 196 e Krenkel 1970, 1, 311 che connettono il passo al tentativo, messo in atto da Fabio Verrucoso nel 209 a. C., di trasportare a Roma la colossale statua tarantina di Giove, risultata però di fatto inamovibile a causa delle sue eccezionali dimensioni. Secondo questi studiosi la *persona loquens* del frammento luciliano, facendo riferimento ad una nave particolarmente grande (*ista*), esprimerebbe appunto il progetto di riuscire con essa laddove aveva invece fallito Fabio Verrucoso.

²⁷³ Charpin 1979, 251.

²⁷⁴ Vedi Forcellini, s. v. *transeo*, 6, 773 e *OLD*, s. v. *transeo*, 1962-1963.

dio, dal cosiddetto “colosso di Rodi” (cfr. Strabone (cit.) che parlando del Giove di Lisippo lo definisce μέγιστος μετὰ τὸν Ῥοδίωv), che raffigurava il dio Helios ed era opera di Chares di Lindo, allievo di Lisippo. Ovviamente, allo stato della nostra conoscenza del testo, è impossibile sapere se il riferimento alla statua tarentina di Giove fosse qui addotto, per esempio, come emblema della precarietà della gloria delle opere umane, né se questa eventuale visione dinamica e disincantata del divenire coinvolgesse in qualche modo ironicamente anche il potere o il prestigio del sommo dio stesso, oltre che della sua statua.

Incertae sedis è infine il passo in cui ricorre l’ultima menzione di Giove presente nel testo luciliano a noi noto: v. 1188 M.²⁷⁵

hic sunt herbae<, inquam,> quas sevit Iuppiter ipse²⁷⁶.

Questo passo è da Bouterwek²⁷⁷ attribuito al V libro delle *Satire* di Lucilio, dove ricorrono altri frammenti che riportano, forse con intento ironico, un lungo elenco di verdure²⁷⁸, mentre Krenkel²⁷⁹ suggerisce una possibile collocazione nel XXX libro. Tutti gli studiosi, per spiegare il finale riferimento a Giove, citato qui singolarmente in qualità di agricoltore, riportano come parallelo Iuv. 14. 205-206 *illa tuo sententia semper in ore / versetur dis atque ipso Iove digna poeta*²⁸⁰: in entrambi i casi il richiamo al sommo dio avrebbe infatti la funzione di nobilitare e accreditare quanto presentato o sostenuto (di per sé forse poco nobile o sostenibile). Anche in assenza del contesto di riferimento, risulta evidente l’effetto comico derivante dall’immagine di Giove come coltivatore diretto (viene usato il

²⁷⁵ Explan. in Don. *gramm.* 4. 542. 30 *sero fruges praeteritum tempus perfectum facit sevi ut Lucilius.*

²⁷⁶ L’integrazione di *inquam* nella parte centrale dell’esametro si deve a Marx ed è accolta da Krenkel, mentre Soubiran, seguito da Charpin, ipotizza la caduta iniziale di una sillaba lunga. A Marx si deve anche la correzione di *ioppiter* tradito in *Iuppiter*.

²⁷⁷ Bouterwek 1866, 360.

²⁷⁸ Sembrano ritenere probabile questa ipotesi sia Marx 1905, 375 che Charpin 1991, 299.

²⁷⁹ Krenkel 2, 1209.

²⁸⁰ Per questi versi di Giovenale vedi anche più oltre, p. 330.

verbo tecnico *sero*) delle *herbae* nominate in questo passo: la grave frammentarietà del testo non permette però di determinare se l'ironia fosse qui rivolta esclusivamente contro l'ignota *persona loquens* o se essa coinvolgesse anche in certo modo l'augusta figura del padre degli dei.

Orazio. Nelle *Satire* oraziane sono presenti quattro esplicite menzioni di Giove. In apertura della prima satira il sommo dio viene ritratto con mimica vivacità nell'atto di sbuffare, a buon diritto adirato nei confronti degli uomini mai soddisfatti (almeno in apparenza) della propria sorte e invidiosi di quella altrui, ma al tempo stesso riluttanti a qualsiasi cambiamento: *sat.* 1. 1. 20-23

quid causae est, merito quin illis Iuppiter ambas
iratus buccas inflet neque se fore posthac
tam facilem dicat, votis ut praebeat aurem?

In questi versi la maestà di Giove appare per così dire “ridotta” e adattata al contesto satirico attraverso l'uso di espressioni proprie della *Umgangssprache* come il costrutto *quid causa est ... quin*, frequente nella commedia²⁸¹, e il pleonaso *ambas ... buccas inflet* che richiama, con una certa esagerazione e ridondanza, lo stilema, anch'esso tipico del linguaggio della commedia, *se sufflare*²⁸². L'immagine di Giove che deriva da questo vivace bozzetto è lontana da qualsiasi solennità e il padre degli dei non è affatto raffigurato come arcano ed insondabile giudice delle preghiere umane, ma appare piuttosto come un padre sollecito che vorrebbe aiutare i propri figli e che, molto umanamente, perde la pazienza dinanzi ai loro ripensamenti, ripromettendosi di far tesoro, per così dire, della lezione ricevuta e di non mostrarsi più in futuro altrettanto solerte e condiscendente verso le loro richieste. Si ha quindi una rappresentazione “concreta” e in parte comica di Giove, caratterizzata però da una sorridente ironia, lontana dallo sferzante sarcasmo che nei fr. 582a-b e 583 B. delle *Menippeae*, come

²⁸¹ Cfr. e. g. Plaut. *Rud.* 758; Ter. *Andr.* 600.

²⁸² Così notano Lejay 1911, 13 e Kiessling–Heinze 1921⁵, 7.

abbiamo visto, caratterizza la descrizione “fisica” del sommo dio stoico.

Giove come dio in nome del quale tipicamente si esclama è presente nella seconda satira del I libro dove la menzione del dio è volta a sottolineare in modo colorito lo stupore e la sdegnata riprovazione che coglierebbe chiunque venisse a conoscenza delle abiette azioni dell’usuraio Fufidio: *sat.* 1. 2. 17-18

‘maxime’ quis non
‘Iuppiter!’ exclamat simul atque audivit?

In questo contesto l’apostrofe a Giove potrebbe essere giustificata, oltre che, come è ovvio, dalla sua priorità rispetto agli altri dei, anche dal ruolo, tradizionalmente attribuitogli, di sommo garante della giustizia.

Nelle *Satire* oraziane sono poi presenti ancora due invocazioni a Giove: la prima da parte del poeta satirico stesso: *sat.* 2. 1. 42-44

o pater et rex
Iuppiter, ut pereat positum robigine telum
nec quisquam noceat cupido mihi pacis!

Orazio prega il dio di evitargli di usare ancora la sua arma più potente, e cioè il suo stilo, facendo in modo che nessuno lo provochi, dal momento che lui desidererebbe solamente la pace. Il tono dell’apostrofe è molto sostenuto: Giove viene solennemente invocato con i due epiteti onorifici di *pater* e *rex* (cfr. *Enn. ann.* 591 Sk. = 580 V². *divumque hominumque pater rex*) e, come notano tutti i commentatori²⁸³, si può individuare nel passo una raffinata eco callimachea dalla *Chioma di Berenice*, fr. 110. 48 Pf. Ζεῦ πάτερ ὡς Χαλύβων πᾶν ἀπόλοιτο γένος, che nella “traduzione” di Catullo (66. 48) *Iuppiter, ut Chalybum omne genus pereat* presenta lo stesso uso arcaico e poetico di *ut* con valore di *utinam*²⁸⁴. In Orazio la solennità dell’invocazione al sommo padre degli dei, unitamente alla

²⁸³ Vedi Lejay 1911, 303; Kiessling–Heinze 1921⁵, 185 e Fedeli 1994, 542-543.

²⁸⁴ Cfr. Fedeli 1980, 219-220.

risemantizzazione cui è qui sottoposto il linguaggio epico, rivelano, come in Callimaco, una sorridente e raffinata presa di distanza rispetto all'epos stesso, e la proposta di una scala di valori diversi e alternativi.

La seconda invocazione al padre degli dei avviene invece ad opera di una madre disperata, che promette scelleratamente, in cambio della guarigione del figlio, di farlo immergere nel Tevere gelato: *sat.* 2. 3. 288-292

‘Iuppiter, ingentis qui das adimisque dolores,
mater ait pueri mensis iam quinque cubantis,
‘frigida si puerum quartana reliquerit, illo
mane die, quo tu indicis ieiunia, nudus
in Tiberi stabit.’

La preghiera della donna, presentata come esempio di *superstitio*, riproduce, come nota Fedeli²⁸⁵, “il più puro stile sacrale” e l’invocazione della divinità è seguita da una relativa che ha la funzione di giustificare lo specifico appello qui a Giove come dio atto a tutelare i malati, in quanto responsabile della somministrazione dei dolori e della liberazione da essi. Il riferimento ad un giorno particolare durante il quale Iuppiter prescriverebbe il digiuno, ha indotto gli studiosi²⁸⁶ a vedere in questi versi uno specifico riferimento alla religione ebraica, poiché era opinione diffusa, per quanto erronea, che il sabato gli ebrei digiunassero²⁸⁷. In questo passo quindi, come nei fr. 15 e 16 C. del I libro delle *Antiquitates rerum divinarum*²⁸⁸, si avrebbe un’identificazione del dio unico degli ebrei con il sommo dio del pantheon greco-romano, ma la “diversità” del Giove degli ebrei, o piuttosto del culto da questi reso al sommo dio, poteva forse permettere una polemica nei confronti della scelleratezza della superstizione religiosa dalla quale non fosse coinvolta la religione tradizionale.

²⁸⁵ Fedeli 1994, 641.

²⁸⁶ Vedi Lejay 1905, 439; Kiessling–Heinze 1921⁵, 260-261 e Fedeli 1994, 641.

²⁸⁷ Cfr. Suet. *Aug.* 76. 2; Mart. 4. 4. 7 e Strabo 16. 2. 40.

²⁸⁸ Vedi *supra* pp. 272-273.

Persio. Giove appare menzionato in modo piuttosto abbondante nell'opera di Persio ed in particolare nella seconda, terza e quinta satira. La seconda satira, incentrata sulla denuncia dell'ipocrisia delle preghiere umane, contiene un'intera sezione relativa specificatamente alle preghiere rivolte al padre degli dei: vv. 17-29

Heus age, responde – minimum est quod scire laboro –
 de Iove quid sentis? Estne ut praeponere cures
 hunc ... cuinam? Cuinam? Vis Staio? An scilicet haeres?
 Quis potior iudex puerisve quis aptior orbis? 20
 Hoc igitur quo tu Iovis aurem inpellere temptas
 dic agedum Staio. 'Pro Iuppiter! O bone' clamet
 'Iuppiter!' at sese non clamet Iuppiter ipse?
 ignovisse putas quia, cum tonat, ocius ilex
 sulphure discutitur sacro quam tuque domusque? 25
 An quia non fibris ovium Ergennaque iubente
 triste iaces lucis evitandumque bidental,
 idcirco stolidam praebet tibi vellere barbam
 Iuppiter?

Interrogando un anonimo interlocutore, il poeta gli chiede quale sia la sua opinione sul sommo dio, dal momento che gli rivolge tacitamente suppliche di ineffabile empietà, dinanzi alle quali neppure il più spregiudicato ed immorale tra gli uomini, viene detto, potrebbe trattenersi dall'esclamare "Per Giove", reazione inevitabile quindi anche per il padre degli dei, ridotto all'assurdo di invocare se stesso dall'incredibile immoralità delle preghiere indirizzategli. Viene poi descritta, in toni accesi ed espressivi, la spregiudicatezza di chi si crede protetto da Giove solo perché il fulmine di questo non si è ancora fatto vendicatore della corruzione dei *boni mores* (come è auspicato al fr. 54 B. delle *Menippee*) e non lo ha ancora incendiato in quanto immorale ed ipocrita. L'immagine evocata nella chiusa del passo risulta forte e sgradevole nella sua fisicità, traducendo visivamente in un atto di degradazione lo sfruttamento cui il sommo dio appare sottoposto dagli uomini, che vorrebbero renderlo strumento dei loro più turpi

disegni²⁸⁹, trattandolo quindi da stolto, come viene indicato al v. 28 dove, con un'ardita enallage, viene definita *stolida* la barba di Giove, usualmente emblema della sua augusta figura²⁹⁰.

La rappresentazione a tratti comica e degradante del sommo dio che viene offerta in questi versi ha uno scopo evidentemente di acra denuncia nei confronti della follia empia degli uomini che pretenderebbero di piegare alle loro turpi mire Giove stesso, sommo garante della giustizia universale, mentre non rileverei intenti ironici, né tanto meno sarcastici, nei confronti della divinità. La concretezza ance brutale delle immagini evocate ricade, direi, tutta sugli uomini, senza intaccare il sommo dio.

Nella stessa satira vengono proposti ancora due esempi di preghiere "inopportune" rivolte a Giove, del quale gli uomini pensano di poter sfruttare l'onnipotenza per migliorare le proprie condizioni di vita. Ai vv. 37-40 è il poeta stesso a rivolgersi direttamente al padre degli dei, esortandolo a non esaudire gli auspici troppo ingenui e perciò mal riposti delle nutrici che si augurano solo abbondanza di beni materiali (e non quindi di veri beni!) per i loro protetti:

'hunc optet generum rex et regina; puellae
hunc rapiant: quidquid calcaverit hic, rosa fiat.'
Ast ego nutrici non mando vota: negato,
Iuppiter, haec illi, quamvis te albata rogarit.

Ai vv. 41-43 viene sottolineata invece l'assurdità delle preghiere di chi chiede alle divinità celesti, e a Giove in particolare, di poter restare in buona salute, impedendo però al contempo l'adempimento dei suoi voti a causa delle intemperanze alimentari cui si abbandona proprio in occasione dei sacrifici agli dei, tanto che, viene detto sarcasticamente, è lui stesso a trattenere Giove dall'esaudire i suoi desideri:

²⁸⁹ Il gesto del tirare la barba era infatti derisorio e fortemente offensivo, cfr. Kißel 1990, 319.

²⁹⁰ Per immagini di Giove barbuto cfr. Canciani-Costantini, in *LIMC*, s. v. *Iuppiter*, 8/2, 268-303.

poscis opem nervis corpusque fidele senectae.
esto age. Sed grandes patinae tucetaque crassa
adnuere his superos vetuere Iovemque morantur.

Nella terza satira si ha nuovamente un'apostrofe del poeta a Giove, ma di carattere molto diverso da quella presente in 2. 39-40: il tono è infatti più sostenuto e il dio viene solennemente invocato con la perifrasi poetica *magnus pater divum*²⁹¹ come giudice del retto agire degli uomini: vv. 35-38

magne pater divum, saevos punire tyrannos
haut alia ratione velis, cum dira libido
moverit ingenium ferventi tincta veneno:
virtutem videant intabescantque relictā.

La richiesta avanzata dal poeta al padre degli dei è che punisca la crudeltà dei tiranni non con il suo *fulmen trisulcum* (cfr. Varro *Men.* fr. 54 B.), ma attribuendo a questi piena consapevolezza del loro tralignamento dalla virtù. L'invocazione qui rivolta al sommo dio, evocato come al fr. 54 B. delle *Menippeae* con l'epiteto di *pater deum*, appare di fatto però ben lontana dai toni accesi e virulenti del passo varroniano, nel quale il carattere ispirato e solenne del primo verso subiva poi uno straniante ridimensionamento nella conclusiva immagine prosastica del *tholus macelli*, oggetto designato della punizione divina.

In Persio lo sdegno conferisce gravità, non virulenza, alle parole di condanna del poeta, e la punizione richiesta contro i tiranni non risulta qui sorridentemente iperbolica, come quella auspicata nelle *Menippeae* contro i ghiottoni, ma appare piuttosto improntata a profonde considerazioni di carattere etico-filosofico: la consapevolezza della propria ingiustizia è infatti presentata come la più grave sofferenza che possa colpire un uomo ingiusto. Riterrei individuabile qui un influsso della concezione socratica del male e dell'ingiustizia come risultato dell'ignoranza del bene e proporrei in particolare un confronto con la tesi, sostenuta da Socrate nel *Gorgia* (481a), in base alla quale la somma punizione per l'ingiusto è di vivere

²⁹¹ Cfr. Verg. *Aen.* 9. 495.

il più a lungo possibile col peso della propria colpa²⁹².

La stessa immagine di Giove quale garante di un comportamento compiutamente morale emerge anche da due passi della quinta satira, dedicata, oltre che alla rievocazione, da parte del satirico, della sua conversione allo stoicismo, alla trattazione del tema filosofico della *libertas* come condizione propria dell'animo libero dal dominio delle passioni. In 5. 113-114 il sommo dio viene infatti citato come giudice morale della condizione di libertà che il saggio si procura grazie alle sue virtù²⁹³:

‘haec mea sunt, teneo’ cum vere dixeris, esto
liberque ac sapiens praetoribus ac Iove dextro

e in 5. 133-139 viene sottolineato come una vita conforme ai dettami di Giove sia una vita improntata ad un agire eticamente corretto:

‘surge’
‘et quid agam?’ ‘rogat! En saperdas advehe Ponto,
castoreum, stuppas, hebenum, tus, lubrica Coa. 135
tolle recens primus piper et sitiente camelo.
verte aliquid; iura.’ ‘sed Iuppiter audiet.’ ‘eheu,
baro, regustatum digito terebrare salinum
contentus perages, si vivere cum Iove tendis.’

Ai vv. 133-137 sono riportate le esortazioni rivolte dall'*Avaritia* personificata ad un interlocutore fittizio, schiavo di essa. Il rapido e colorito quadro delle attività di mercatura da questa raccomandate si chiude con l'esortazione a fare giuramenti (si tratta ovviamente di giuramenti da mercante e quindi falsi²⁹⁴) e dinanzi al timore religioso espresso del suo interlocutore, esitante a coinvolgere il sommo dio nelle

²⁹² Diversamente, Kiβel 1990, 412 ritiene che il problema della coscienza fosse piuttosto secondario nella filosofia antica e cita come eccezioni solamente l'esame di coscienza serale praticato dai filosofi pitagorici e poi soprattutto la riflessione filosofica senecana.

²⁹³ Kiβel 1990, 684-685 ritiene che qui la menzione di Giove sia connessa alla particolare funzione di garante della libertà personale che aveva in Grecia Ζεὺς Ἐλευθέριος, venerato a Roma come Iuppiter Liberator, ma, come ho detto, vedrei in questi versi piuttosto una concezione di tipo moralistico di Giove quale emblema di suprema rettitudine.

²⁹⁴ Cfr. *Ov. fast.* 5. 679-692.

sue malefatte²⁹⁵, la cinica e spregiudicata risposta di *Avaritia* è che un costume di vita pio, rispettoso degli imperativi morali imposti da Giove (*cum Iove*), vota inevitabilmente chi lo adotti a morire di fame.

Un'allusione a Giove in quanto pianeta celeste, e quindi un riferimento di tipo astrologico al dio, ricorre nella prima parte della quinta satira, nella quale, trattando della cara figura del suo maestro Anneo Cornuto, il poeta afferma con affettuosa enfasi che certo la profonda affinità dei loro animi doveva trovare un riscontro nella rispondenza dei loro sistemi astrali²⁹⁶ e che entrambi dovevano godere dello stesso favore di Giove contro gli influssi (considerati nefasti) di Saturno, vv. 47-51

nostra vel aequali suspendit tempora Libra
Parca tenax veri, seu nata fidelibus hora
dividit in Geminos concordia fata duorum
Saturnumque gravem nostro Iove frangimus una,
nescio quod certe est quod me tibi temperat astrum.

Infine ritengo opportuno citare anche alcuni versi della terza satira nei quali si fa riferimento al dio degli Stoici che, com'è noto e come ho ricordato più volte, veniva identificato con Giove: vv. 66-72

discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
quid sumus et quidnam victuri gignimur, ordo
quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
quis modus argento, quid fas optare, quid asper
utile nummus habet, patriae carisque propinquis 70
quantum elargiri deceat, quem te deus esse
iussit et humana qua parte locatus es in re.

L'apprendimento della filosofia, ed in particolare della filosofia stoica, come si

²⁹⁵ La supremazia di Giove all'interno del pantheon divino rendeva, per così dire, naturale un'attribuzione a questi del ruolo di principale referente e garante nei giuramenti, cfr. Wissowa 1912², 118 e Kiβel 1990, 705-706.

²⁹⁶ Cfr. Hor. *carm.* 2. 17. 17-32.

deduce dai vv. 52-54 che precedono²⁹⁷, viene presentato, riprendendo un celebre verso virgiliano²⁹⁸, come mezzo che permette la comprensione delle cause delle cose, e quindi anche la comprensione del ruolo che a ciascun essere è stato assegnato dal (sommo) dio, considerato dagli Stoici come Ragione universale e Provvidenza immanente al cosmo. In particolare i vv. 71-72 risultano quasi antitetici rispetto alla descrizione del dio stoico presente nei fr. 582a-b e 583 B. delle *Menippeae*, dai quali emerge una figura di divinità potremmo quasi dire costituzionalmente incapace di proporsi quale guida o punto di riferimento per alcuno, mancando essa stessa degli elementi minimi di individualità, la testa e il fallo.

Giovenale. Particolarmente numerose e diversificate appaiono le menzioni del sommo dio presenti nell'opera satirica di Giovenale, che risulta in generale ricca di riferimenti agli dei, come è emerso anche nei capitoli precedenti. A Giove viene fatto riferimento nella sua funzione primigenia di divinità celeste come anche nel suo ruolo di principale dio del pantheon nazionale o in qualità di emblema massimo di un'eticità ormai adulterata dai vizi del presente; in due casi però viene sottolineata la coincidenza tra il suo avvento al potere e la fine dell'età dell'oro e viene quindi suggerita l'idea che Giove stesso, dio seduttore e libertino per eccellenza, sia stato di fatto l'iniziatore di quel processo di corruzione del quale in varie satire appare ritratto come illustre vittima.

Il nome di Giove viene usato metonimicamente per indicare il cielo²⁹⁹ nella quinta satira, ai vv. 76-79:

‘scilicet hoc fuerat, propter quod saepe relictā
coniuge per montem adversum gelidasque cucurri
Esquilias, fremeret saeva cum grandine vernus
Iuppiter et multo stillaret paenula nimbo’.

²⁹⁷ Pers. 3. 52-54 *haud tibi inexpertum curvos deprendere mores, / quaeque docet sapiens braccatis illita Medis / Porticus.*

²⁹⁸ Verg. *georg.* 2. 490 *felix qui potuit rerum cognoscere causas.*

²⁹⁹ Vedi *supra* Varro *ling.* 5. 65-67 pp. 287-288 e *OLD*, s. v. *Iuppiter*, 983.

In essi un cliente, rievocando amareggiato i numerosi viaggi fatti sull'Esquilino per render visita all'avaro patrono anche sotto torrenziali piogge primaverili, esprime il proprio fiero sdegno utilizzando, in riferimento al cielo primaverile, l'elegante perifrasi poetica *vernus Iuppiter*. In questo particolare contesto la scelta di quest'espressione potrebbe rispondere ad un'esigenza di particolare drammatizzazione della scena, come se il cliente sentisse di aver quasi sfidato l'avversità del padre stesso degli dei pur di recarsi dal suo ingrato patrono.

Come principale divinità del pantheon romano Giove viene citato nella ottava satira quale vittima per eccellenza della corruzione e del pervertimento ai quali sono soggetti nella Roma contemporanea i sacri riti dei padri, soppiantati dal culto di barbare divinità straniere: vv. 155-157

interea, dum lanatas robumque iuvenum
more Numae caedit, Iovis ante altaria iurat
solam Eponam et facies olida ad praesepia pictas.

Viene infatti qui rappresentato un personaggio squalificato, per quanto insignito della dignità consolare, che per la sua passione per i cavalli, anche dinanzi agli altari di Giove, durante i riti ufficiali e solenni del culto di Stato, risalenti all'epoca di Numa, giura solamente in nome di Epona, dea celtica protettrice dei cavalli e di recente introduzione a Roma, la cui immagine, a quanto sembra, veniva spesso rozza dipinta nelle stalle perché vegliasse sulle bestie contro ogni sorta di malvagi incantesimi operati contro queste³⁰⁰.

Al ruolo di Giove quale sommo protettore della comunità romana, quando essa era ancora sana ed improntata ad ideali di sobria *paupertas* e *simplicitas*, viene fatto riferimento ai vv. 114-116 della undicesima satira:

his monuit nos,
hanc rebus Latiis curam praestare solebat
fictilis et nullo violatus Iuppiter auro.

³⁰⁰ Questo passo di Giovenale è il primo a noi noto che menzioni la dea, cfr. Latte 1960, 337 e Euskirchen, in *Neue Pauly*, s. v. *Epona*, 4, 2.

L'allusione riguarda qui l'arrivo dei Galli di Brenno, che era stato preannunciato ai Romani, viene detto, da un Giove ancora incorrotto, in terracotta, e non "violato dall'oro": cfr. Sen. *epist.* 31. 11 *non potest ex hac materia (sc. auro vel argento) imago deo exprimi similis; cogita illos, cum propitii essent, fictiles fuisse*. Questo passo si può confrontare con il fr. 15 Rip. del *De vita populi Romani*³⁰¹: in esso infatti, come abbiamo visto, viene riportato l'esempio paradigmatico dell'evoluzione subita dalle statue di culto di Giove nella direzione di una sempre maggiore preziosità dei loro materiali, alla quale sembra però che anche in Varrone fosse fatto corrispondere, come in questi versi, un allontanamento di fatto della Roma aurea moderna dalla *pietas* che caratterizzava il rapporto degli avi con la religione. In questo passo di Giovenale, l'immagine della corruzione provocata nella religione dalla ricchezza viene resa con acce forza attraverso l'uso del verbo *violo*, che in riferimento al lusso come elemento corruttore dell'antica sobrietà dei luoghi culto ricorre anche in Lucan. 9. 515 (sc. *Iuppiter Hammon*) *pauper adhuc deus est, nullis violata per aevum / divitiis delubra tenens, morumque priorum / numen Romano templum defendit ab auro*.

Anche nella quattordicesima satira Giove appare come emblema di un'eticità ormai capovolta e perversa dalla distorsione della moderna umanità corrotta che vorrebbe riferire al sommo dio la propria bassezza morale. Così ai vv. 205-207 un indegno *pater familias*, rivolgendosi al suo giovane figlio, per avvalorare una sua sentenza pragmatica di dubbia moralità sull'importanza di procurarsi ricchezze con qualsiasi mezzo, sostiene che la massima da lui esposta potrebbe essere attribuita al sommo dio in persona:

illa tuo sententia semper in ore
 versetur dis atque ipso Iove digna poeta:
 "Unde habeas quaerit nemo, sed oportet habere".

Giovenale stesso nella dodicesima satira, in contrapposizione all'indegno

³⁰¹ Vedi *supra* p. 301.

“tradimento” operato ai danni di Giove, dio emblematico della religione tradizionale, da parte dei suoi concittadini che hanno cessato di venerarlo in modo adeguato (8. 155-157), o peggio ne degradano l’immagine per adattarla alla propria, corrotta scala di valori (14. 205-207), si descrive nell’atto di offrire, secondo il costume dei padri, presso un piccolo altare d’erba, un sacrificio agli dei della triade capitolina per festeggiare un amico scampato ad un rovinoso naufragio: un giovane e baldanzoso vitello è la vittima designata per Giove Capitolino³⁰²: vv. 5-9

sed procul extensum petulans quatit hostia funem
Tarpeio servata Iovi frontemque coruscat,
quippe ferox vitulus templis maturus et arae
spargendusque mero, quem iam pudet ubera matris
ducere, qui vexat nascenti robora cornu.

A questo sacrificio seguono poi, in una sfera più privata, le semplici e pure offerte di incensi ai Lari domestici e ancora una volta a Giove, venerato non più come Iuppiter Capitolinus, e cioè nel suo ruolo di principale divinità del culto ufficiale, ma come sommo dio domestico tutelare della casa³⁰³: vv. 89-90

hic nostrum placabo Iovem Laribusque paternis
tura dabo atque omnis violae iactabo colores.

Un riferimento a Giove come simbolo di solenne regalità ricorre nella decima satira in relazione alla descrizione della *pompa circensis*, nella quale il pretore responsabile dell’organizzazione dei giochi avanzava nel circo come un trionfatore, cioè vestito con la tunica rossa della statua di culto di Giove Capitolino e con gli attribuiti del dio: un enorme mantello di porpora sulle spalle e una sproporzionata corona sulla testa, sorretta da uno schiavo³⁰⁴: vv. 36-40

³⁰² Qui propriamente definito Tarpeo, poiché *mons Tarpeius* era un altro nome del Campidoglio, cfr. *OLD*, s. v. *Tarpeius*, 1908.

³⁰³ Cfr. Perdrizet, in *DA*, s. v. *Jupiter*, 3/1, 710.

³⁰⁴ Cfr. Courtney 1980, 458.

quid si vidisset praetorem curribus altis
extantem et medii sublimem pulvere circi
in tunica Iovis et pictae Sarrana ferentem
ex umeris aulaea togae magnaëque coronae
tantum orbem, quanto cervix non sufficit ulla?

Nella stessa satira, ai vv. 267-270, rievocando la morte di Priamo, miseramente abbattuto presso l'altare di Giove, il ruolo di dio supremo rivestito da quest'ultimo viene suggerito dal fatto che è naturale pensare che un re supremo come Priamo celebri in primo luogo a lui i suoi sacrifici, venendone peraltro qui miseramente frustrato:

tunc miles tremulus posita tulit arma tiara
et ruit ante aram summi Iovis ut vetulus bos,
qui domini cultris tenue et miserabile collum
praebet ab ingrato iam fastiditus aratro.

Ancora nella decima satira, Giove appare invocato come somma divinità che condiziona i destini degli uomini. Per illustrare infatti la vanità dei desideri umani il poeta fa riferimento alle preghiere, solennemente rivolte al padre degli dei, di ottenere una lunga vita: v. 188

'da spatium vitae, multos da, Iuppiter, annos'.

Giove, re degli dei, nella tredicesima satira viene incluso nel novero delle divinità in nome delle quali usualmente si giura, e in nome dei quali, o meglio sulle (presunte) armi di giustizia dei quali, non esita, nel caso particolare, a giurare il falso neppure un banchiere disonesto: v. 76-83

aspice quanta
voce neget, quae sit ficti constantia voltus.
per Solis radios Tarpeiaque fulmina iurat
et Martis frameam et Cirrhaei spicula vatis,
per calamos venatricis pharetramque puellae
perque tuum, pater Aegaei Neptune, tridentem,
addit et Herculeos arcus hastamque Minervae,
quidquid habent telorum armamentaria caeli.

80

Lo spergiuro qui descritto non mostra alcun timore nei confronti dei *fulmina trisulca* di Giove, sommo garante della giustizia; confronterei questo passo con i vv. 24-29 della seconda satira di Persio: riterrei infatti esplicitata in Persio con toni di vibrante condanna la stessa amara polemica nei confronti della corruzione dei propri contemporanei, pronti a farsi beffe del re stesso degli dei, sottesa a questi versi di Giovenale.

Nella stessa satira tredicesima è poi presente un diretto appello a Giove pronunciato dal personaggio truffato, amico del poeta: vv. 112-119

tu miser exclamas, ut Stentora vincere possis,
 vel potius quantum Gradivus Homericus, 'Audis,
 Iuppiter, haec nec labra moves, cum mittere vocem
 debueris vel marmoreus vel aeneus? Aut cur 115
 in carbone tuo charta pia tura soluta
 ponimus et sectum vituli iecur albaque porci
 omenta? Ut video, nullum discrimen habendum est
 effigies inter vestras statuamque Vagelli'.

L'indignazione per l'ingiustizia subita appare avere un effetto devastante sulla fede dell'uomo che si indirizza al più potente degli dei, emblema di moralità e di giustizia, rimproverandogli la propria indifferenza: la gravità dello spergiuro pronunciato dal truffatore avrebbe dovuto avere infatti, a suo avviso, come conseguenza un diretto intervento divino, di tipo miracoloso: la statua stessa del dio avrebbe dovuto animarsi per denunciare l'empietà del banchiere truffatore. Dopo la constatazione dell'inutilità dell'offerta di sacrifici, l'apostrofe termina con un'affermazione apertamente sacrilega: le statue raffiguranti gli dei sono equiparate infatti nella loro futilità a quella di un certo Vagellio, considerato da tutti gli studiosi come uno sciocco oratore del tempo (deriso anche in Iuv. 16. 23).

Non vedrei in questi versi un'espressione delle angosce e delle paure dell'uomo comune, come ha proposto Ficca³⁰⁵ interpretando il *tu* del v. 112 come un impersonale: riferirei infatti senz'altro queste parole all'amico truffato del

³⁰⁵ Ficca 2009, 100.

poeta, Calvino, né credo che sia opportuno attribuire a Giovenale una condivisione della critica nei confronti della divinità in esse espressa³⁰⁶. La bonaria ironia con cui il poeta introduce il lamento dell'amico, paragonandolo prima all'urlo forte (per antonomasia) dell'araldo omerico Stentore (cfr. Hom. *Il.* 5. 785-786) e poi al non minore grido di dolore di Marte ferito sotto le mura di Troia (Hom. *Il.* 5. 859-861.), implica, mi sembra, una presa di distanza del poeta dalle successive parole riferite all'amico dolente che leva, come un eroe tragico, una fiera protesta, non priva però di risvolti comici nella sua esagerazione, nei confronti dell'indifferenza degli dei, ed in particolare di Giove, padre degli dei e degli uomini.

Come ha notato Ferguson³⁰⁷, i vv. 113-119 sembrerebbero una parodia del lamento rivolto a Giove dal re Iarba nel IV libro dell'*Eneide* (*Aen.* 4. 206-218) e l'alternativa prospettata al v. 115, *vel marmoreus vel aeneus*, si potrebbe interpretare, secondo un suggerimento di Courtney³⁰⁸, come un'allusione parodica alla formula tradizionale di invocazione agli dei con l'elenco di tutti gli epiteti ad essi riferibili presentati in forma di alternativa. Considererei quindi in generale il discorso di Calvino come uno stravolgimento in senso comico e paradossale di un "tipico" monologo tragico sull'indifferenza degli dei dinanzi alle sciagure umane. A proposito dell'espressione *vel marmoreus vel aeneus*, si può forse stabilire un confronto anche con i vv. 114-116 della undicesima satira di Giovenale nei quali, come abbiamo visto, la solidarietà del padre degli dei nei confronti del popolo romano è riferita ad un'epoca antecedente alla contaminazione della religione ad opera della *luxuria*, quando Giove non era ancora *violatus ab auro* e le sue statue erano fittili o di legno: si potrebbe quindi pensare che Calvino sia ingenuo a domandare l'aiuto di un Giove di marmo³⁰⁹ o di bronzo, poiché la preziosità stessa

³⁰⁶ Così ritengono invece Beaujeu 1966, 73 e Ficca 2009, 100.

³⁰⁷ Ferguson 1979, 299.

³⁰⁸ Courtney 1980, 550.

³⁰⁹ Cfr. Varro *vita p. R.* 1 fr. 15 Rip. (cit. p. 301) che fa riferimento anche al marmo, oltre che all'oro e all'avorio, tra i materiali di lusso usati al suo tempo per le statue di Giove, simbolo della

delle statue alle quali si indirizza testimonia l'ormai avvenuta corruzione dei rapporti con la divinità.

Tenderei a escluderei ai vv. 113-119 una critica nei confronti di Giove da parte di Giovenale anche in considerazione del rilievo che ha nei versi successivi il tema della denuncia dei furti sacrileghi, dei quali risulta vittima lo stesso Giove, ridotto all'assurdo di rischiare, lui, il cui *fulmen trisulcum* è simbolo dell'implacabile giustizia divina, di esser fuso da un empio ladruncolo: vv. 150-153

haec ibi si non sunt, minor exstat sacrilegus qui
radat inaurati femur Herculis et faciem ipsam
Neptuni, qui bratteolam de Castore ducat;
an dubitet solitus totum conflare Tonantem?

Questi versi appaiono emblematici del totale pervertimento che si è ormai realizzato nei rapporti fra l'uomo e la divinità e si possono interpretare forse come un'implicita risposta del poeta all'enfatica indignazione manifestata da Calvino e come un invito a ridimensionare il suo sdegno, contestualizzandolo nel clima di generale corruzione del presente.

Nelle sue *Satire* Giovenale offre però anche un'immagine del padre degli dei che non ricorre nel resto della tradizione satirica romana e che sembrerebbe caratterizzata da una certa valenza polemica: in due passi viene infatti sottolineata la contemporaneità tra la presa del potere da parte di Giove e la fine dell'età dell'oro. Nella tredicesima satira viene rievocata con accenti nostalgici la beata era rappresentata dal regno di Saturno, nella quale prosperavano la *pietas* e tutti i principali valori del *mos maiorum*; la fine di questo periodo felice è appunto fatta coincidere con l'instaurazione del dominio di Giove e la conseguente riduzione di suo padre Saturno al ruolo di umile divinità agreste del Lazio: vv. 38-41

maggior ricchezza, ma non della maggior *pietas* della Roma moderna.

quondam hoc indigenae vivebant more, priusquam
sumeret agrestem posito diademate falcem
Saturnus fugiens, tunc cum virguncula Iuno
et privatus adhuc Idaeis Iuppiter antris.

Così nella sesta satira viene detto che rare vestigia della dea *Pudicitia*, che durante il regno di Saturno, e quindi nell'età dell'oro, viveva sulla Terra, erano rimaste ancora all'inizio della nuova era, segnata dal dominio di Giove, ma solo agli albori di essa, cioè, viene detto con ironia, quando Giove era ancora imberbe, e quindi privo di uno degli elementi maggiormente connotativi della sua iconografia. Ancora delle tracce di *Pudicitia* si conservavano sotto Giove, ma, potremmo dire, quando Giove senza barba “non era ancora pienamente lui”: vv. 14-16

multa Pudicitiae veteris vestigia forsan
aut aliqua exstiterint et sub Iove, sed Iove nondum
barbato.

Nondum barbatus significa infatti certamente “giovane”, ma è forse possibile cogliere in quest'espressione un'allusione anche alla mancanza di un pieno sviluppo dei caratteri propri del dio-libertino per eccellenza (e dell'epoca di corruzione da questi inaugurata), cfr. Ov. *epist.* 4. 131-4 *ista vetus pietas, aevo moritura futuro, / rustica Saturno regna tenente fuit. / Iuppiter esse pium statuit, quodcumque iuaret, / et fas omne facit fratre marita soror.*

Un altro accenno se non polemico, certo di mordace ironia nei confronti di Giove, evocato per il suo ruolo di seduttore di donne anche mortali, è presente, nella stessa satira sesta, ai vv. 58-59:

quis tamen adfirmat nil actum in montibus aut in
speluncis? Adeo senuerunt Iuppiter et Mars?

Il poeta, nella sua enfatica e sferzante condanna dell'impudicizia delle donne del suo tempo, non risparmia neppure quelle che vivono lontane dal lusso corruttore delle città, ma delle quali, afferma scherzosamente, non potrebbe essere in ogni

caso garantita la castità a meno di non considerare Giove e Marte, dèi seduttori per antonomasia e le cui imprese si svolgevano in ambiti naturali e non urbanizzati, invecchiati al punto da non costituire più un pericolo per l'onore delle fanciulle di campagna.

Il nome di Giove appare infine citato in due passi appartenenti alla quattordicesima satira all'interno di perifrasi volte a designare in un caso, con funzione nobilitante, l'aquila, uccello sacro al re degli dei e che viene definita "serva di Giove", e nell'altro, con funzione straniante e dal chiaro valore ironico, l'origine cretese di alcune botti contenenti un vino "compaesano di Giove". Si tratta rispettivamente di Iuv. 14. 81-82:

sed leporem aut capream famulae Iovis et generosae
in saltu venantur aves

e Iuv. 14. 270-271:

qui gaudes pingue antiquae de litore Cretae
passum et municipes Iovis advexisse lagonas?

*

Nella tradizione satirica romana la rappresentazione della figura di Giove risulta multiforme e variegata e in uno stesso autore, a seconda dei contesti, il sommo dio può essere invocato ora come supremo emblema di moralità ora nel ruolo più tradizionale di *pater deum* e di principale divinità del culto di Stato. Giove risulta, per così dire, un "dio universale" al quale tutte le categorie sociali appaiono far riferimento: a lui infatti, alla sua potenza e al suo prestigio, si indirizza tanto il satirico indignato dal lusso della tavola dei propri concittadini (cfr. Varro *Men.* fr. 54 B. e forse Lucil. 444 M.), quanto il farabutto in cerca di protezione per i suoi crimini (Pers. 2. 17-29), la nutrice che vorrebbe un avvenire "da favola" per i suoi piccoli (Pers. 2. 39-40), la madre accorata per la salute del figlio, ma resa scellerata dal suo fanatismo (Hor. *sat.* 2. 3. 288-292), o ancora, il padre *avarus*

che vorrebbe istruire il figlioletto al “sacro” culto del guadagno (Iuv. 14. 205-208).

Il fatto che personaggi tanto diversi tra loro, e mossi da finalità a loro volta tanto diverse, appaiano comunque in qualche modo in relazione con Giove è una caratteristica di questo dio, evidentemente legata al suo ruolo eccezionale di principale divinità del pantheon romano, che lo rendeva in qualche modo un “dio di tutti”.

Una simile condizione di “universalità” non si riscontra in relazione a nessuna delle divinità che ho analizzato nei capitoli precedenti: la frigia Cibele infatti, almeno nella tradizione satirica “di tipo luciliano”, viene costantemente associata al suo imbarazzante seguito di galli eunuchi; così gli dei egizi sono sempre posti in riferimento a personaggi moralmente (e talvolta anche socialmente) squalificati e, in modo parallelo e opposto, Ceres, divinità emblema della purezza (sempre meno attuale) dei sani valori del *mos maiorum*, appare associata unicamente a personaggi e a valori positivi.

L’unica eccezione sembrerebbe rappresentata dalla figura di Cibele, quale risulta dall’opera menippea di Varrone ed in particolare dalle *Eumenides*, poiché in questa satira alla dea appaiono connesse due diverse categorie di personaggi: non solo i galli effeminati, descritti, come negli altri satirici, con toni sarcastici e di condanna, ma anche Varrone stesso ed i suoi *sodales* aristocratici, impegnati a celebrare la dea *more Romano*. Mentre però l’estrema varietà dei fedeli di Giove appare come un retaggio connesso in modo ineliminabile al suo ruolo di supremazia sugli altri dei, e quindi si configura quasi come una conferma della sua onnipotenza, la componente frigia del culto di Cibele viene invece apertamente condannata e rifiutata da Varrone (cfr. fr. 133 B. *apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem*).

Le dimensioni ridotte e le difficoltà esegetiche dei frammenti che fanno riferimento al sommo dio non permettono a mio avviso la formulazione di un

giudizio complessivo sulla figura di Giove nelle *Satire* di Lucilio. Per quanto riguarda la satira oraziana invece, nonostante i riferimenti al padre degli dei siano molto limitati, rileverei una tendenza ad adeguare e, per così dire, a ridurre la figura di Giove al tono medio del discorso satirico: nella satira 1. 1 infatti Giove, pur se evocato nel solenne ruolo di destinatario privilegiato delle preghiere umane, viene ritratto in un atteggiamento molto umanamente spazientito e nell'atto di sbuffare dinanzi all'incostanza e alla perpetua insoddisfazione degli uomini. Così, nella satira 2. 1, la solenne invocazione del dio da parte del poeta è formulata, con sorridente ironia, all'interno di una dichiarazione di poetica che si presenta al contempo come un riconoscimento, e una presa di distanza, da uno degli elementi tipici della satira luciliana, l'elemento cioè dell'aggressività.

Diverso, e direi più profondo, appare il rapporto con la figura di Giove nell'opera di Persio, che attribuisce al padre degli dei un importante ruolo di tutore non solo del retto agire degli uomini (5. 137-139), ma soprattutto della rettitudine del loro animo (5. 113-114). Si potrebbe forse mettere in relazione l'incidenza relativamente alta di riferimenti a Giove in Persio³¹⁰ con la centralità che nella filosofia stoica aveva il padre degli dei, identificato con il "dio unico" degli Stoici, *Logos*, principio creatore del tutto e Provvidenza universale.

In tutta la tradizione satirica romana, l'unico poeta che sembri assumere un atteggiamento talora quasi polemico nei confronti della figura del sommo dio è Giovenale: in due occorrenze viene infatti sottolineato come proprio in coincidenza con l'inizio del regno di Giove fosse cominciato per il mondo un periodo di decadenza e di corruzione (6. 15 e 13. 38-41), con la dipartita di *Pudicitia*, forse dovuta all'avvento al potere di un dio non troppo *pudicus* (6. 58-59).

Un elemento che sembrerebbe aver avuto un certo rilievo nelle *Menippeae*

³¹⁰ Giove viene infatti nominato più di qualsiasi altra divinità nelle *Satire* di Persio: dodici volte. Molto più rari sono infatti i riferimenti agli altri dei: Mercurio è ricordato due volte e così Venere e i Lari; Saturno una sola volta, come i Penati. Solo una divinità particolare come il *Genius* ha un'incidenza un po' maggiore nel testo di Persio, ma comunque non paragonabile alla presenza di Giove, poiché ricorrono solo sei riferimenti ad esso.

(ricorrendo in tre dei cinque frammenti riferibili a Giove), ma che si perde completamente nella successiva produzione satirica, è la trattazione della figura del sommo dio in relazione al tema della riflessione filosofica sulla natura degli dei. In Varrone la critica nei confronti della concettosità delle speculazioni filosofiche sulle figure divine si può interpretare come un elemento che, insieme alla polemica nei confronti dei culti stranieri, testimonia di come nelle *Menippeae* dovessero trovare spazio temi di grande attualità nel dibattito culturale del tempo, dei quali Varrone stesso sarebbe poi stato un autorevole interprete nelle sue opere di carattere erudito. L'irridente rappresentazione, nelle *Menippeae*, delle dispute filosofiche, caratterizzate da astruse argomentazioni sulla natura di dei rotondi e senza testa, si trasforma infatti poi, nelle *Antiquitates rerum divinarum* (*div.* 1 fr. 7 e 8 C.) come nel logistorico *Curio–de cultu deorum*, in un rifiuto metodico e argomentato della “teologia dei filosofi”, non in quanto falsa di per sé, ma in quanto priva di utilità civile, se non addirittura nociva per l'ordine sociale (*Curio* fr. 5 C.) *quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse.*

Attualità politica e dibattito filosofico nella riflessione menippea sul divino

Dai precedenti capitoli, dedicati allo studio della rappresentazione di alcune singole divinità, straniere e nazionali, nelle *Menippeae* sono emersi degli elementi e delle linee che ritengo ora opportuno riprendere e puntualizzare per tentare di tracciare un quadro più ampio, anche se ancora inevitabilmente parziale, dei caratteri di peculiarità della trattazione del tema della religione nell'opera satirica varroniana.

Nei confronti degli dei stranieri oggetto della mia analisi, l'atteggiamento assunto da Varrone nelle *Menippeae*, e che è possibile ricostruire con una certa sicurezza grazie alla relativa abbondanza dei frammenti conservati, risulta apertamente sarcastico e polemico, ma con una fondamentale distinzione tra Cibele e gli dei egizi.

Riguardo al culto cibeleico si può rilevare nelle *Menippeae* un'oscillazione di giudizio che risulta coerente con la duplicità di approccio assunta a livello ufficiale dallo Stato romano stesso nei confronti della Grande Madre, dea frigia legata a barbari rituali primitivi connessi al suo pederico eunuco e rifiutati dal potere romano, ma, al contempo, dea celebrata in cerimonie pubbliche da parte dell'aristocrazia in quanto "divinità di Stato", introdotta a Roma per volontà del senato. Nella satira *Eumenides* infatti, l'affresco vivace e paradossale dell'"episodio di Cibele", dedicato ad una mordace e dissacrante polemica nei confronti del culto *more Phrygio* della dea, doveva essere inserito, secondo la ricostruzione che ho proposto, all'interno di una cornice narrativa relativa invece al culto *more Romano* della Grande Madre, al quale Varrone stesso si sarebbe ritratto devoto (fr. 143 B.).

L'ambiguità della trattazione varroniana del "problema" del culto cibeleico a Roma, già rilevabile *in nuce* nei frammenti menippeï superstiti, emerge con ancora maggior evidenza dal confronto tra l'irridente e feroce condanna del culto frigio della dea che caratterizza l'"episodio di Cibele" e il tentativo, molto probabilmente successivo da un punto di vista cronologico, di integrazione e romanizzazione della Grande Madre frigia attuato nelle *Antiquitates rerum divinarum* (div. 16 fr. 267 C.).

Mentre in un'opera di satira potevano essere rappresentati anche culti e rituali stranieri privi di riconoscimento ufficiale al fine stigmatizzarne la barbarie e tentare così di esorcizzarla, in un'opera di carattere più spiccatamente teologico come le *Antiquitates* l'irrisione di rituali stranieri e "barbari", connessi però ad una "divinità nazionale" (il cui tempio era all'interno del pomerio), avrebbe potuto minare il prestigio della dea stessa. Nelle *Antiquitates rerum divinarum* non vi era dunque spazio per l'ironia e il dileggio, ed il processo di romanizzazione di Cibele appare in quest'opera più sistematico. L'identificazione della *Mater Magna* con la romana Tellus comporta una rilettura allegorico-razionalistica dei suoi attributi, attuata da una parte attraverso una complessa assimilazione di alcuni dei caratteri tipicamente frigi del suo culto (lo strepito assordante dei cembali e dei timpani, la frenesia convulsa dei galli in delirio) e dall'altra attraverso l'omissione di quanto giudicato invece impossibile da accettare (in particolare l'imposizione ai sacerdoti del sacrificio della propria virilità).

Il dibattito sulla Grande Madre e sulla difficile integrazione del suo culto frigio nel sistema di valori etico-religiosi del mondo romano doveva essere molto vivo nell'ultima età repubblicana se, indicativamente nello stesso periodo al quale risalgono le testimonianze varroniane, Catullo scrive il carme 63, il suo amico Cecilio di Como è autore di un componimento poetico in onore della dea frigia¹ e Lucrezio le dedica un ampio *excursus* nel II libro. La difficile coesistenza di un

¹ Cfr. Catull. 35. 12-18.

culto frigio di Cibele rifiutato ed emarginato, e di un culto invece romano ed aristocratico della *Mater Magna*, celebrato ufficialmente, poteva però essere forse avvertita con particolare forza da Varrone se questi, secondo un'ipotesi avanzata da Cichorius² in considerazione della sua conoscenza del tutto eccezionale della religione e della tradizione romana, era stato veramente chiamato a far parte del collegio dei *quindecimviri sacris faciundis*, che sovrintendeva al culto della dea frigia a Roma.

Dal confronto con la produzione satirica "di tipo luciliano" risulta poi come solo nelle *Menippeae* la condanna dei cruenti aspetti frigi del culto appaia determinata da una volontà di integrazione della Grande Madre nell'alveo della religione romana, mentre negli altri satirici, e cioè probabilmente già in Lucilio, e certo poi in Persio e in Giovenale, ricorre esclusivamente l'elemento di polemica nei confronti degli effeminati cultori delle dea frigia.

Tra i satirici romani solo in Varrone quindi il rifiuto della frigia Cibele appare parziale e finalizzato ad una più piena accettazione della romana *Mater Magna*. Questo elemento è a mio avviso da mettere in relazione con l'evoluzione cui il culto della Grande Madre andò incontro in epoca imperiale. I rituali *more Phrygio* infatti subirono un processo di graduale inclusione nella religione ufficiale, così che la frigia Cibele e la romana *Mater Magna* vennero di fatto a coincidere, tanto da poter essere indistintamente condannate da Persio e Giovenale. L'opera di Varrone, e la sua opera satirica soprattutto, rifletterebbe invece l'insostenibile dicotomia che caratterizzava ancora nell'ultima età repubblicana il culto cibeleico, sentito come troppo romano per poter essere bandito e come troppo barbaro per poter essere pienamente accettato.

A differenza di quanto avviene nei confronti di Cibele, nei frammenti menippeici superstiti Isis e Serapis appaiono sempre oggetto di una critica irridente e mordace, e non viene tentata in alcun modo una loro integrazione. Così nel

² Cichorius 1922, 198-200.

fr. 191 B., pur nella sua brevità, potrebbe essere ravvisabile una polemica nei confronti della perversione di un presente che vedrebbe le donne di Roma entusiaste nei confronti del culto isiaco, caratterizzato da iniziazioni notturne considerate riprovevoli, e nella satira *Mysteria* (secondo la lettura da me proposta, pur in modo dubitativo) i riti misterici in onore di Iside sarebbero attaccati con pungente sarcasmo come mere coperture per turpi adulteri. Nell’“episodio di Serapis” della satira *Eumenides* il sorriso dissacratore del satirico ironizzerebbe poi da una parte, sulla credulità dei fedeli di Serapis (fr. 152 B.) e dell’altra, sulla venalità e sulla banalità delle prescrizioni mediche impartite dal dio (fr. 128, 129 e 138 B.). Nello *Pseudulus Apollo* infine la demistificazione del “falso Apollo” - Serapis veniva probabilmente attuata ridicolizzando le sue pratiche cultuali (fr. 438 e 439 B.).

Un simile spirito polemico nei confronti di Isis e di Serapis, privo però dell’irridente connotazione ironica delle *Menippeae*, e improntato piuttosto ad un atteggiamento civico di profondo rispetto per le deliberazioni del senato volte a contrastare i tentativi di ufficializzazione del culto degli dei egizi, caratterizza l’unico accenno ai due dei presente nei frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum* (div. 1 fr. 46a-b C.). Invece né il breve passaggio del *De lingua Latina* né i passi del *De gente populi Romani* connessi a queste divinità appaiono connotati da spirito polemico: nel primo caso (*ling.* 5. 57) si ha infatti una notazione erudita di identificazione della principale coppia divina egizia Isis–Serapis con i *principes dei* del mondo greco-romano, nel secondo caso (*gen. p. R.* 1 fr. 12a-d e 14 Fr.) viene sviluppato in modo più ampio e narrativo il motivo dell’originaria natura umana di queste divinità e, soprattutto in relazione ad Isis, viene sottolineato il ruolo di benefattrice che la dea avrebbe avuto inizialmente, per aver diffuso l’uso della scrittura presso il popolo egiziano.

Se datiamo le *Menippeae* indicativamente ad un periodo compreso tra l'80 e il 60 a. C.³, è verisimile ipotizzare che i riferimenti a Isis e a Serapis in esse contenuti siano più antichi di quelli presenti nel resto dell'opera varroniana. In questo arco di tempo si può postulare un crescente successo degli dei egizi a Roma, testimoniato a partire dai primi anni 50, ma certo iniziato precedentemente. Nel 58 si sa già di reiterati tentativi di collocare sul Campidoglio il culto degli dei egizi al fine di ottenere per essi un riconoscimento ufficiale da parte del senato: nei frammenti menippeei, al di là della maschera dissacrante dell'ironia cinica, sembrerebbe dunque possibile scorgere ancora una volta, come già in relazione al motivo del culto cibeleo, un ben preciso intento politico, e cioè un impegno civico conservatore di opposizione ad un'introduzione indiscriminata a Roma di dei stranieri dai barbari rituali; disposizione, questa, che appare in vero molto più vicina all'ottica tradizionale aristocratica romana che non all'irridente atteggiamento antisociale propriamente menippeo.

Successivamente, l'unico riferimento a Isis e a Serapis presente nelle *Antiquitates rerum divinarum*, redatte indicativamente tra il 63 e il 47 a. C.⁴, sarebbe stato determinato dalla volontà di mostrare la centralità imprescindibile del ruolo rivestito dal senato nel riconoscimento ufficiale e nell'accettazione di nuove divinità a Roma, mostrando la repressione subita da un culto che aveva mirato ad affermarsi *per vim popularium* senza l'avallo ufficiale del senato.

Ora, l'ultima notizia che abbiamo di distruzioni operate dal senato contro templi di divinità egizie eretti, molto probabilmente in forma privata, sul Campidoglio risale al 48 a. C.⁵, mentre il decreto triumvirale di erezione di un tempio in onore di Isis e Serapis del 43 a. C.⁶ sembrerebbe rappresentare il primo riconoscimento ufficiale del culto delle divinità egizie a Roma: evidentemente

³ Vedi Cichorius 1922, 207-226.

⁴ Vedi Dahlmann, in *RE*, s. v. *M. Terentius Varro*, suppl. 6 (1935), 1234.

⁵ Cfr. Cass. Dio 42. 26. 2 cit. p. 193.

⁶ Cfr. Cass. Dio 47. 15. 4, cit. p. 193 n. 279.

quindi nel corso degli anni 40 la politica nei confronti di questi dei doveva essere mutata in direzione di una loro graduale accettazione da parte dell'élite senatoriale. Così anche le opere varroniane composte a partire dal 47 a. C., il *De lingua latina* e il *De gente populi Romani*, rispecchierebbero questo nuovo clima di apertura e parziale accettazione di Isis e Serapis.

Ma anche se in questi ultimi due testi non sembrano individuabili, nei confronti degli dei egizi, né l'ironia presente nelle *Menippeae* né il rifiuto che caratterizza le *Antiquitates*, ed anche se la notazione del *De lingua Latina* sembra anzi piuttosto tesa ad un'assimilazione di queste divinità nel contesto romano, non è però a mio avviso mai individuabile, neppure nelle opere erudite di Varrone, una loro piena integrazione nella romanità: quando vengono identificate con Caelum e Terra, l'area della loro influenza viene infatti comunque circoscritta all'Egitto, e nel *De gente populi Romani* viene dichiarata l'origine umana di questi sommi dei, sottolineando che questa verità era considerata come un segreto da tenere celato, pena la morte.

Dal confronto con le testimonianze presenti in Persio e in Giovenale, gli unici altri due poeti satirici nei quali ricorrono riferimenti a Isis e a Serapis, risulta evidente una profonda discrepanza rispetto alla situazione presente nelle *Menippeae*, nelle quali Serapis è l'unico dio egizio esplicitamente nominato nei frammenti superstiti. Nella tradizione satirica successiva a Varrone la maggior parte dei riferimenti alle divinità egizie riguarda infatti Isis (Osiris-Serapis è menzionato solo due volte, entrambe in Giovenale) e la centralità del ruolo che il culto della dea appare aver acquisito nella prima età imperiale potrebbe giustificare una ricerca anche nel testo delle *Menippeae* di allusioni ai suoi rituali misterici di carattere iniziatico, ai quali era tipicamente rimproverato l'ampio successo presso il pubblico femminile e il carattere promiscuo, che rendeva i templi della dea luoghi perfetti per incontri adulterini. Due aspetti, questi, che, secondo le ipotesi esegetiche che ho avanzato, caratterizzerebbero il fr. 191 B. e parte dei frammenti della

satira *Mysteria* per i quali ho proposto appunto una possibile lettura in riferimento al culto isiaco.

Per quanto riguarda le due divinità del pantheon tradizionale oggetto della mia analisi, Cerere e Giove, il primo elemento che emerge con evidenza è la scarsità dei frammenti menippeï ad esse riferibili, alla quale si contrappone invece una loro più ampia presenza nelle opere varroniane di carattere erudito. L'immagine delle due divinità che è possibile tentare di ricostruire in base ai frammenti satirici superstiti presenta delle rilevanti differenze: mentre infatti la figura di Ceres risulta senz'altro positiva, la raffigurazione menippea del padre degli dei non è altrettanto omogenea e (apparentemente) coerente.

Cerere, nei due frammenti ad essa riferibili, in un caso è ritratta come vendicatrice della corruzione dei costumi moderni, che rifiutavano il modo di vita semplice e incentrato sulla coltivazione dei campi proprio dei padri (fr. 251 B.). Nell'altro è invocata, insieme ad altre arcaiche divinità italiche care al popolo, verisimilmente in contrapposizione con la corruzione di un presente perso dietro a vane bramosie (fr. 506 B.).

Anche nei più numerosi riferimenti a Cerere che ricorrono nelle opere non menippee di Varrone l'immagine della dea risulta compattamente positiva. Nelle *Antiquitates* Cerere è infatti inclusa nel novero dei principali dei del pantheon romano in associazione ora con Libero ora con Tellus; nel *De vita populi Romani* la dea è connessa a cerimonie legate al culto dei morti e alla fertilità della terra (*vita p. R.* 3 fr. 104 Rip.) ed infine nel *De re rustica* essa ricorre a più riprese come dea tutelare degli agricoltori, e vengono ricordati con particolare deferenza i santi riti celebrati ad Eleusi in suo onore, che sono visti come base del progresso dell'umanità (cfr. in particolare *rust.* 3. 1. 5).

La figura di Cerere appare quindi caratterizzata da elementi di coerenza e di omogeneità all'interno di tutta la produzione varroniana: non si configura come una divinità "problematica", la cui immagine subisca un'evoluzione nelle diverse

opere, come nel caso degli dei egizi o di Cibele, ma appare piuttosto come un punto di riferimento stabile, come un simbolo della sanità della religione tradizionale, strettamente legata al mondo rustico e al patrimonio di valori del *mos maiorum*.

Anche nel resto della tradizione satirica la rappresentazione di questa dea è sempre positiva e se in Lucilio si ha forse una visione politicizzata di Cerere come alma divinità della plebe schierata al fianco di questa nella sua lotta contro i patrizi, in Varrone, come poi in Orazio e in Giovenale, ad essa si fa piuttosto riferimento come dea protettrice dei sacri valori del mondo agreste, dei quali viene costantemente ribadita la centralità forse nella sempre più amara consapevolezza del loro progressivo e ineluttabile declino.

Mentre Cerere presenta quindi un'immagine univoca non solo nei due frammenti menippeï ad essa riferibili, ma anche nel resto della produzione varroniana e nella tradizione satirica di "tipo luciliano", la raffigurazione menippeï di Giove, pur nella scarsità dei frammenti ad esso riferibili, appare piuttosto complessa e articolata, ed anche caratterizzata da elementi peculiari che non ricorrono né nelle opere varroniane di carattere erudito né negli altri poeti satirici.

Al fr. 54 B. della satira *Bimarcus* infatti il padre degli dei viene solennemente invocato, forse da parte del satirico stesso, come castigatore del lusso della tavola che ha ormai contaminato la Roma moderna, ed è ritratto nell'atto di brandire, secondo un'iconografia tradizionale, il fulmine a tre punte. Accanto a quest'immagine di garante della frugalità e dei buoni costumi del *mos maiorum*, coesiste però nelle *Menippeë* anche una rappresentazione del sommo dio molto meno austera e solenne, e anzi, direi, apertamente polemica e caricaturale, quella cioè che emerge dai fr. 582a-b e 583 B. In questi passi Giove viene paradossalmente descritto, probabilmente da parte di un filosofo epicureo e con ironica allusione alla sua raffigurazione da parte degli Stoici, come sferico e privo di

fisionomia umana, ed in particolare mancante dei due elementi minimi che anche nelle erme connotavano l'immagine divina, e che sembrerebbe verisimilmente plausibile attendersi in un dio considerato guida razionale del cosmo e suo principio generatore: la testa e il fallo. Un dio talmente privo di qualsiasi individualità da essere destinato a creare un esercito di dei parimenti anonimi: tanti *Ioves* acefali e asessuati. Ad un dibattito filosofico di argomento religioso riterrei poi possibile ascrivere anche un terzo frammento menippeo relativo a Giove (fr. 54 B.) che si potrebbe interpretare come un tentativo piuttosto grottesco, da parte di un filosofo epicureo, di dimostrare l'estraneità degli dei rispetto alle vicende umane.

L'importanza del tutto eccezionale e la centralità della figura di Giove all'interno del pantheon romano, più che negli scarsi frammenti menippeei, si riflette nell'ampio numero di riferimenti al dio che ricorrono nel resto della produzione di Varrone, ovviamente in ambiti anche molto diversi tra loro e quindi con toni e finalità diverse.

Così in opere di carattere antiquario come le *Antiquitates rerum humanarum*, il *De vita populi Romani* e il *De gente populi Romani* Giove è menzionato tanto in relazione a templi ed aree sacre a lui dedicate, quanto nell'indagine eziologica su antichi rituali ancora in uso a Roma e connessi al dio. Nelle opere di carattere linguistico-grammaticale, ed in particolare nei libri conservati dell'ampio trattato *De lingua Latina*, il nome di Giove ricorre invece con una certa frequenza, a causa della sua flessione eteroclita, nell'ambito della polemica tra i principi dell'analogia e dell'anomalia.

Al padre degli dei viene poi evidentemente dedicato uno spazio ed un rilievo ancora maggiore nel grande trattato sulla religione rappresentato dalle *Antiquitates rerum divinarum*, nelle quali Giove viene assimilato, in quanto dio supremo, al dio unico e privo di raffigurazioni venerato dagli ebrei, e figura poi ovviamente nel novero degli dei *praecipui atque selecti*, secondo in ordine solo a Giano, dio degli

inizi, ma, come viene sottolineato, primo per potenza. La presenza del dio anche nell'elenco degli *dei Consentes* "rustici", invocati all'inizio del *De re rustica*, costituisce un'ulteriore conferma dell'imprescindibile centralità del ruolo di Giove nella religione romana e ne ricorda al contempo il carattere primigenio di dio dei fenomeni atmosferici.

In due casi (*Curio* fr. 5 C. e *gen. p. R.* 2 fr. 23 Fr.) Iuppiter viene infine citato come esempio emblematico di divinità la cui immagine è stata gravemente perversita dal *poeticum theologiae genus*, condannato da Varrone per aver raffigurato indegnamente il sommo dio come un impenitente libertino, pronto addirittura ad una metamorfosi bestiale in toro, pur di poter dar sfogo alle proprie brame.

La centralità della figura di Giove all'interno della religione romana viene, per così dire, confermata anche dalla sua presenza, unico tra gli dei da me analizzati, nel testo di tutti i satirici. Nella tradizione satirica Giove appare invocato dai più diversi personaggi e nei più vari contesti, come è ovvio attendersi in relazione al dio più importante del pantheon tradizionale, che doveva essere considerato come un dio "universale", al quale tutti potevano sentirsi in diritto di rivolgersi, e "onnipotente", come sembrerebbe suggerire l'ampia serie degli epiteti che gli venivano attribuiti.

Nonostante la varietà dei contesti e delle modalità di rappresentazione del sommo dio che si riscontrano nella satira "di tipo luciliano", tuttavia non è presente in essa una descrizione di Giove irriverente e paradossale come quella offerta ai fr. 582a-b e 583 B., che devono essere messi in relazione con il loro più probabile contesto di riferimento, quello cioè di un dibattito filosofico sulla natura della divinità, nel quale probabilmente un filosofo epicureo avrebbe sarcasticamente deriso non l'immagine tradizionale di Giove, ma la "perversione" della sua raffigurazione ad opera degli Stoici. Questi frammenti menippeï testimonierebbero quindi di come, nell'opera satirica varroniana, dovesse trovar spazio una rappresentazione piuttosto vivace, e destinata a rimanere un *unicum* nella letteratura satirica romana,

della riflessione sulla natura della divinità, che dobbiamo immaginare allora di grande attualità e alla quale Varrone avrebbe dedicato poi un importante rilievo nelle sue opere erudite, alla ricerca di un compromesso tra l'inaccettabile degradazione degli dei attuata dalla "teologia dei poeti" e l'opposta, ma altrettanto inaccettabile astrazione illuministica e razionalista proposta dalla riflessione filosofica.

L'ampiezza della trattazione che, in base ai frammenti noti, Varrone sembra aver dedicato nelle *Menippeae* alle cinque divinità che ho preso in esame, appare chiaramente connessa all'eventuale *vis polemica* manifestata nei loro confronti ed in particolare risulta avere una certa rilevanza l'attacco politico rivolto contro i culti di divinità orientali che si stavano allora diffondendo a Roma senza l'autorizzazione, e il controllo, del potere politico. L'elemento dell'aggressività e dell'arguzia corrosiva, caratteristici del genere satirico, dovevano evidentemente fare di quest'opera la sede deputata per una critica verso la sempre maggiore diffusione a Roma di culti stranieri considerati di dubbia moralità, mentre inevitabilmente uno spazio ed un rilievo minore erano destinati a trovare in questo contesto gli dei nazionali, che, eventualmente, risultano oggetto di critica solo in relazione al perversimento della loro immagine tradizionale ad opera della speculazione filosofica.

A conforto del carattere di attualità che la critica nei confronti delle divinità orientali doveva avere nelle *Menippeae* si può notare come, in base alle ricostruzioni che ho proposto, Varrone sarebbe per noi la prima fonte letteraria ad attestare la presenza a Roma di due culti che furono poi progressivamente riconosciuti a livello ufficiale solo in età imperiale: il culto *more Phrygio* di Cibele, ancora nella tarda repubblica celebrato in modo privato dai galli all'interno del tempio palatino della loro dea, e l'iniziazione isiaca, della quale nel fr. 191 B. sembrerebbe sottolineata la popolarità tra le matrone romane.

La precisa scelta, come principale bersaglio polemico, dei nuovi culti che si stavano allora affermando in modo pericolosamente autonomo a Roma, senza l'avallo del senato, e addirittura, nel caso dei culti egizi, in aperta ostilità con esso, se deve essere messa in relazione con l'elemento della denuncia acre e mordace, proprio del genere satirico, rivela al contempo la profonda e originale reinterpretazione operata da Varrone sul suo modello menippeo, nel senso di un forte impegno politico e civile, in vero ben lontano dal carattere antisociale della predicazione cinica.

Il tema delle religioni nelle *Menippeae* appare evidentemente legato all'attualità di un momento di particolare riflessione sui modelli religiosi tradizionali, messi in discussione tanto dal confronto con nuove forme di culto quanto dallo sviluppo della riflessione filosofica a Roma. Così, la dissacrante rappresentazione menippea del dibattito filosofico *de natura deorum* non trova paralleli né in Lucilio né nella tradizione satirica successiva a Varrone e la polemica nei confronti degli dei stranieri, sebbene abbia un forte rilievo anche in Giovenale, appare in questo poeta caratterizzata da un approccio profondamente diverso da quello presente nelle *Menippeae*. In Giovenale infatti la critica nei confronti dei culti stranieri non ha più, io credo, lo slancio di un reale impegno politico: appare più amara e priva di una reale speranza di cambiamento. Non si tratta più di una situazione in evoluzione, né deve essere più decisa una linea politica, come invece all'epoca di probabile composizione delle *Menippeae*. La "follia" dei rituali stranieri, infatti, in epoca imperiale era ormai stata gradualmente accettata ed integrata all'interno di una religione romana destinata ad assumere sempre più un ruolo ed un carattere ecumenico.

Varrone testimonia invece ancora una forte e viva volontà di tutela e di salvaguardia della religione romana tradizionale, nel ruolo di mordace demistificatore di culti stranieri e di "futili" intellettualismi filosofici da lui assunto nelle *Menippeae*, non meno che poi in qualità di erudito impegnato in una

grandiosa opera antiquaria volta a restituire ai Romani *omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas.*

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e commenti delle opere di Varrone

- Astbury: R. Astbury, *Saturarum Menippearum Fragmenta*, Leipzig 2002².
- Bolisani: E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Padova, 1936.
— 1937: E. Bolisani, *I logistorici varroniani*, Padova 1937.
- Brunetti: F. A. Brunetti, *M. Terenzio Varrone. Libri intorno alla lingua Latina riveduti, tradotti, annotati da P. Canal. Frammenti tradotti e annotati da F. A. B.*, Venezia 1874.
- Buecheler: F. Buecheler, *Petronii Saturae et liber Priapeorum. Adiectae sunt Varronis et Senecae satirae similesque reliquiae*, editionem sextam curavit G. Heraeus, Berlin 1922.
- Cardauns 1–2 : *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum*, 1: *Die Fragmente*; 2: *Kommentar*, Mainz-Wiesbaden 1976.
— 1960: *Varros Logistoricus über die Götterverehrung*, Würzburg 1960.
- Cèbe 1–13: J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, 1: Roma 1972; 2: Roma 1974; 3: Roma 1975; 4: Roma 1977; 5: Roma 1980; 6: Roma 1983; 7: Roma 1985; 8: Roma 1987; 9: Roma 1990; 10: Roma 1994; 11: Roma 1996; 12: Roma 1998; 13: Roma 1999.
- Collart: J. Collart, *Varron. De lingua Latina. Livre 5*, Paris 1954.
- Della Corte: F. Della Corte, *Menippearum fragmenta*, Genova 1953; Torino 1953.
- Deschamps 1-2: L. Deschamps, *Étude sur la langue de Varron dans les satires Ménippées*, 2 voll., Paris 1976.
- Fraccaro: P. Fraccaro, *Studi Varroniani. De gente populi Romani, libri IV*, Padova 1907.
- Funaioli: G. Funaioli, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, 1, Leipzig 1907.
- Goetz–Schoell: G. Goetz – F. Schoell, *M. Terenti Varronis de lingua Latina quae supersunt*, Leipzig 1910.

- Guiraud 1–2: Ch. Guiraud, *Varron. Économie rurale*, 1: *livre II*, Paris 1985; 2: *livre III*, Paris 1997.
- Heurgon: J. Heurgon, *Varron. Économie rurale. Livre I*, Paris 1978.
- Kent 1–2: R. G. Kent, *Varro on the Latin Language*, 1: *Books V-VII*, London 1951; 2: *Books VIII-X, Fragments*, London 1967.
- Kettner: H. Kettner, *M. Terenti Varronis de vita populi Romani ad Q. Caecilium Pomponianum Atticum librorum quattuor quae extant*, Halle 1863.
- Krahner: L. H. Krahner, *M. Terenti Varronis Curio de Cultu deorum*, in *Programm des Friedländischen Gymnasiums*, Neubrandenburg 1851.
- Krenkel 1–4: W. A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*, 4 voll., St. Katharinen 2002.
- Lenkeit: P. Lenkeit, *Varros Menippea 'Gerontodidaskalos'*, Köln 1966.
- Müller: K. O. Müller, *M. Terenti Varronis de lingua Latina librorum quae supersunt*, Leipzig 1833.
- Oehler: F. Oehler, *M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Quedlinburg 1844.
- Popma: A. van Popma, *Fragmenta M. Terentii Varronis*, Franeker 1589.
- Riccomagno: L. Riccomagno, *Studio sulle Satire Menippee di Marco Terenzio Varrone*, Alba 1931.
- Riese: A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Leipzig 1865.
- Riganti: E. Riganti, *De lingua Latina. Libro VI*, Bologna 1978.
- Riposati: B. Riposati, *M. Terenti Varronis De vita populi Romani*, Milano 1939.
- Roeper 1–3: G. Roeper, *M. Terenti Varronis Eumenidum reliquiae*, 1: Danzig 1858; 2: Danzig 1861; 3: Danzig 1862.
- Salanitro: M. Salanitro, *Le Menippee di Varrone. Contributi esegetici e linguistici*, Roma 1990.

Salvadore 1-2: M. Salvatore, *M. Terenti Varronis Fragmenta omnia quae extant*, 1: *Supplementum*, Hildesheim–Zürich-New York 1999; 2: *De vita populi Romani libri IV*, Hildesheim–Zürich-New York 2004.

L. Spengel: *M. Terenti Varronis de lingua Latina libri qui supersunt*, Berlin 1826.

L. – A. Spengel: *M. Terenti Varronis de lingua Latina libri*, Berlin, 1885.

Taylor: D. J. Taylor. 1996. *Varro. De lingua Latina 10*, Amsterdam.

Traglia : A. Traglia, *M. Terenzio Varrone. La lingua latina, libro 10*, Roma 1967.
— 1974 : *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino 1974.

Vahlen: J. Vahlen, *In M. Terentii Varronis saturarum Menippearum reliquias coniectanea*, Leipzig 1858.

Weinreich: O. Weinreich, *Römische Satiren*, Zürich 1949.

Woytek: Woytek, E. 1970. *Sprachliche Studien zur Satura Menippea Varros*, in “Wiener Studien” Beiheft 2, Wien/Köln/Graz.

Studi

Agahd, R. 1898. *M. Terenti Varronis antiquitates rerum divinarum libri I XIV XV XVI*, “Jahrbuch für classische Philologie” 24, 137-220.

Alfonsi, L. 1945. *Poetae novi. Storia di un movimento poetico*, Como.
— 1973. *Le ‘Menippee’ di Varrone*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1 3, Berlin, 26-59.

Arnim, H. von. 1903-1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig.

Astbury, R. 1977a. *Varroniana*, “Rheinisches Museum” 120, 173-184.
— 1977b. *Petronius, P. Oxy. 3010, and Menippean Satire*, “Classical Philology” 72, 22-31.
— 1979. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées, 4*, “Classical Review” 29, 313-314.
— 1983. *Notes on Varro’s Menippeans*, “Classica et Mediaevalia” 34, 141-160.
— 1989. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées, 8*, “Classical Review” 39, 140.

- 1998. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées, 11*, “Classical Review” 48, 498-499.
- 2000. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées, 12*, “Classical Review” 50, 303-304.
- 2001. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées, 13*, “Classical Review” 51, 44-46.

Bailey, C. 1947. *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex, 2: Commentary, Books I-III*, Oxford.

Beard, M. 1994. *The Roman and the Foreign: the Cult of the “Great Mother” in Imperial Rome*, in N. Thomas-C. Humphreys (a cura di), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 164-190.

Beard, M.-North, J.-Price, S. 1998. *Religions of Rome, 1: A History, 2: A Sourcebook*, Cambridge.

Beaujeu, J. 1966. *La religion de Juvénal*, in *Mélanges J. Carcopino*, Paris.

Bellandi, F. 1995. *Giovenale, Contro le donne (Satira VI)*, Venezia.

Birt, Th. 1914. “*Ἀγνωστοὶ θεοὶ und die Areopagrede des Apostels Paulus*”, in “*Rheinisches Museum*” 69, 342-392.

Blänsdorf, J. 1995. *Poetarum Latinarum Fragmenta epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Leipzig.

Bömer, F. 1957-1958. *P. Ovidius Naso. Die Fasten, 1: Einleitung, Text und Übersetzung*, Heidelberg 1957; *2: Kommentar*, Heidelberg 1958.

Bongi, V. 1944. *Catullo. Attis (carme 63)*, Firenze.

Bouterwek, R. 1866. *Das erste Buch des Lucilius, nebst zwei Fragmenten aus Sergius*, “*Rheinisches Museum*” 21, 339-361.

Boyancé, P. 1972. *Études sur la religion romaine*, Roma.

— 1976. *Les recherches de Varron sur la religion romaine*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti, 137-161.

Braund, S. Morton, 1996. *Juvenal. Satires. Book 1*, Cambridge.

- Bremmer, J. N. 2005. *Attis: a Greek god in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, in R. R. Nauta – A. Harder (a cura di), *Catullus' Poem on Attis - Text and Contexts*, Leiden / Boston, 23-64.
- Brink, C. O. 1971. *Horace on Poetry, 2: The 'Ars Poetica'*, Cambridge.
- Buecheler, F. 1859. *Bemerkungen über die Varronischen Satiren*, "Rheinisches Museum" 14, 419-452.
- 1864. *Divi Claudii ΑΠΟΚΟΛΟΚΥΝΤΩΣΙΣ. Eine Satire des Annaeus Seneca*, in *Symbola Philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschelii collecta*, 1, Leipzig, 31-89 = *Kleine Schriften*, 1, Leipzig-Berlin 1915, 439-507.
- 1865. *Über Varros Satiren*, "Rheinisches Museum" 20, 401-443.
- 1891. *Das älteste lateinische Räthsel*, "Rheinisches Museum" 46, 159-160.
- Burton, P. J. 1996. *The Summoning of Magna Mater to Rome*, "Historia" 45, 36-63.
- Bussemaker, A.-C. – Saglio, E. 1887. *Circus*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/2, 1187-1201.
- Cagnat, R. 1911. *Spolia*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4/2, Paris, 1440-1441.
- Cahen, É. 1917. *Thesmophoria*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 5, Paris, 239-242.
- Caillemar, E. 1877. *Asyilia*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/1, Paris, 505-510.
- Canciani, F. – Costantini, A. 1997. *Juppiter*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München, 8/1 421-470, 8/2 268-311.
- Carcopino, J. 1923. *Galles et archigalles*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 40, Roma, 237-324.
- Cardauns, B. 1979. *Zu Varros Menippeen fr. 582-83 B.*, in *Scritti in onore di Benedetto Riposati*, Rieti, 37-44.
- Cassola, Filippo. 1970. *Livio, il tempio di Giove Feretrio e la inaccessibilità dei santuari in Roma*, "Rivista storica italiana" 82/1, 5-31.

- Cèbe, J.-P. 1966. *La caricature et la parodie dans le monde romain antique*, Paris.
- Charpin, F. 1978-1979-1991. *Lucilius. Satires*, 1: *livres 1-8*, Paris 1978; 2: *livres 9-28*, Paris 1979; 3: *livres 29, 30 et fragments divers*, Paris 1991.
- Cichorius, C. 1908. *Untersuchungen zu Lucilius*, Berlin.
 — 1922. *Historische Studien zu Varro, Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Berlin [Darmstadt 1961], 189-241.
- Citroni, M. 1984. *Copo compilatus: nota a Petronio 62, 12*, “Prometheus” 10, 33-36.
 — 1989. *Musa pedestre*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, 1: *La produzione del testo*, Roma, 311-341.
 — 1991. *Satira, epigramma, favola*, in AA.VV., *La poesia latina. Forme, autori, problemi*, Roma, 133-171.
 — 1992. *La vita sessuale*, in S. Settis (a cura di), *Civiltà dei Romani*, 3, Milano, 219-232.
- Clerc, G.-Leclant, J. 1994. *Sarapis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich / München, 7/1, 666-692.
- Coarelli, F. 1982. *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in U. Bianchi – M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 92, Leiden, 33-67.
 — 1984. *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in N. Bonacasa – A. Di Vita, *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Ariani*, Roma, 461-475.
 — 1995. *Roma*, Roma-Bari.
- Coffey, M. 1976. *Roman Satire*, London / New York.
- Courtney, E. 1980. *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London.
 — 1993. *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford.
- Cumont, F. 1907. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- Dahlmann, H. 1935. *M. Terentius Varro*, in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* Suppl. 6, Stuttgart, 1172-1277.

- 1940. *Varro. De lingua Latina. Buch VIII*, Berlin.
- 1973. *Varroniana*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1 3, Berlin, 3-25.
- 1979. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 4, “Gnomon” 51, 743-748.
- 1981. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 5, “Gnomon” 53, 440-445.
- 1986. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 7, “Gnomon” 58, 489-493.
- 1988. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 8, “Gnomon” 60, 691-696.

Dal Santo, L. 1967. *I frammenti poetici di Varrone Menippeo*, Milano.

- 1976. *I frammenti della musa Varroniana*, “Rivista di Studi Classici” 24, 252-286, 434-460.
- 1977. *I frammenti della musa Varroniana*, “Rivista di Studi Classici” 25, 405-433.

Decharme, P. 1962. *Cybèle*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/2, Paris, 1681-1682.

Degrassi, A. 1963. *Inscriptiones Italiae*, 13. 2: *Fasti et Elogia*, Roma.

Della Corte, F. 1938. *La poesia di Varrone Reatino ricostituita*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 69, 2, 1937-1939, Torino, 1-102.

- 1962. *Varrone metricista*, in *Entretiens sur l'antiquité classique IX: Varron*, Genève, 143-162.

Deubner, L. 1928. Recensione a J. Leipoldt: *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums*, “Gnomon” 4, 437-440.

Duebner, F. 1854. *Observations sur les fragments des satires de Varron*, “Bulletin archéologique de l'Athenaeum français”, 107.

Duff, J. D. 1914. *Fourteen Satires of Juvenal*, Cambridge.

Dumézil, G. 1924. *Le festin d'immortalité*, Paris.

- 1974². *La religion romaine archaïque*. Paris.

Dunand, F. – Zivie-Coche, C. 2006. *Hommes et Dieux en Égypte*, Paris.

Ernout, A. 1932. *Plaute*, 1: *Amphytrion, Asinaria, Aulularia*, Paris.

- Euskirchen, M. 1998. *Epona*, in Cancik–Schneider, *Der Neue Pauly* 4, Stuttgart / Weimer, 2.
- Fantham, E. 1998. *Ovid. Fasti. Book IV*, Cambridge.
- Fasce, S. 1978. *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova.
- Fedeli, P. 1980. *Sesto Propertio. Il primo libro delle elegie*, Firenze.
 — 1981. *Attis e il leone: dall'epigramma ellenistico al c. 63 di Catullo*, in AA. VV. *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, 1, Bologna, 247-256.
 — 1994. *Q. Orazio Flacco. Le opere*, 2: *Le satire*, Roma.
- Ferguson, J. 1979. *Juvenal. The Satires*, New York.
- Ficca, F. 2009. *D. Giunio Giovenale. Satira XIII*, Napoli.
- Fontaine, J. 1959. *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron?*, “Revue des Études Augustiniennes” 5, 261-265.
- Fordyce, C. J. 1961. *Catullus*, Oxford.
- Fougères, G. 1904. *Minerva*, in Daremberg–Saglio–Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3/2, Paris, 1910 - 1930.
- Frazer, J. G. 1929. *Publius Ovidius Naso. Fastorum libri sex*, 3: *Commentary on Books III and IV*, London [Hildesheim 1973].
- Frick, C. 1886. *Die Quellen Augustinus in XVIII B. seiner Schrift De civitate Dei*, Höxter.
- Gabba, E. 1999. *Il processo di integrazione dell'Italia nel II secolo*, in A. Schiavone - A. Giardina (a cura di), *Storia di Roma*, Torino, 281-297.
- Galimberti Biffino, G. 1981. *Rassegna di studi Varroniani dal 1974 al 1980*, Rieti.
- Gercke, A. 1893. *Varros Satire Andabatae*, “Hermes” 28, 135-138.
 — 1895. *Aristoteles*, in Pauly–Wissowa–Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 2/1, Stuttgart, 1011-1054.
- Gow A. S. F. 1960. *The Gallus and the Lion*, “The Journal of Hellenic Studies” 80, 88-93.

- Gow A. S. F. – Page D. L. 1965. *The Greek Anthology – Hellenistic Epigrams*, 1: *Introduction, Text, and Indexes of Sources and Epigrammatists*, 2: *Commentary and Indexes*, Cambridge.
- 1968. *The Greek Anthology – The Garland of Philip and some contemporary Epigrams*, 1: *Introduction, Text, and Indexes of Sources and Epigrammatists*; 2: *Commentary and Indexes*, Cambridge.
- Graillet, H. 1912. *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris.
- Granarolo, J. 1971. *D'Ennius à Catulle*, Paris.
- Griffiths, J. G. 1975. *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 39, Leiden.
- Grimal, P. 1951. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris.
- Gruen, E. S. G. 1990. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden.
- Hani, J. 1970. *Sarapis dieu solaire*, “Revue des Études Grecques” 83, 52-55.
- Hanson, J. A. 1959. *Roman Theater-Temples*, Princeton.
- 1989. *Apuleius. Metamorphoses*, 2, Cambridge, Mass. / London.
- Havet, L. 1882. *Observations critiques sur les Ménippées de Varron*, “Revue de Philologie” 6, 52-72.
- 1883. *Varroniana*, “Revue de Philologie” 7, 176-187.
- 1884. *Varroniana*, “Revue de Philologie” 8, 5-10.
- Helm, R. 1906. *Lucian und Menipp*, Leipzig / Berlin [Hildesheim 1967].
- Henderson, J. 2007. *Mayor's Juvenal “Thirteen Satires”*, 1: *Introduction, Complete Text and Commentary on Satires I-VII*; 2: *Commentary on Satires VIII-XVI*. Bristol.
- Hermann, J. G. J. 1796. *De metris poetarum Graecorum et Latinorum*, Leipzig.
- 1816. *Elementa doctrinae metricae*, Leipzig.
- Hertzberg, G. A. B. 1846. *De spoliis opimis quaestio*, “Philologus” 1, 331-339.

- Heuzei, L. 1887. *Calceus*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/2, Paris, 815-820.
- Hild, J. A. 1896. *Fortuna*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 2/2, 1264-1277.1907.
 — 1911. *Summanus*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4/2, 1562-1563.
- Hoffmann, J. B. 1980. *La lingua d'uso latina*, Bologna (ed. italiana di *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg 1951³).
- Jocelyn, H. D. 1967. *The Tragedies of Ennius*, Cambridge.
 — 1982. *Varro's Antiquitates Rerum Divinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic*, "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 65, 148-205.
- Jones, A. E. 2005. *An Altar Imagined: a Historical Survey of the Construction and Deconstruction of the Ara Pietatis Augustae*, "Ricerche di storia dell'arte" 87, pp. 5-12.
- Jullian, C. 1896. *Flamen*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 2/2, 1156-1188.
- Kaser, M. 1955. *Das Römische Privatrecht*, in I. von Müller – W. Otto – H. Bengston, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 3/10, München.
- Kiessling, A. – Heinze R. 1921⁵. *Q. Horatius Flaccus, 2: Satiren*, Berlin.
- Kißel, W. 1990. *Aules Persius Flaccus. Satiren*, Heidelberg.
- Knoche, V. 1979². *La satira romana*, Brescia (ed. italiana di *Die römische Satire*, Göttingen 1957²).
- Koch, C. 1986. *Giove Romano*, Roma (ed. italiana di *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Mein 1937).
- Krenkel, W. A. 1970. *Lucilius. Satiren*, 2 voll., Leiden.
 — 1992. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 9, "Gnomon" 64, 635-637.
 — 1999. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 11, "Gnomon" 71, 721-723.
 — 2001. Recensione a J.-P. Cèbe: *Varron, Satires Ménippées*, 13, "Gnomon" 73, 448-450.

- Kroll, W. 1959. *Catull*, Stuttgart.
- Labate, M. A. 1981. *Orazio. Satire*, Milano.
- Lachmann, K. 1848. *De Ovidii epistulis*, in *Ind. lect. aest.* Berlin = *Kleinere Schriften zur classischen Philologie*, Berlin 1876 [1974], 56-61.
 — 1849-1850. *De versibus Sotadeis et Atti didascalicis*, in *Prooemium ind. lect. aest.*, Berlin, 3-7 = *Kleinere Schriften zur classischen Philologie*, Berlin 1876 [1974], 67-72.
 — 1850. *In T. Lucretii Cari de rerum natura libros commentarius*, Berlin.
- Lafaye, G. 1896. *Gallus*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 2/2, 1455-1459.
 — 1903. *Isis*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3/1, Paris, 577-586.
 — 1911. *Serapis*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4/2, Paris, 1248-1251.
- Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*, in I. von Müller-W. Otto-H. Bengston, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 5/4, München.
- Le Bonniec, H. 1958. *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris.
- Lehmann, Y. 1997. *Varron théologien et philosophe romain*, in "Latomus" 237.
- Lejay, P. 1911. *Œuvres d'Horace*, 2: *Satires*, Paris [Hildesheim 1966].
- Lenormant, F. 1887. *Ceres*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/2 Paris, 1021-1078.
- Leroux, G. 1911. *Stola*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4/2, Paris, 1521-1522.
- Lieberg, G. 1976. *Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varrone.*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti, 409-413.
- Lindsay, W. M. 1901. *Nonius Marcellus' Dictionary of Republican Latin*, Oxford [Hildesheim 1965].
 — 1903. *Nonii Marcelli de compendiosa doctrina libri XX*, Leipzig 3 voll. [Hildesheim 1964].
 — 1913. *Festus. De verborum significatu cum Pauli epitome*, Leipzig.

- Madvig, I. N. 1873. *Adversaria critica ad scriptores Graecos et Latinos*, 2, Copenhagen.
- Malaise, M. 1972a. *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 21, Leiden.
- 1972b. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 22, Leiden.
- Marache, R. 2002. *Aulu-Gelle. Les nuits attiques. Livres XI – XV*, Paris.
- Marx, F. 1904-1905. *C. Lucilii carminum reliquiae*. 1: *Prolegomena, testimonia, fasti luciliani, carminum reliquiae indices*, Leipzig 1904; 2: *Commentarius*, Leipzig 1905.
- Marshall, P. K. 1968. *A. Gellii Noctes Atticae*, vol. 2: *libri XI-XX*, Oxford.
- Marzullo, A. 1957. *Le satire Menippee di M. Terenzio Varrone. La commedia arcaica e i sermones*, in “Atti e Memorie della Accademia di Scienze, Lettere e di Arti di Modena” 15, 280-347.
- Mayor, J. E. B. 1880-1881, *Thirteen Satires of Juvenal*, vol. 1, London 1880; vol. 2, London 1881.
- Mercier, J. 1614. *Nonii Marcelli nova editio*, Paris.
- Mesnil du, A. 1879. *M. Tulli Ciceronis De legibus libri tres*, Leipzig.
- Mirsch, P. 1882. *De M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum humanarum libris XXV*, “Leipziger Studien zur classischen Philologie” 5, 1-144.
- Mommsen, Th. 1822. *Römische Geschichte*, 3, Berlin.
- 1850. *Die unteritalischen Dialekte*, Leipzig.
- 1887³. *Römische Staatsrecht*, 2/1, Leipzig.
- Morisi, L. 1999. *Gaio Valerio Catullo. Attis: carmen LXIII*, Bologna.
- Morton Braund, S. 1996. *Juvenal. Satires. Book I*, Cambridge.
- Mosca, B. 1937. *Satira filosofica e politica nelle «Menippee» di Varrone*, “Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa” 16, 41-77.

- Mras, K. 1914. *Varros menippeische Satiren und die Philosophie*, “Neue Jahrbücher” 33, 390-420.
- Mullach, F. W. A. 1860. *Philosophorum Graecorum Fragmenta*, Paris 1.
- Müller, L. 1888. *Nonii Marcelli compendiosa doctrina*, 2 voll. Leipzig.
— 1861. 1894². *De re metrica poetarum Latinorum*, Leipzig [Hildesheim 1967].
- Nagl, A. 1920 *Sarapis*, in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft 2/1, Stuttgart, 2394-2426.
- Nauta, R. R. 2005. *Catullus 63 in a Roman Contexts*, in R. R. Nauta – A. Harder (a cura di), *Catullus’ Poem on Attis - Text and Contexts*, Leiden / Boston, 87-119.
- Nielsen, J. 1999. *Macellum*, in Cancik–Schneider, *Der Neue Pauly* 7, Stuttgart / Weimer, 618-619.
- Nilsson, M. P. 1961². *Geschichte der griechischen Religion*, 1: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, in I. von Müller-W. Otto-H. Bengtson, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 2/1, München.
— 1967³. *Geschichte der griechischen Religion*, 2: *Die hellenistische und römische Zeit*, in I. von Müller-W. Otto-H. Bengtson, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, 2/2, München.
- Norden, E. 1891. *In Varronis saturas Menippeas observationes selectae*, Diss. phil. Bonn = *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin 1966, 1-87.
— 1893. *Varroniana*, “Rheinisches Museum” 48, 529-551.
- Ogilvie, R. M. 1965. *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford.
- Oltramare, A. 1926. *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne.
- Otto, A. 1890. *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig [Hildesheim 1988].
- Parroni, P. 2002. *Seneca. Ricerche sulla natura*, Milano.
- Pépin J. 1976². *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.

- Perdrizet, P. 1900. *Jupiter*, Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3 / 1, Paris, 691 - 713.
- Perret, J. 1935. *Le "Mythe de Cybèle"* (Lucrece, II, 600-660), "Revue des Études Latines", 332-357.
- Peter, H. 1883. *Historicorum Romanorum Fragmenta*, 1, Leipzig.
- Pighi, G. B. 1968. *Varrone*, in Pighi-del Grande-Arias, *Enciclopedia Classica*, sezione II: 6/2, 430-440.
- Porte, D. 1971. *Anna Perenna*, "bonne et heureuse année"?, "Revue de philologie" 45, 2, 282-291.
- Preller, L. 1883. *Römische Mythologie*, 2, Berlin.
- Quicherat, L. 1872. *Nonii Marcelli Peripatetici Tubursicensis de compendiosa doctrina ad filium*, Paris.
- Radt, W. 1982. *Pergamon. Vorbericht über die Kampagne 1981*, "Archäologischer Anzeiger" 97, 521-561.
- Ribbeck, O. 1859. *Über Varronische Satiren*, "Rheinisches Museum" 14, 102-130.
— 1887. *Geschichte der Römischen Dichtung*, 1, Stuttgart.
- Riccoboni, A. 1579². *De Historia commentarius. Cum fragmentis ... collectis*, Basel.
- Riposati, B. - Marastoni, A. 1974. *Bibliografia Varroniana*, Milano.
- Robert, P. Ch. 1885. *Les phases du mythe de Cybèle et d'Athys, rappelées par les médaillons contorniates*, "Revue numismatique" 3 3, 34-48.
- Roeper, G. 1854. *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum quarundam reliquiae emendatae*, "Philologus" 9, 223-278.
— 1860. *Varronische Vindicien*, "Philologus" 15, 267-302.
— 1862. *Varronische Vindicien*, "Philologus" 18, 418-486.
- Rolle, A. 2009. *Il motivo del culto cibelico nelle Eumenides di Varrone*, "Maia" 61, 545-563.

- Romanelli, P. 1963. *Lo scavo al tempio della Magna Mater e nelle sue adiacenze*, "Monumenti antichi" 46, 202-330.
- Romano, D. 1976. *Varrone e Cibele*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti, 495-506.
- Ross Taylor, L. 1956. *Sellisternium and Theoxenia*, in *Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma, 349-350.
- Rudd, N. 1966. *The Satires of Horace*, Cambridge.
- Rudd, N.–Barr. W. 1991. *Iuvenal. The satires*, Oxford.
- Saglio, E. 1877. *Bona dea*, in Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 1/1, Paris, 725-726.
- Sanders, G. 1972. *Gallos*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, Stuttgart, 984-1034.
- Sauneron, S. 1998. *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris.
- Scullard, H. H. 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.
- Skutsch, O. 1986². *The Annals of Q. Ennius*, Oxford.
- Spaeth, B. S. 1996. *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
- Stockert, W. 1983. *Plautus. Aulularia*, Stuttgart.
- Stowasser, 1883. *Verworfenne Bausteine*, in "Wiener Studien" Beiheft 5, Wien/Köln/Graz.
- Summers, K. 1996. *Lucretius' Roman Cybele*, in E. N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden, 337-65.
- Swoboda, A. 1889. *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae, collegit emendavit enarravit, Quaestiones Nigidianas praemisit Antonius Swoboda-Pragae*, Leipzig (= Amsterdam 1964).
- Takács, S. A. 1995. *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden.
- Taylor, L. R. 1934. *Varro's De gente populi Romani*, "Classical philology" 29, 221-229.

- Thédenat, H. 1904. *Macellum*, Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3/2, Paris, 1457-1460.
- Thomas, P. 1921. *Observationes ad scriptores Latinos*, "Mnemosyne" 49, 5-7.
- Thulin, C. O. 1918. *Iuppiter*, in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 10/1, 1126-1144.
- Timpanaro, S. 1998⁴. *Cicerone. Della divinazione*, Milano.
- Tran Tam Tinh, V. 1990. *Isis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München, 5/1, 761-796.
- Tran Tam Tinh, V. – Jaeger B. – Paulin S. 1988. *Harpokrates*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München, 4/1 415-445, 4/2 242-266.
- Trapè, A. 1976. *Augustinus et Varro*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti, 553-563.
- Turcan, R. 1989. *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- Turnèbe, J. 1604². *Adversariorum libri XXX*, Orléans.
- Väänänen, V. 1981. *Introduction au latin vulgaire*, Paris.
- Vahlen, J. 1959. *Analectorum Nonianorum libri duo*, Leipzig.
- Valette, P. 1945. *Apulée. Les Métamorphoses*, tome 3, Paris.
- Vermaseren, M. J. 1977. *Corpus cultus Cybelae Attidisque. 3: Italia-Latium*, in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 50, Leiden.
- Vermaseren, M. J. – De Boer, M. B. 1986. *Attis*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München, 3/1 22-44, 3/2 15-45.
- Versluys, M. J. 2004. *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in the late republican Rome*, in L. Bricault *Actes du IIème colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 may 2002*, Boston.

- Wagenvoort, H. 1960. *De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis*, "Mnemosyne" 13, 2, 111-142.
- Walsh, P.-G. 1994. *Apuleius. The Golden Ass*, Oxford.
- Watson, L. C. 2003. *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford.
- Weinstock, S. 1957. *The Image and the Chair of Germanicus*, "Journal of Roman Studies" 47, 144-154.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Lese Früchte* 36, "Hermes" 34, 1899, 226-227 = *Kleine Schriften IV*, Berlin 1962, 68.
— 1924. *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, 2, Berlin.
- Wilkinson, J. G. 1854. *A popular Account of the ancient Egyptians*, 2, London.
- Wiseman, T. P. 1974. *Cinna the Poet and other Roman Essays*, Leicester.
— 1984. *Cybele, Virgil and Augustus*, in T. Woodman e D. West (a cura di), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*.
— 1985. *Catullus and His World. A Reappraisal*. Cambridge.
- Wissowa, G. 1887. *Die Überlieferung über die römische Penaten*, "Hermes" 22, 29-57.
— 1894. *Anna*, in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 1/2, Stuttgart, 2223-2225.
— 1912. *Religion und Kultus der Römer*, München.
- Wittmann, W. 1938. *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Woytek, E. 1986. *Die römische Satire*, Darmstadt.
- Zaffagno, E. 1975. *Commento al lessico delle «Menippee»*, in "Studi Noniani" 3, Genova, 195-256.
— 1977. *I problemi delle «Satire Menippee»*, in "Studi Noniani" 4, Genova, 207-252
- Ziegler, K. 1969. *Mater Magna oder Magna Mater*, in J. Bibauw (a cura di), *Hommages à Marcel Renard*, 2, Bruxelles, 845-855.
- Non ho potuto consultare direttamente W. Wittmann, C. Frick e J. M. Stowasser.