



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Magistrale in Filologia, letterature e storia dell'antichità

**DIVINITA' ANTICHE E NUOVE: EVOLUZIONE DI
CIBELE E ATTIS TRA PAGANESIMO E
CRISTIANESIMO**

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Silvia ROMANI

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Alessandro CAVAGNA

Tesi di Laurea di:

RICABONI BENEDETTA

Matricola: 09186A

Anno Accademico 2022-2023

Indice

Introduzione	4
1. La Grande Madre: culto e interpretazione	7
1.1 Kubaba e Cibele tra Asia Minore, Grecia e Roma.....	8
1.2 Madre degli uomini e delle creature viventi: Cibele e la Vergine Maria.....	40
2. Attis: radici del mito e diffusione	48
2.1 Attis tra Frigia, Lidia, Grecia e Roma.....	52
2.2 Ritualizzazione della morte: gli <i>Hilaria</i>	67
2.3 Attis: dio morente tra paganesimo e cristianesimo.....	71
3. I Galli: i sacerdoti eunuchi della Grande Madre	76
3.1 I Galli: il legame tra etimologia e rituale.....	77
3.2 Caratteristiche generali: castrazione e sessualità liminare.....	80
3.3 Castrazione e sessualità tra i cristiani: <i>Skopcy</i> russi e <i>femminielli</i> napoletani.....	86
Conclusione	96

Bibliografia

Introduzione

Quando si parla di paganesimo e di cristianesimo, la sensazione è sempre quella di camminare su un campo minato: nella mentalità comune, è fortemente (ed erroneamente) radicata l'idea che questi due sistemi religiosi e culturali siano l'uno l'opposto dell'altro, e che analizzarli nell'ottica di un costruttivo sincretismo religioso significhi snaturare entrambi. Cibele e Attis, divinità orientali, ancora prima che greco-romane, sono l'esempio perfetto di come smontare questa convinzione non sia solo facile, ma estremamente naturale. Cibele, "la Grande Madre degli dèi e degli uomini", è una delle figure più complesse ed enigmatiche della storia delle religioni: i rituali di cui è protagonista coprono un arco temporale estremamente ampio, che va dal I millennio a.C., quando, ancora senza un nome, la dea era venerata in quanto principio vitale e generativo, al V d.C., periodo in cui il suo culto venne soffocato dal successo sempre maggiore del cristianesimo. Attis, consorte della dea, invece, è tra le divinità più misteriose e dibattute dell'antichità: nato da un probabile processo di eroizzazione di antichi sovrani lidi e frigi, in Oriente, dove il suo nome si lega a quello di Cibele, sembra non possedere lo statuto divino di cui è rivestito in Grecia e a Roma. Nella letteratura Attis è il protagonista di alcune tra le narrazioni mitiche più macabre, che, pur variando per alcuni dettagli, terminano sempre con la sua morte o con una volontaria evirazione, a cui segue l'ascesa ad una dimensione divina: il suo culto sarà tra i più diffusi (e criticati) a Roma, dove le feste in suo onore, tra sacerdoti eunuchi, automutilazioni e liminalità sessuale, continueranno ad esercitare un mix di fascino e ribrezzo fino all'epoca cristiana. La nuova religione portata da Gesù Cristo, in apparenza così distante dai rituali appena menzionati, si rivela sorprendentemente simile al culto metroaco e ai suoi rituali: Cibele e Attis non cessano di esistere, ma si evolvono e si trasformano, alla luce di una nuova moralità, prestando molte delle proprie prerogative e caratteristiche a Maria e Gesù Cristo, protagonisti della nuova religione cristiana. Per avere un quadro quanto più completo possibile di come, quando e in che termini questo fenomeno prenda piede e si sviluppi, è bene approfondire la storia del culto metroaco e dei suoi protagonisti, partendo dal legame che Cibele e Attis intrattengono con la zona dell'Anatolia, passando poi per la Grecia, luogo fondamentale per lo sviluppo e la maturazione delle principali caratteristiche delle due divinità, per approdare, infine, a Roma, dove Cibele e Attis diventano parte

fondamentale del pantheon locale. Nel procedere, sarà fondamentale guardare all'evoluzione della *Magna Mater* e del suo consorte con occhio critico: il culto metroaco presenta elementi che vengono accettati e integrati senza alcun problema da Greci e Romani, ma bisogna prestare una particolare attenzione a quelli che, invece, vengono maggiormente criticati e temuti, come l'evirazione dei sacerdoti eunuchi, la loro ambiguità sessuale e i riti misterici che coinvolgono gli iniziati, cercando di ricostruire le ragioni socio-culturali di questo rifiuto. Verrà imbastito un dialogo costante tra fonti antiche e cristiane, in modo da enucleare i momenti e motivi salienti che hanno portato il cristianesimo e i culti di Cibele e Attis a incontrarsi e scontrarsi, anche se la prospettiva rimarrà sempre quella di un dialogo continuo e costruttivo, che, nonostante i momenti di tensione e apparente interruzione, ha portato ad un sincretismo interessante e, per certi versi, unico. Si illustrerà il modo in cui la prima chiesa cristiana concepiva e percepiva la figura di Maria, e di come, in reazione al paganesimo, abbia modificato certe caratteristiche della Vergine, andando ad eliminare alcune prerogative tipicamente pagane della Madre degli dèi, ma ereditandone altre. Per quanto riguarda Attis, invece, si metteranno in evidenza i punti di contatto presenti tra il giovane consorte di Cibele e Gesù Cristo, sia per quanto riguarda l'iconografia e l'aspetto rituale, sia per quanto concerne un'analisi più attinente alla storia delle religioni, prendendo in considerazione, in particolare, la categoria dei cosiddetti "dèi in vicenda". Particolarmente pertinenti risulteranno poi le figure dei Galli, i sacerdoti del culto metroaco, che, presentano caratteristiche molto simili ai protagonisti delle correnti devozionali degli *Skopcy* russi e dei *femminielli* napoletani, illustrando come certe forme di paganesimo non siano morte, ma si siano evolute e trasformate, apportando un contributo fondamentale anche al cristianesimo di oggi.

1. La Grande Madre: culto e interpretazione

Il culto della Grande Madre è uno dei più interessanti e studiati degli ultimi secoli. Forme di venerazione di Cibele, conosciuta anche con i nomi di “Matar”, “Kubaba”, o, più semplicemente, “La Grande Dea” e “La Madre degli Dei”¹, sono diffuse in gran parte dei popoli del mediterraneo² e reperti archeologici testimoniano come la devozione nei suoi confronti sia riscontrabile in un arco cronologico molto ampio, che va dall’inizio del I millennio a.C. al tramonto del paganesimo a Roma nel V d.C.³ Questa diffusione quasi capillare della credenza in una Grande Madre ha portato a pensare che la venerazione di una primigenia divinità femminile, madre degli esseri viventi e della natura selvaggia, fosse una delle caratteristiche tipiche del pensiero primitivo umano; studiosi come Martin Jozef Vermasereen hanno affermato che “Sin da quando esiste il genere umano, è esistita anche Cibele [rappresentando] una parte integrante dell’umanità...”⁴, mentre altri hanno guardato alla nascita della Grande Madre da un punto di vista marcatamente antropologico, cercando di inserirla e contestualizzarla all’interno della società di cacciatori-raccoglitori in cui gli uomini primitivi si erano inizialmente organizzati⁵. Tuttavia, gli studi più recenti hanno smentito entrambe le teorie, mettendo in evidenza il fatto che non si possa effettivamente parlare di un’*unica* ed universale forma di venerazione di una Grande Madre, ma di un composito sistema di credenze che ha iniziato a costruirsi nei millenni prima della nascita di Cristo e ha portato a rappresentazioni e qualificazioni della Dea molto diverse fra loro⁶. Il limite degli studi su Cibele, per altro, sta proprio nel fatto che si tenda a concentrarsi solo sugli aspetti greco-romani del suo culto, disinteressandosi completamente a quelli propri della Frigia, terra natale della Dea. Scopo di questo primo capitolo sarà quello di tracciare una breve sintesi

¹ Gimbutas, M., “Le dee viventi”, tr. ita. di Mario Doni, Milano, Medusa Edizioni, 2005. Da qui in poi verrà utilizzato il nome “Matar” in riferimento alla Grande Dea frigia, “Cibele” per tutte le altre declinazioni geografiche della Dea.

² Vermasereen, M.J., “Cybele, and Attis: the Myth and the Cult”, tr. ing. di A. M. H Lemmers, Londra, Thames and Hudson, 1976, p. 9.

³ Roller, L. E., “In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele”, Berkley, University of California press, 1999, p. 21.

⁴ Vermasereen, M.J., “Cybele, and Attis: the Myth and the Cult”, *op. cit.* p. 11.

⁵ Burkert, W., “Structure and history in Greek Mythology and Ritual”, Berkley, University of California Press, 1979, p. 116.

⁶ Roller, L. E., “In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele”, *op.cit.* p. 58.

dell'evoluzione della figura di Cibele, dalle prime forme di venerazione risalenti al Neolitico, passando per quelle frigie, per poi approdare a quelle greco-romane più comunemente note, così da avere un quadro completo della sua nascita e del suo sviluppo.

1.1 Matar, Kubaba e Cibele tra Asia Minore, Grecia e Roma

La Grande Madre del Neolitico

Le tracce della venerazione della Grande Dea sono riscontrabili, come già detto, fin dal Neolitico. Particolarmente interessanti per lo studio e la comprensione di queste prime attestazioni risultano essere i siti archeologici delle città di Çatalhöyük e Hacilar, entrambi nella Turchia meridionale, che suggeriscono come in queste aree, fin dal Neolitico, la presenza di una dea femminile giocasse un ruolo molto importante all'interno della comunità; altrettanto interessante è il fatto che i manufatti ritrovati, le cui caratteristiche richiamano fortemente quelle della dea frigia Matar⁷, figura fondamentale per questo studio, si trovano all'interno nel territorio dove poi sarà ritrovato il maggior numero di statuette e iscrizioni che ci tramandano il culto di quest'ultima. Çatalhöyük è il più antico dei due insediamenti, sorge a circa 40 km da Konya ed è stato abitato costantemente dal 6200 a.C. al 5400 a.C., per poi essere abbandonato per ragioni ancora ignote (anche se l'archeologo Ian Hodder, che si è occupato del sito, sostiene che la popolazione non avesse del tutto abbandonato il sito, ma che col tempo si fosse semplicemente spostata verso sud⁸). A Çatalhöyük sono state ritrovate numerose statuette che attesterebbero la presenza di un culto rivolto alla Grande Madre e la più significativa risulta essere quella che rappresenta una figura femminile seduta su un trono, affiancata da due leoni (figura 1), dalla quale possiamo dedurre le due principali prerogative che i fedeli preistorici le attribuivano.

⁷ Ivi, p. 47.

⁸ Hodder, I., "On the Surface: Çatalhöyük 1993-95", Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 1996, p. 360.



Figura 1. Figura femminile seduta da Çatalhöyük, VI millennio a.C., Ankara, Museo delle civiltà anatoliche.
(fonte: commons.wikimedia.org)

Lo scultore ha voluto porre l'accento su quegli aspetti fisici che ne sottolineano la fertilità, la facoltà generativa e nutritiva⁹: la dea ha fianchi, ventre e grembo particolarmente enfatizzati, a mettere in luce il ruolo di madre che essa ricopre. La Grande Dea è, infatti, madre degli dèi, degli uomini e degli animali, ma, prima di tutto, è "Madre Terra": è dea della vita e della luce, ma anche della morte e dell'oscurità, perché tutto ciò che nasce dal suo grembo è destinato a tornarvi, per poi nascere di nuovo¹⁰. Guardandola con attenzione, è possibile notare che la statuetta sembra avere in mezzo alle gambe una testa, elemento che rimanda, ancora una volta, alla capacità generatrice della dea, che sarebbe stata raffigurata nell'atto di dare alla luce il proprio figlio¹¹ (interpretazione coerente col fatto che a Çatalhöyük sono state ritrovate diverse statuette di donne inginocchiate, nell'atto di partorire); un'altra valida interpretazione vede nella statuetta la rappresentazione di una "nascita al contrario", durante la quale la dea accoglie il defunto all'interno del proprio grembo, teoria altrettanto verosimile

⁹ Gimbutas, M., "Le dee viventi", *op.cit.*, p. 36.

¹⁰ Vermaseren, M.J., "Cybele, and Attis: the Myth and the Cult", *op. cit.*, p. 10.

¹¹ Mellaart, J., "Catal-huyuk. a Neolithic Town in Anatolia", Londra, Thames and Hudson, 1967, p. 156.

visto che a Çatalhöyük sono state trovate molte camere rituali riservate al culto dei defunti¹².

La dea, però, è anche “Πότνια θηρών”: è seduta su un trono roccioso, elemento che richiama la stretta correlazione che i fedeli pensavano esistesse tra la Grande Madre e le montagne, sua dimora, mentre i leoni stanno seduti accanto a lei, come delle sentinelle. Questi animali, feroci di natura, sono per la dea dei semplici animali da compagnia: ella se ne sta placidamente seduta in mezzo a loro, ponendo le mani sopra le loro teste, sicura e consapevole del potere che esercita su di essi. Insieme alle statuette trovate ad Hacilar, di fattezze e fattura molto simile¹³, i manufatti di Çatalhöyük dimostrano che già in questo periodo la Grande Madre assume quelle caratteristiche che la renderanno una divinità anatolica e, soprattutto, la Matar venerata Frigia: quello a cui si assiste, partendo dall’osservazione di questi reperti, è il lento sviluppo di una religiosità meramente pratica, atta a propiziare la fertilità e la benevolenza della natura, in una forma di venerazione più complessa, riferita ad una divinità che col tempo assumerà caratteristiche sempre più definite. Se da una parte il legame con la Grande Madre del Neolitico è evidente¹⁴, dall’altra sarebbe scorretto sostenere che la civiltà neolitica sia stata l’*unica* a contribuire allo sviluppo iconografico della dea così come lo conosciamo nel periodo frigio e greco-romano.

Il contributo di Ittiti e Neoittiti: Hepatu e Kubaba.

L’Anatolia è una regione che storicamente è stata abitata e conquistata da popoli diversi, che hanno avuto un grande impatto sullo sviluppo del culto e della rappresentazione della dea. Vale allora la pena di spendere qualche parola su alcuni aspetti della religiosità ittita, che, secondo gli studiosi¹⁵, è la più interessante tra tutte

¹² Thimme J., “Die religiöse bedeutung der Kykladenidole”, *Antike Kunst*, vol. 8, no. 2, 1965, p.75, citato in Vermaseeren, M. J., *op.cit.*, p. 15.

¹³ Come si legge in D’Agostino, A., *La collezione orientale del Museo archeologico nazionale di Firenze*, Vol.II, Roma, Aracne editrice, 2013, p. 34-36, le rappresentazioni della Grande Madre ad Hacilar tendono ad enfatizzare il ruolo di madre, più che quello di Πότνια θηρών.

¹⁴ È significativo che James Mellaart, archeologo che si è occupato degli scavi a Çatalhöyük e Hacilar, sostenga che l’iconografia di Cibele del periodo greco-romano discenda direttamente da quella della Grande Madre del Neolitico (Cfr. Mellaart, J., *Catal-huyuk. A Neolithic Town in Anatolia*, New York, McGraw Hill book company, 1975).

¹⁵ Vermaseeren, M. “J., Cybele, and Attis: the Myth and the Cult” *op. cit.*, p.18; Roller, L.E., “In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele” *op.cit.*, p. 61; Bøgh, B., “The Phrygian Background of Kybele”, *Numen*, Vol. 54, No. 3, 2007, p. 316.

quelle anatoliche quando si parla del culto della Grande Madre. Innanzitutto, è bene specificare che gli Ittiti, popolazione indoeuropea proveniente dal Caucaso e stanziatasi in Anatolia attorno al III millennio a.C.¹⁶, avevano un pantheon piuttosto diverso da quello frigio: veneravano un grande numero di divinità femminili e maschili, mentre per i Frigi esisteva quasi unicamente la Grande Madre. Tuttavia, spendere qualche parola in merito a questa popolazione risulta necessario, per via dello stretto rapporto che lega il simbolismo religioso ittita a quello frigio di Matar. Gli Ittiti hanno lasciato testimonianze della venerazione di una Grande Dea in diverse zone del loro impero, ma la più interessante è forse quella proveniente dal sito di Yazilikaya¹⁷, un importante santuario situato ad Hattusa, l'antica capitale ittita. Gli scavi qui condotti hanno portato alla luce un'incisione (figura 2), del 1275 e 1250 a.C., in cui viene rappresentato il dio Teshub, dio della tempesta, che riceve un corteo di altre quattro divinità, tra le quali Hepatu, sua moglie. Hepatu è particolarmente interessante, perché presenta caratteristiche che in seguito saranno tipiche della Matar frigia: la dea viene rappresentata in piedi su una pantera, a simboleggiare il suo potere e dominio sulle bestie feroci (alcune statuette a Çatalhöyük, per altro, rappresentavano proprio la dea non seduta, ma in piedi, in mezzo ai due leoni), con un *πόλος* in testa (copicapo rigido di forma cilindrica o quadrangolare). Quest'ultimo elemento diventerà tipico delle raffigurazioni di Cibele nel periodo greco-romano, ponendo l'accento sul fatto che la Dea fosse anche moglie del sovrano, del quale conferma e rafforza il potere regale, in un'unione che è considerabile una vera e propria *ἱερωγαμία*.

¹⁶ In questo senso si può considerare i diretti predecessori dei Frigi in questa regione.

¹⁷ Vermaseren, M.J., "Cybele, and Attis: the Myth and the Cult" *op.cit.*, p. 21.



Figura 2. Rilievo che rappresenta l'incontro tra Teshub e Hepatu, II millennio a.C., Yakizilikaya.

(fonte: www.worldhistory.org)

Gli Ittiti, poi, proprio come i Frigi più tardi, attribuiscono alle montagne un particolare valore sacro: esse non sono solo la dimora degli dèi, ma anche l'elemento naturale che regge il loro mondo e lo mette in comunicazione con quello degli uomini¹⁸. Questo aspetto della religiosità ittita è ben visibile nella capitale Hattusa (moderna Boğazkale), dove il principale centro culturale e politico dell'insediamento non fu costruito a valle, ma sulla montagna che svetta su di essa. Un altro elemento interessante è il fatto che venga posta molta attenzione nel sottolineare il legame che la Dea ha con la natura e con gli animali: uno dei tipici attributi della dea è l'uccello rapace, che si trova scolpito nella roccia o sotto forma di dono votivo¹⁹; i luoghi sacri in cui veniva venerata sorgevano spesso in prossimità di fonti d'acqua, elemento molto accentuato nel caso di Matar, il cui rilievo più importante è stato ritrovato proprio in prossimità del fiume Sakarya²⁰; i doni votivi vengono spesso riposti in nicchie scavate nella parete rocciosa di una montagna. Nonostante questa simbologia particolarmente affine, gli studiosi ritengono che ad influenzare maggiormente la creazione e la definizione dell'iconografia della figura di Matar (e di Cibele, poi) sia stata Kubaba, la divinità femminile venerata negli Stati Neoittiti nel I millennio a.C., la cui importanza crebbe

¹⁸ Roller, L. E., "In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele", *op.cit.* p. 58.

¹⁹ Roller, L. E., "The Great Mother at Gordion: The Hellenization of an Anatolian Cult." *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 111, 1991, pp. 130-131.

²⁰ Roller, L.E., "In search of God the Mother", *op.cit.* p. 64.

in parallelo alla crescita ed espansione della città di Karkemiš, di cui era regina. Numerose sono le iscrizioni commissionate da sovrani neoittiti in onore di Kubaba e ritrovate in città: il sovrano Kutawas (X-IX secolo a.C.), in un'iscrizione ritrovata sullo stipite di una porta, ricorda di aver assistito alla processione cittadina in onore della dea, mentre in un'altra sostiene di aver “recuperato il culto di Kubaba”; Yariris (VIII secolo a.C.) si dichiara devoto a Kubaba, dedicandole anche un proprio ritratto, mentre il suo protetto Kamanis le dedica una statua e inaugura un tempio in suo onore²¹. I punti di contatto tra Kubaba e Matar sono particolarmente significativi se guardiamo al modo in cui la dea neoittita viene rappresentata: in una stele proveniente da Kerkamis, oggi conservata al British Museum (figura 3), Kubaba viene rappresentata in piedi, frontalmente, con una lunga veste, un'elaborata cintura, un copricapo finemente decorato con rosette e perline, e un lungo velo che pende da esso (figura 4) fino quasi ai piedi della veste, tutti elementi che saranno tipici dell'iconografia di Matar.



Figura 3. Rilievo di Kubaba proveniente da Karkemiš, IX a.C., Londra, British Museum.

(fonte: www.britishmuseum.org)

²¹ Hawkins, J. D. “Kubaba at Karkamiš and Elsewhere.” *Anatolian Studies*, vol. 31, 1981, p. 149.

Tuttavia, sussistono anche palesi differenze: Matar è una dea cacciatrice, i cui attributi (l'uccello rapace e il leone) riflettono questa sua dimensione; Kubaba, invece, è una divinità dalla femminilità estremamente pronunciata, tanto che viene spesso raffigurata mentre tiene in mano uno specchio, simbolo della sua bellezza²². Anche i contesti a cui erano destinate le sculture della dea erano diversi: i rilievi di Kubaba provengono per lo più dalla corte reale, sottolineando il ruolo che essa ricopriva nel proteggere la città e nell'enfatizzare il potere del sovrano; i rilievi di Matar provengono invece da un'ampia varietà di luoghi, sia urbani che non urbani²³. Gli studiosi hanno così concluso che Kubaba abbia influenzato l'iconografia della frigia Matar, ma che queste fossero due divinità distinte nella prima Età del Ferro e che le somiglianze tra di loro siano da imputare al semplice fatto che i Frigi, migrati nel centro dell'Anatolia e privi di una tradizione che consentisse loro di rappresentare sotto forma di sculture le proprie divinità, si fossero ispirati all'iconografia di Kubaba tipica dei regni Neoittiti, applicando ad essa un nuovo significato religioso.²⁴



Figura 4. Rilievo della dea Kubaba, Kerkamish, IX-VIII a.C., Ankara, Anatolian Civilizations Museum.

(fonte: www.hittitemonuments.com)

²² Roller, L.A., "In search of God the Mother...." *op.cit.* p. 48.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

Sintesi e sommario di una divinità frigia: Matar

Nella frigia Matar la tradizione ha riconosciuto un'altra diretta antenata della Cibele greca: la "Madre", spesso accompagnata dall'attributo "kubileya", è la divinità più importante del pantheon frigio, affermazione sostenuta dal fatto che è l'unica della quale ci siano giunte forme di rappresentazione artistica²⁵. Viene raffigurata (figura 5) come una donna adulta, in posizione eretta e frontale, con vesti e attributi già visti in precedenza (veste, mantello, *πόλος*, *φιάλη* per le libagioni)



Figura 5. Rilievo di Matar proveniente da Boğazköy, VI a.C., Ankara, Museum of Anatolian Civilizations.

(fonte: www.penn.museum)

La dea si accompagna a diversi attributi, tra cui rapaci, leoni (anche se meno frequenti) e animali fantastici, che ne rafforzano il potere. Nel rilievo proveniente da Boğazköy, Matar è accompagnata da due figure maschili di modesta altezza: entrambe sono seminude, quella di destra suona un doppio flauto, mentre quello a sinistra ha in mano una lira, o forse una cetra²⁶. I due musicisti, data la costituzione minuta e l'assenza di

²⁵ Roller, L. E., "The Great Mother at Gordion: The Hellenization of an Anatolian Cult." *op.cit.*, p. 70.

²⁶ *Ivi*, p. 73.

barba, sarebbero giovani attendenti della dea, divini o umani che siano, che portano in offerta alla Grande Madre i propri strumenti musicali²⁷. Significativi poi sono i luoghi in cui questi rilievi sono stati trovati: moltissimi si trovano al confine dei centri abitati, specialmente sulle mura che li racchiudono, o appena fuori da esse; altri, invece, sono posti vicino a fonti d'acqua, mentre un certo numero di rilievi e statuette sono stati trovati in abitazioni private. La relativa vicinanza alla città indica che, in qualche modo, nella costruzione di questi manufatti doveva essere coinvolta l'autorità cittadina, perché difficilmente sarebbe potuto accadere il contrario. A supporto di questa tesi ci sarebbero anche varie testimonianze epigrafiche, che, seppur esigue, sono di vitale importanza nello studio della figura di Matar: sulle facciate di diversi monumenti dedicati alla dea sarebbero presenti dediche a sovrani frigi illustri, come Mida e Ates, spesso al dativo. In questo senso, i sovrani non solo sarebbero i finanziatori dei templi, ma probabilmente anche i dedicatori, compartecipando degli onori divini che venivano tributati alla Dea.²⁸ In questo modo, Matar diventa anche madre e protettrice dello stato, la cui stabilità è garantita e rafforzata dal matrimonio mistico con il sovrano, caratteristica enfatizzata dal fatto che Ates/Attis, principale sacerdote della Grande Madre nel periodo ellenistico e romano, è il tipico nome dei sovrani frigi²⁹. Il fatto che la dea venga spesso rappresentata all'interno di frontoni, usci e nicchie sarebbe coerente con quanto appena descritto: queste strutture risponderrebbero, da una parte, all'esigenza di calare una divinità tipicamente montana come Matar all'interno del contesto urbano in cui si trova ad essere venerata, legandola così all'ambiente cittadino in cui vivono i fedeli; dall'altra, invece, queste strutture alluderebbero all'architettura tipica dei palazzi reali frigi, all'interno dei quali i re-sacerdoti performavano i rituali rivolti a Matar³⁰, mettendo in evidenza l'importanza e la forza del culto della Grande Madre in questo territorio.

²⁷ Bittel, K., "Phrygisches Kultbild aus Bogazoy", *Antike Plastik*, vol.2, p. 9. È bene sottolineare che gli strumenti che spesso si trovano nei rilievi frigi non hanno nulla a che fare con la musica sfrenata e le danze scomposte attribuite alla Cibele greco-romana

²⁸ Roller, L. E., "In search of God the Mother...", *op.cit.*, p. 111; Vermaseren, M.J., *op.cit.* p. 20.

²⁹ *Ibidem*. In questo senso, il ruolo di sacerdote rappresenterebbe ciò che rimane dell'originale ruolo di sposo ricoperto dal sovrano

³⁰ Roller, L.E., "Phrygian myth and cult", in *Notes in the History of Art*, vol.7, 1988, p. 45.

La Grande Madre in Grecia: Cibele.

Il culto di Cibele giunse in Grecia dall'Anatolia³¹, radicandosi con tale forza da diventare uno dei culti più importanti, soprattutto ad Atene. Inizialmente la dea appare nel mondo greco nelle città della costa ovest dell'Anatolia, come attestano i doni votivi a lei dedicati, provenienti da città come Smirne, Mileto e Cuma Eolica³²; da qui il culto di Cibele si sarebbe diffuso nella madre patria, arrivando fino alle città greche presenti in Magna Grecia. Si ipotizza allora che il culto di Cibele fosse conosciuto in Ionia sin dalla metà del VII a.C. e in Grecia a partire dalla metà del VI a.C., come attesterebbe un coccio ritrovato a Locri, databile al tardo VII a.C., sul quale è presente l'iscrizione "Kubala": è probabile che il culto della Dea sia stato portato qui dagli abitanti di Colofone, il che significa che a Colofone il culto e il nome della dea (Κυβέλας) dovevano essere conosciuti già da prima del VII a.C.³³ Riguardo al modo in cui sia avvenuta questa diffusione, l'ipotesi più plausibile è che vi siano stati frequenti contatti tra le città della Ionia e quelle della zona centrale della Frigia, oltre alla presenza di stretti legami tra gli insediamenti vicini al confine nord ovest della Frigia e le città greche limitrofe. Questi contatti sono supportati anche da fonti letterarie: ai versi 184-187 del terzo libro dell'Iliade³⁴, Priamo, parlando con Elena presso le Porte Scee, dice:

ἤδη καὶ Φρυγίην εἰσήλυθον ἀμπελόεσσαν,
ἐνθα ἴδον πλείστους Φρύγας ἀνέρας αἰολοπώλους
λαοὺς Ὀτρῆος καὶ Μυγδόνοσ ἀντιθέοιο,
οἳ ῥα τότε' ἐστρατόωντο παρ' ὄχθας Σαγαράϊοιο[...]

“Io fui nella Frigia, una volta, la ricca di viti,
e vidi là moltissimi Frigi, eroi dai cavalli lucenti
l'esercito di Otreo, di Migdone simile ai numi;
essi stavano in campo sulle rive del Sangario [...]"

³¹ Euripide, *Baccanti*, vv. 126-127.

³² Roller, L.E., "In search of God the Mother..." *op.cit.*, p. 139

³³ Borgh, B., "The Phrygian Background of Kybele", *Numen*, vol. 54, n.3, 2007, p. 308.

³⁴ Omero, *Iliade*, III, vv. 184-187.

Nel frammento 42 W di Archiloco³⁵, poi, si legge:

ὡσπερ ἀλώϊ βρυτον ἢ Θρέ'ἰξ ἀνήρ
ἢ Φρύξ εβρυζε ' κύβδα δ' ἦν πονευμένη

“Con la canna aspirava birra come un uomo
di Tracia o di Frigia: e stava piegata intenta nell’opera”

Anche Alcmane, nel frammento 97³⁶, cita la zona della Frigia, dicendo “Φρύγιον αὔλησε μέλος τὸ Κερβήσιον”, cioè “Suonò il corno frigio, il canto di Cerbeso”.

Man mano che la sua importanza cresceva, Cibele veniva sempre più “ellenizzata”, nel nome, nei vestiti e negli attributi, venendo così assimilata alla dea Rea, dalla quale eredita il ruolo di *μήτηρ τῶν θεῶν* (madre degli dèi), termine con il quale gli autori Greci si riferiranno a lei sempre più frequentemente³⁷. Nonostante ciò, l’integrazione di Cibele all’interno del Pantheon greco tradizionale non sarà mai completa: la dea, agli occhi dei greci, continuava a possedere caratteristiche tipicamente frigie, tra cui i riti misterici e le danze orgiastiche attraverso i quali veniva venerata³⁸, tanto da essere vista come una divinità ibrida, non totalmente greca, ma nemmeno totalmente frigia. *Μήτηρ*, per altro, l’attributo più diffuso col quale ci si riferisce alla dea, deriva dal nome frigio Matar, che a volte, come testimonia un’incisione su una facciata in pietra ritrovata in Bitinia³⁹, viene accompagnato dall’epiteto “Kubileya”, parola frigia per “montagna”: “Cibele” è il teònimo derivato dall’epiclesi che i Frigi attribuivano a Matar⁴⁰, identificandola come “Matar Kubileya”, cioè “Madre della montagna”, che i

³⁵ Archiloco, *Frammenti*, 42 W.

³⁶ Alcmane, *Frammenti*, 97.

³⁷ Roller, L.E., “In search of God the Mother...”, *op.cit.*, p. 139.

³⁸ I Greci ignoravano che questa componente del culto non fosse di origine Frigia e, quindi, “orientale, ma di origine balcanica: come si legge nell’articolo della Borgh, il popolo balcanico dei Traci giunge in Anatolia durante la tarda età del bronzo, introducendo la componente orgiastica e misterica che desume dal culto di Dioniso Sabazio, a loro ben noto.

³⁹ Brixhe, C. e Lejeune, M., “Corpus des inscriptions paléophrygiennes” in *Revue des Études Grecques*, tomo 99, fascicolo 470-471, 1986, pp. 198-199.

⁴⁰ Vassileva, M., “Further Considerations on the Cult of Kybele.” *Anatolian Studies*, vol. 51, 2001, pp. 51. Il nome “Cibele” compare per la prima volta come nome proprio della Dea nel V a.C.

Greci traducono con “μήτηρ ὀρεία”⁴¹. Un’altra valida ipotesi è che i Greci abbiano preso il nome “Cibele” da Ittiti e Neo Ittiti, attraverso un processo di ellenizzazione del nome della dea Kubaba⁴². Inizialmente il culto della Grande Madre rimane fondamentalmente legato alla sfera privata⁴³: piccole statuette e rilievi di esigue dimensioni, per lo più provenienti dalle città ioniche dell’Anatolia, ma anche da alcune località della Grecia, hanno indotto gli studiosi a ritenere che in questa prima fase della diffusione del culto (VII-V a.C.) la venerazione di Cibele si limitasse alla sfera privata. Quanto all’aspetto, questi ritrovamenti risultano fondamentali per comprendere come la dea venisse concepita in questa prima fase di diffusione del culto: Cibele viene spesso rappresentata in posizione eretta in un ναῖσκος, un piccolo tempio con colonne /pilastri e timpano, elementi che richiamano fortemente l’iconografia della frigia Matar e della hittita Kubaba⁴⁴, le cui statue venivano poste di frequente all’interno di piccole nicchie scavate nella roccia. Inoltre, in questa fase è ancora piuttosto accentuato il ruolo di Πότνια θηρών ricoperto dalla dea: in diversi rilievi, provenienti soprattutto dalla zona della Lidia, Cibele siede in mezzo a leoni, uccelli rapaci o altri animali selvatici, andando a rappresentare il potere e il dominio che essa esercita su queste creature feroci.⁴⁵ In queste statue, però, la dea presenta costumi e attributi che mettono anche in luce il processo di ellenizzazione a cui è andata incontro: indossa un velo, un mantello e un tipico chitone greco, che spesso alza leggermente con la mano, in un modo che ricorda fortemente l’iconografia tipica delle κόραι greche arcaiche⁴⁶. L’iconografia della Grande Madre, in questo primo periodo di diffusione del suo culto in Grecia, è una sintesi di tre importanti componenti: quella greca (le vesti che indossa), anatolica (spesso tra gli animali che la accompagnano ci sono dei serpenti, che rimandano non solo alla vicenda lidia della dea, ma la legano anche alle acque

⁴¹ Roller, L.E., “In search of God the Mother”, *op.cit.*, p. 145.

⁴² Diakonoff, I.M., “On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia”, in *Acta antiqua academiae scientiarum hungaricae*, vo. 25, 1977, pp. 336-337.

⁴³ Borgh, B., “The Phrygian Background of Kybele”, *op. cit.*, p. 310.

⁴⁴ Il ναῖσκος tipico delle rappresentazioni greche e, in un secondo momento, romane, richiama per forma e funzione le nicchie scavate in una parete rocciosa in cui erano poste le statuette votive di Matar e Kubaba.

⁴⁵ Roller, L. E., “In search of God the Mother”, *op.cit.*, p. 130. Interessante sottolineare come il leone fosse un simbolo molto importante anche per la dinastia reale della Lidia; la frequente raffigurazione di Cibele insieme ai leoni non risponderebbe solo alla classica iconografia della ποτνια θερων, ma sottolineerebbe anche l’importanza politica della Grande Madre, che sarebbe colei che garantisce e rafforza il potere del sovrano.

⁴⁶ Naumann, F., “Die Ikonographie der Kybele in der physischen und dergriechischen Kunst. Istanbuler Mitteilungen”, 1983, pp. 37-43.

cosmiche, che sono il suo elemento⁴⁷) e paleo frigia (per via dell'importanza data alla figura del leone e per la simmetria della composizione). A proposito di quest'ultima componente, è significativo che la Grecia avesse anche importanti contatti con la zona della Lidia, dove il culto della dea era ampiamente diffuso, e dove il leone non era un semplice adattamento lidio di un modello paleo-frigio, ma il simbolo della casata reale, come si evince dalla monetazione lidia di questo periodo⁴⁸. I leoni, in sostanza, risponderebbero ad una duplice funzione: porre l'accento sul grande potere della dea e sottolineare il suo legame con la casata reale, alla quale dona prestigio e legittimità.⁴⁹ Attorno alla metà del VI a.C. si assiste ad un'evoluzione dell'iconografia della Dea, quando in città quali Smirne, Colofone ed Efeso, compaiono tutta una serie di rilievi che ritraggono la Grande Madre seduta su un trono, vestita con una lunga veste e un basso copricapo con un velo. Spesso, come testimoniato dalle decorazioni presenti su un gruppo di tombe provenienti dalla città di Kyme (figura 6), la statuetta della dea si trova in un *ναῖσκος* che sulla parte superiore presenta un timpano decorato; in grembo, invece, è presente una piccola figura di un leone.⁵⁰ Questa sarà l'iconografia tipica di Cibele fino alla tarda antichità. Perché si sia diffusa questa rappresentazione non è ben chiaro: forse ad aver influito è stata la lunga tradizione della statuaria ionica, dove spesso i soggetti sono scolpiti seduti, o forse, più semplicemente, la dea seduta trasmetteva un maggior senso di sicurezza e di forza.

⁴⁷ Gimbutas, M., "Il linguaggio della Dea: mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica", trad. italiana a cura di Selene Ballerini, Roma, Venexia edizioni, 2008, p. 35.

⁴⁸ Metcalf, W.E., *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 47.

⁴⁹ Roller, L. E., "In search of God the Mother" *Op.cit.*, p. 129

⁵⁰ *Ivi*, p. 133.

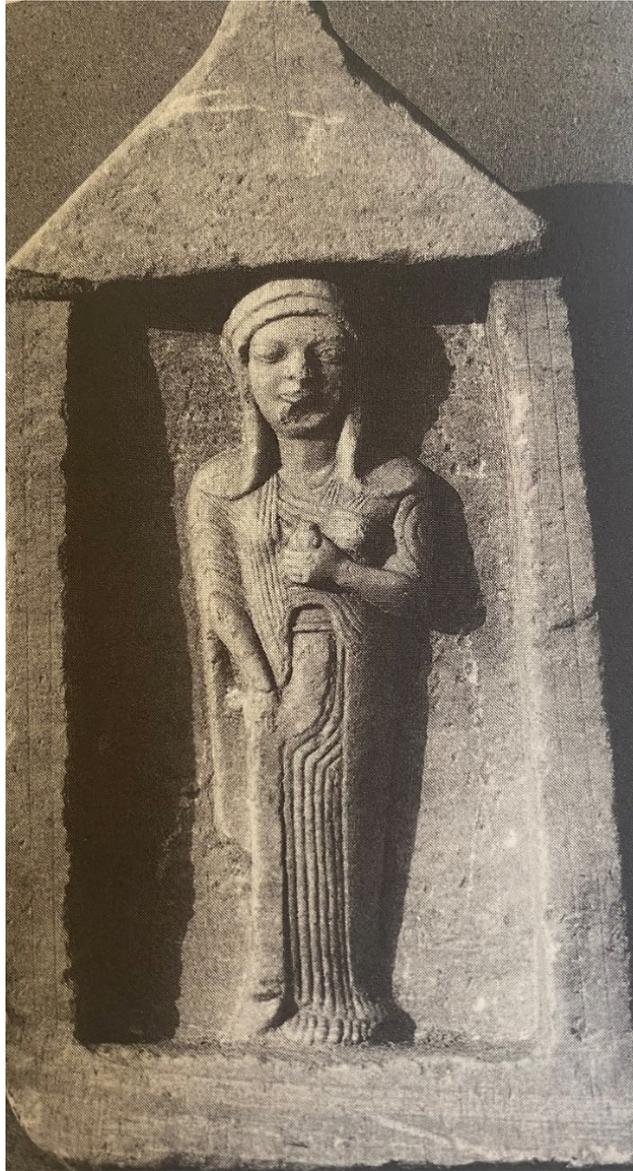


Figura 6. Rilievo della Grande Dea in un *ναῖσκος*, Mileto, VI a.C., Istanbul, Deutsches Archaologisches Institut,

(fonte: Roller L.E., “In search of God the Mother...” 1997)

Dal V a.C. la rappresentazione di Cibele diventa piuttosto standardizzata in tutta la Grecia: viene rappresentata seduta, vestita con abiti greci, con un *πόλος* in testa o un velo, in mano una *φιάλη* (un vaso in ceramica o in metallo, con bordi molto bassi, utilizzato per le libagioni)⁵¹ e un *τύμπανον* (uno strumento a percussione simile ad un

⁵¹ Cook, R., M., “Greek Painted Pottery”, New York, Routledge, 1997, p. 227.

tamburo di grandi dimensioni, il cui suono doveva essere simile ad una sorta di boato⁵², tanto che Lucrezio utilizza proprio la formula “*tympana tenta tonant*”) ⁵³. L’origine del *τύμπανον* è da collocarsi nel vicino Oriente, dove era utilizzato in alcuni rituali tipici dell’Assiria, dei centri Neo Ittiti dell’Anatolia meridionale e di Cipro, come testimonia l’immagine di un timpano dipinto su una ciotola in bronzo proveniente proprio dall’isola cipriota e ritrovata a Sparta⁵⁴. È altamente probabile che l’introduzione di questo nuovo attributo sia da far risalire al fatto che i Greci pensassero che la dea e il timpano avessero entrambi origine orientale, rendendo coerente e comune la loro associazione, tanto che nel XIV Inno Omerico⁵⁵, dedicato proprio alla Madre degli déi, leggiamo “...ἢ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῆ σὺν τε βρόμος αὐλῶν εὔαδεν...” ([...a tutti gli uomini] a cui piacciono il grido dei crotali e dei timpani, insieme allo strepito degli auli...). È proprio alla fine del V a.C. che il culto della Grande Madre inizia ad assumere sempre più importanza ad Atene e in Grecia in generale. Le fonti antiche non spiegano il perché di questo fenomeno, dunque gli studiosi procedono per ipotesi: è possibile che Cibele con il tempo sia stata accostata sempre più spesso alla figura della dea Demetra, anch’essa madre degli dèi, così da ottenere sempre più consensi e popolarità⁵⁶ ma è altrettanto plausibile che dietro all’acquisizione di maggior importanza del culto della Grande Madre vi sia il suo background ionico. La dea in origine avrebbe raggiunto la Grecia continentale proprio dalla Ionia, e questo potrebbe aver avuto una particolare risonanza ad Atene, che si presentava come la madre degli Ioni⁵⁷. In questo periodo, nell’Agorà di Atene, viene dedicato a Cibele un santuario, chiamato Μητρῶον, la cui istituzione è ricordata in un aneddoto tramandato dal patriarca bizantino Fozio⁵⁸ :

⁵² Pavolini, C., “La musica e il culto di Cibele nell’occidente romano.” *Archeologia Classica*, vol. 66, 2015, p. 346.

⁵³ Lucrezio, *De rerum natura*, libro II, v. 618.

⁵⁴ Canciani, F., “Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell’VIII e VII secoli a.C.”, *American Journal of Archaeology*, Vol.76, n.2, 2013, p. 230.

⁵⁵ *Inni Omerici*, XV, 3-4.

⁵⁶ Roller, L. E., *op.cit.*, “In searching of God the Mother...”, *op.cit.*, p. 145.

⁵⁷ Ivi, p.163.

⁵⁸ Wycherley, R.E., “Literary and Epigraphical Testimonia”, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 155.

[...] μητραγύρτης. ἔλθὼν τις εἰς τὴν Ἀττικὴν ἐμύει τὰς γυναῖκας τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, ὡς ἐκεῖνοί φασιν. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ἀπέκτειναν αὐτὸν ἐμβάλλοντες εἰς βάραθρον ἐπὶ κεφαλὴν. λοιμοῦ δὲ γενομένου ἔλαβον χρησμὸν ἰλάσασθαι τὸν πεφονευμένον. καὶ διὰ τοῦτο ᾠκοδόμησαν βουλευτήριον, ἐν ᾧ ἀνεῖλον τὸν μητραγύρτην· καὶ περιφράττοντες αὐτὸν καθιέρωσαν τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ἀναστήσαντες καὶ ἀνδριάντα τοῦ μητραγύρτου. ἐχρῶντο δὲ τῷ μητρῷφ ἀρχαίῳ καὶ νομοφυλακείῳ, καταχώσαντες καὶ τὸ βάραθρον.

“[...] Metragirta. Essendo giunto [un metragirta] in Attica, purificava le donne sacrificando alla madre degli dèi, come dicono quelli. Ma gli Ateniesi lo uccisero gettandolo di testa in una voragine. Essendo scoppiata una pestilenza, una pestilenza, interrogarono l'oracolo, che ordinò loro di placare il morto. Allora costruirono un Buleuterio, dove adagiarono il metragirta. Circondandolo, lo consacrarono alla madre degli dèi, innalzando un monumento e una statua del metragirta. Usarono il Metroon (il tempio della madre) come luogo di governo e giustizia, riempiendo anche la voragine.”

Stando a quanto riferisce il passo di Fozio, il culto della dea sarebbe giunto in Attica grazie all'opera di predicazione di un *μητραγύρτης*, un sacerdote questuante⁵⁹, la cui morte violenta avrebbe segnato un momento fondamentale per la consacrazione del culto di Cibele in città. Gli scavi condotti sull'Acropoli prima della Seconda Guerra Mondiale hanno confermato ciò che scrive Fozio: quello che gli Ateniesi chiamano, alla fine del V secolo, *Μητρῶον*, è senza alcun dubbio quello che gli scavi hanno rivelato essere l'antico *Βουλευτήριον*, un edificio costruito tra VI e V a.C. a seguito delle riforme di Clistene, per servire da luogo di riunione del Consiglio dei Cinquecento e da archivio. Tra il 415 e il 406 a.C. viene costruito un nuovo *Βουλευτήριον*, che però non va a sostituire il primo, immediatamente accanto ad esso:

⁵⁹ Un'analisi più completa di questa figura sarà svolta nel capitolo successivo.

quest'ultimo andrà a costituire il *Μητροῶον* di cui parla Fozio, che verrà poi sostituito da quello (figura 7) di età ellenistica, costruito nel 140 a.C., che funzionerà sia da luogo di riunione, sia da santuario e archivio.⁶⁰ All'interno del tempio era poi custodita una statua della Grande Madre, oggi attribuita ad Agoracrito⁶¹, discepolo di Fidìa; essa non si è conservata, ma giungono in aiuto degli studiosi le fonti antiche, soprattutto il “Περίπλους Εὐξείνου πόντου” di Arriano, in cui l'autore sostiene che la statua della Grande Dea fosse molto simile a quella della dea del fiume Fasi, in Colchide, che “...εἴη δ' ἂν ἀπό γε τοῦ σχήματος τεκμαιρομένη ἢ Ρέα· καὶ γὰρ κύμβαλον μετὰ χειρᾶς ἔχει καὶ λέοντας ὑπὸ τῷ θρόνῳ, καὶ κάθηται ὡσπερ ἐν τῷ Μητρῴῳ” (“...sarebbe davvero essere la Rea riconosciuta dal suo aspetto; infatti tiene un tamburo in mano e leoni sotto il trono, e siede come nel tempio della Grande Madre”).⁶² Ancora una volta è possibile riconoscere quegli attributi che sono e rimarranno tipici dell'iconografia greca della dea: il trono su cui è seduta, le vesti, il timpano, un oggetto (di solito una φιάλη) che richiama la pratica delle libagioni e il leone. A questa statua si ispirerebbero poi i numerosi esemplari di statuette votive dedicate alla dea e ritrovate nella zona del *Μητροῶον*, fondamentali per avere un'immagine completa di come venisse concepita e rappresentata Cibele in quel periodo⁶³. Tuttavia, il ritratto più completo e significativo della dea non lo ricaviamo da statuette o fonti letterarie, ma dai rituali che venivano performati in suo onore, che sono sia pubblici, e quindi ufficiali, che privati.

⁶⁰ Borgeaud, P., “La Madre degli dèi: da Cibele alla Vergine Maria”, trad. italiana a cura di Guido Mongini, Brescia, Morcelliana editrice, p. 45, 2008.

⁶¹ Plinio, *Naturalis Historia*, 36.17; Pausania, “*Descrizione della Grecia*”, 9.34.1.

⁶² Arriano, *Περίπλους Εὐξείνου πόντου*, 9.

⁶³ Roller, L. E. “In searching of God the Mother...”, *op.cit.* p. 145.

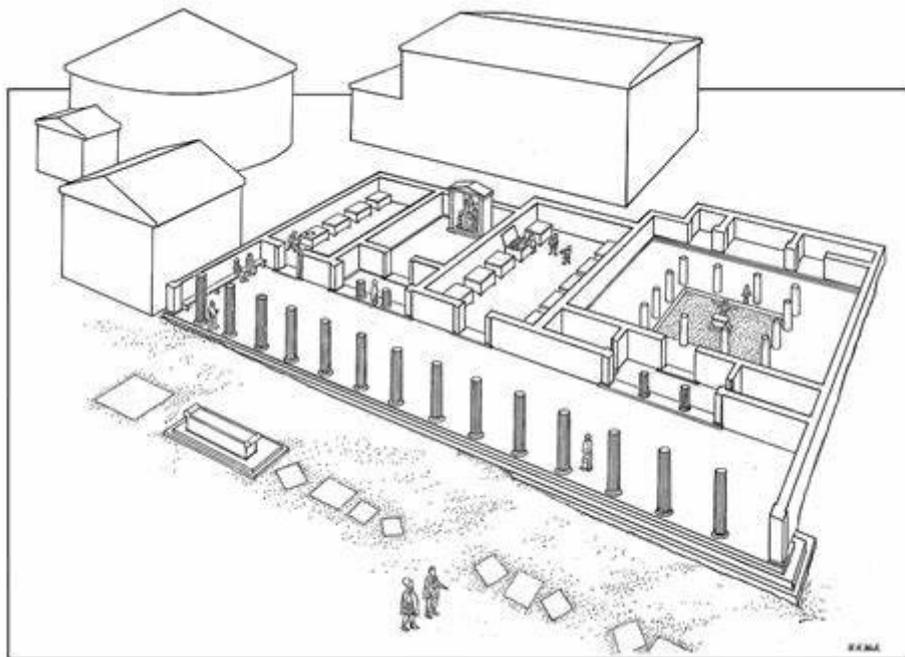


Figura 7. Ricostruzione del Μητροῶν di età ellenistica

(fonte: agora.ascsa.net)

Da Teofrasto⁶⁴ apprendiamo che i pritani erano soliti fare sacrifici alla dea Cibele in occasione di feste pubbliche chiamate *Galaxia*, durante le quali si faceva bollire la *galaxia*, una composta densa di orzo e latte che veniva poi fatta cuocere, così da creare una specie di focaccia⁶⁵. La festa, pur rimanendo di carattere minore, doveva avere una grande risonanza sui cittadini ateniesi, poiché percepita come un rituale attraverso cui garantire la prosperità e la fertilità dell'Attica intera. In questo senso, il culto di Cibele assume un carattere civile e politico, che diventa ancora più evidente se pensiamo che il legislatore Licurgo⁶⁶, in punto di morte, chiese di essere trasportato all'interno del *Μητροῶν*, per rendere conto della propria condotta politica, o che l'altare della dea è il luogo in cui Pittalaco, come scrive Eschine⁶⁷, si siede e formula l'accusa contro Egesandro e Timarco, colpevoli di averlo malmenato. Il culto di Cibele ha però anche

⁶⁴ Teofrasto, *Caratteri*, p. 44.

⁶⁵ Borgeaud, P., *op. cit.* p. 39.

⁶⁶ Pseudo-Plutarco, *Vitae decem oratorum*, 351 f.

⁶⁷ Eschine, *Contro Timarco*, 60-61. Questo passo risulta particolarmente interessante: Pittalaco non si siede sull'altare della Dea perché pensa di trovarvi rifugio, ma perché vede in esso, in quanto altare di una Dea che nel proprio tempio custodisce le leggi cittadine, il luogo adatto per formulare l'accusa contro Timarco ed Egesandro.

una dimensione extra-politica, collettiva ed elitaria: i fedeli partecipavano ai riti misterici⁶⁸ che la vedevano protagonista, facendosi coinvolgere dalla musica e dalle danze sfrenate, le cui movenze sono minuziosamente descritte in ambito letterario⁶⁹. L'ambivalenza con cui si guardava a questi rituali emerge chiaramente dalle fonti antiche: se alcuni li consideravano barbari, eccessivi e pericolosi (Demostene, ad esempio, utilizza la partecipazione dell'avversario Eschine a questi rituali come forma di attacco politico, aspettandosi che il suo pubblico, come lui, disapprovasse questo genere di attività⁷⁰), altri, invece, esaltano gli effetti positivi dei riti della dea, capace di aiutare il fedele a trovare uno stato di pace e sicurezza interiori⁷¹.

Una dea in pellegrinaggio: Cibele a Roma

Lo sviluppo del culto della Grande Madre in Anatolia e in Grecia è graduale e difficile da datare con precisione, mentre a Roma l'arrivo della Dea viene fatto risalire ad un anno ben preciso: nel 204 a.C. la Grande Madre degli dèi sarebbe giunta a Roma dall'Asia Minore. Il suo arrivo ha un impatto molto forte sui romani dell'epoca, a giudicare dalla frequenza con la quale questo episodio viene citato nelle fonti antiche. Generalmente, gli autori concordano sul fatto che il periodo precedente all'ingresso della *Magna Mater* a Roma sia stato particolarmente turbolento per l'Urbe: nel pieno della Seconda Guerra Punica, i Romani, esausti e abbattuti, si fanno travolgere da un'ondata di superstizioni (*tanta religio*)⁷² provenienti dall'esterno della città, alimentate da tutta una serie di cadute di pietre verificatisi durante tutto l'anno⁷³: nelle case non si celebrano più i riti dedicati ai Lari, in città non si onorano più gli dei tradizionali e il numero di auguri e sacerdoti, pronti a giocare sulla paura e sulla credulità delle persone pur di guadagnare, aumenta a dismisura. Il senato e i cittadini

⁶⁸ Il fatto che si possano considerare i riti della Grande Madre come veri e propri riti misterici è supportato non solo dal loro carattere appartato ed elitario, ma anche dai termini con cui ci si riferisce ad essi. Uno scolio ellenistico alla terza Pitica di Pindaro, ad esempio, dice che la Dea veniva venerata attraverso rituali definiti τελεταί. Uno scolio al Filottete di Sofocle, invece, utilizza esplicitamente il termine μυστήρια. Cfr. Sfameni Gasparro, G., *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Roma, Aseq editrice, 2018.

⁶⁹ Euripide, *Baccanti*, vv 130-134

⁷⁰ Roller, L. E., "In searching of God the Mother...", *op.cit.*, p. 155.

⁷¹ Platone, *Ione*, 536 c.

⁷² Livio, *Ab urbe condita*, 25.1.4.

⁷³ Livio, *Ab Urbe condita*, 29.10.4.

più conservatori cercano di preservare la *religio* tradizionale dalla minaccia di queste nuove usanze: il pretore urbano Marco Emilio è incaricato di liberare i cittadini da queste superstizioni, requisendo qualsiasi scritto parli di esse e vietando che i rituali che le riguardano⁷⁴. Vengono allora consultati i Libri Sibillini di Delfi, che suggeriscono che “[...] quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret” (“[...] quando un nemico venuto da terre straniere avesse portato guerra in Italia, sarebbe stato possibile cacciarlo se da Pessinunte fosse stata portata a Roma la Madre Idea”)⁷⁵. Bisogna però sottolineare che l’importazione di Cibele a Roma non è un l’unico caso in cui i Romani “adottano” una divinità straniera per cercare di gestire una crisi interna: all’inizio del III a.C., ad esempio, l’Urbe accolse il culto del dio Asclepio per eliminare dalla città una terribile piaga⁷⁶. Tuttavia, come a breve si spiegherà, non solo la dea non era una vera e propria straniera⁷⁷, ma anche la nascita e lo sviluppo successivo del culto che le viene dedicato hanno una connotazione politico-cittadina che altri culti provenienti dall’esterno, come quello di Asclepio citato poco fa, non hanno. Il luogo da cui i Romani avrebbero dovuto prelevare la dea varia a seconda della tradizione: secondo alcuni⁷⁸ sarebbe stato Pessinunte, dove sorgeva il santuario frigio della Grande Madre dell’Anatolia centrale. A negoziare il “passaggio di consegne” sarebbe stato Attalo I, re di Pergamo, anche se la storia sembra più un adattamento successivo della vicenda: è improbabile che Attalo avesse un’influenza così forte su un territorio così interno alla Frigia⁷⁹ ed è improbabile che i Romani avessero avuto effettivi contatti con la Frigia prima della questione della statua della Grande Madre⁸⁰. Il fatto che la statua provenisse da Pessinunte è dunque frutto di una ricostruzione successiva, forse influenzata dagli ottimi rapporti che univano la dinastia degli Attalidi a Roma⁸¹. Altre versioni vedono la statua provenire dal Megalesion di Pergamo⁸², un importante

⁷⁴ Livio, *Ab Urbe condita*, 25.1.5.

⁷⁵ Livio, *Ab Urbe condita*, 25. 1.6.

⁷⁶ Livio, *Ab Urbe condita*, 10.47.6.; Ovidio, *Metamorfosi*, 15.626-699.

⁷⁷ Cibele, per altro, era anche già conosciuta e venerata in diverse città della penisola italiana (cfr Sfameni-Gasparro, G., “I culti orientali in Sicilia”, Leida, Brill,1973).

⁷⁸ Cicerone, *De haruspicum responsis*, 13; Livio, *Ab Urbe condita*, 29.10.6; Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, 8.15.3

⁷⁹ Allen, R.E., “The Attalid kingdom: a constitutional history”, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 143.

⁸⁰ Roller, L.E., “In searching of God the Mother...”, *op.cit.* p. 268.

⁸¹ A testimonianza di questi ottimi rapporti, si ricordi che alla morte di Attalo III, avvenuta nel 133 a.C., egli lascerà il proprio regno in eredità a Roma.

⁸² Varrone, *De lingua latina*, 6.15.

santuario della dea, o dal monte Ida, vicino all'antica città di Troia⁸³, che al tempo era sotto il controllo diretto di Pergamo. Quelle appena elencate sono le zone da cui è più probabile che provenga la Grande Madre, sia perché si tratta di territori posti sotto il diretto controllo di re Attalo I, sia perché entrambi sono importanti centri di culto della di Cibele.⁸⁴ Qualsiasi sia la versione veritiera, il fatto che la dea venga sempre e comunque dall'Asia Minore è un elemento coerente con il contesto culturale e sociale dell'epoca: in questo periodo a Roma sono molte le famiglie che si vantano di avere origini troiane, sostenendo di essere le discendenti di quei compagni che giunsero in Italia insieme ad Enea e che lo aiutarono nelle proprie imprese. Da questo elemento e da altri che verranno in seguito illustrati, come la composizione dell'ambasceria incaricata di prelevare la statua e i personaggi deputati ad accoglierla, si intuisce come il culto di Cibele a Roma sia fin dall'inizio un culto politico: già da tempo ormai le vicende greche e romane sono in qualche modo legate⁸⁵, e ora, durante la guerra annibalica, diventa palese come, presto o tardi, Roma sia destinata a intervenire all'interno delle dinamiche del mondo greco e come gli interessi di quest'ultimo si stiano lentamente spostando verso l'Urbe⁸⁶. L'introduzione del culto della dea Cibele, in sostanza, può essere interpretata come un'attestazione pratica di questa comunanza di interessi: Roma compie un primo passo verso l'affermazione della propria influenza in Oriente, del quale adotta una delle divinità più importanti, servendosi della leggenda di Enea e del suo arrivo da Troia⁸⁷ come elemento per rafforzare questo legame. La classe politica dell'epoca non si tirò certo indietro, diventando una delle principali sostenitrici del culto della dea⁸⁸. Quest'ultima, accolta non come straniera, ma come ancestrale divinità protettrice dei Romani, viene accolta a Roma dai due cittadini più insigni della città: Publio Cornelio Nasica, cugino di Scipione l'Africano, e Claudia

⁸³ Ovidio, *Fasti*, 4.263.

⁸⁴ Roller, L. E., "In searching of God the Mother...", *op.cit.* p.269

⁸⁵ Nelle *Storie* di Polibio si legge delle frequenti ambascerie che greci e romani si scambiavano e di come entrambi prendessero decisioni politico—militari stando sempre ben attenti a ciò che accadeva dall'altra parte.

⁸⁶ Cardinali, G., "Il Regno di Pergamo: ricerche di storia e diritto pubblico", Torino, Loescher, 1906, p.56.

⁸⁷ È interessante che il monte Ida, uno dei possibili luoghi di provenienza della statua della dea, sia il luogo in cui Enea e i suoi compagni si ritirano dopo la caduta di Troia. In questo senso, il legame tra i Romani e il monte Ida risulta particolarmente significativo, oltre che essere frequentemente attestato nella letteratura di età augustea (Virgilio, *Eneide*, II. 693-697; VII, 138-140)

⁸⁸ Aurigemma, S., "La protezione speciale della gran madre idea per la nobiltà romana e le leggende dell'origine troiana di Roma", Roma, Loescher, 1909, p. 70.

Quinta. Il fatto che siano questi due personaggi ad andare incontro alla dea, giunta al porto di Ostia, è piuttosto significativo: Nasica ai tempi era un giovane di ventotto anni che non aveva mai ricoperto alcuna carica politica, dunque il fatto che il primo compito affidatogli sia stato quello di accogliere la dea Cibele giunta dall’Oriente è forse il modo in cui la classe dirigente romana aveva deciso di dare un ruolo importante al giovane membro di una famiglia in vista come quella degli Scipioni⁸⁹. Riguardo a Claudia Quinta, invece, la tradizione è controversa: Cicerone la descrive come una casta e integerrima matrona⁹⁰, ma Ovidio⁹¹ riporta una versione diversa, molto utile allo sviluppo della vicenda di Cibele al suo arrivo a Roma. Secondo questa variante, Cibele non sarebbe arrivata al porto di Ostia, ma sarebbe stata trasportata direttamente a Roma via nave. Quest’ultima si sarebbe poi incagliata e a nulla sarebbero serviti i tentativi di liberarla da parte delle matrone romane presenti alla scena. In questa occasione, Claudia Quinta, “... casta quidem, sed non [...] credita...”⁹² (“... casta certamente, ma non creduta tale...”) ebbe la possibilità di dimostrare la propria integrità, rendendosi protagonista del primo vero e proprio miracolo: la giovane legò la prua della nave alla propria cinta per mezzo di una fune, iniziò a tirare e riuscì a liberare la statua della dea, dando prova della propria purezza. Claudia Quinta è la persona perfetta per accogliere la Grande Madre: entrambe devono dimostrare qualcosa ai Romani (la propria castità lei, la propria potenza divina la dea) e la reputazione di entrambe, a seguito di questo episodio, ne uscirà solo che migliorata. La statua venne temporaneamente ospitata sul Palatino, dove fu organizzato un banchetto in onore degli dèi (il cosiddetto *sellisternium*, tipico banchetto dedicato alle divinità femminili, che sedevano su delle poltrone chiamate *sellae*)⁹³ e varie feste, destinate a ripetersi annualmente ogni aprile. L’impatto positivo dell’arrivo di Cibele è ampiamente attestato nella tradizione letteraria: essa infonde un nuovo senso di vigore a Roma, che, fino ad allora *defessa*⁹⁴, viene liberata dal nemico straniero. Grazie

⁸⁹ Roller L. E., “The Great Mother at Gordion...”, *op.cit.*, p. 282. Un’altra ipotesi è che fosse stato scelto un giovane uomo per consonanza con la figura di Attis, giovane sacerdote e amante della Dea.

⁹⁰ Cicerone, *Pro Caelio*, 34.

⁹¹ Ovidio, *Fasti*, IV.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Taylor, L. R. “The Sellisternium and the Theatrical Pompa.” *Classical Philology*, vol. 30, no. 2, 1935, pp. 124-125. Il Sellisternium era una tradizione già frigia, come testimoniano i rilievi su roccia della “città di Mida”, che rappresentano proprio delle poltrone vuote (cfr. “Culto di Cibele e Attis tra Palatino e Vaticano”, *Bollettino di Archeologia online I*, 2010)

⁹⁴ Cicerone, *De haruspicum responsis*, 13.27.

alla Grande Madre traggono beneficio anche Scipione Nasica, che nella tradizione diventa il simbolo della virtù repubblicana⁹⁵, e Claudia Quinta, incarnazione della virtù femminile (talvolta portata all'estremo: basti pensare che Stazio, nella prima delle sue "Silvae"⁹⁶, la rende una vestale, portando all'estremo lo stereotipo della castità della giovane). Un contributo fondamentale allo studio del culto di Cibele a Roma è rappresentato da fonti archeologiche e numismatiche. Per quanto riguarda le prime, è molto interessante notare che il Tempio della Grande Madre (figura 8) si trovava sul Palatino, vicino al Tempio della Vittoria, dove in un primo momento era stata ospitata la pietra, e vicino alla "Casa Romuli", cioè nei pressi dei luoghi più importanti per la Roma repubblicana, mettendo in evidenza la grande stima che i Romani nutrivano per questo culto⁹⁷.

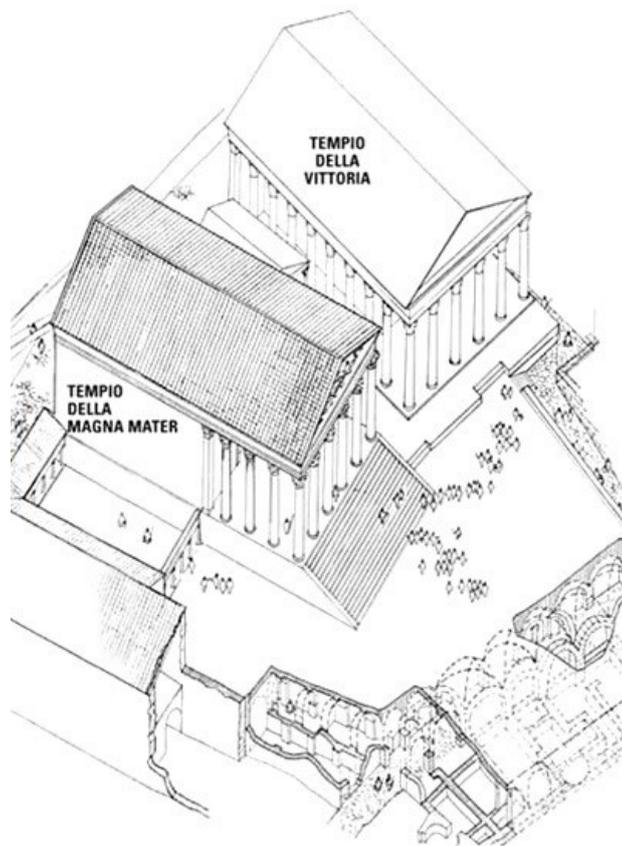


Figura 8. Tempio della *Magna Mater* sul palatino

⁹⁵ Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, 7.5.2; Giovenale, *Satire*, 3.137.

⁹⁶ Stazio, *Silvae*, 1.2.245.

⁹⁷ Roller, L. E., "In searching of God the Mother...", *op.cit.*, p. 272.

Il tempio, costruito poco dopo l'arrivo di Cibele, viene consacrato nel 191 a.C. ed era del tipo romano standard (cioè, costituito da cella, pronao, alto podio e sei colonne di ordine corinzio sul davanti). È molto probabile che il tempio fosse solo una minima parte di tutta una serie di edifici, costruiti grazie ad un programma edilizio che rese il lato sud-ovest del Palatino un importante centro della vita religiosa di Roma. Nel II a.C. il tempio andò a fuoco, ma le fondamenta e il podio si salvarono, andando a rappresentare le basi a partire dalle quali ebbe inizio la ricostruzione. Senza scendere nei dettagli, è possibile dire che è durante questa fase di ricostruzione che vennero aggiunti elementi fondamentali per le cerimonie in onore della dea, quali la fontana antistante al tempio e i gradoni che uniscono quest'ultimo ad una piazza con gradoni, dove si sedevano i cittadini per assistere ai Ludi Megalesi⁹⁸. Sotto le fondamenta del tempio sono state ritrovate molte statuette in terracotta, che ci forniscono molte informazioni riguardo al modo in cui la dea veniva rappresentata: Cibele è seduta, indossa un lungo drappo ed è accompagnata da un leone, di solito al suo fianco o sulle sue gambe (quest'ultimo tipo diventerà molto diffuso a partire dal II a.C.)⁹⁹. L'iconografia appena descritta è quella ellenistica standard che abbiamo presentato già in precedenza, ma il dettaglio interessante è che in numerosi rilievi e statuette la dea indossi la cosiddetta "corona turrata", un elemento già presente nel culto di Cibele a Pergamo, che simboleggia il ruolo della dea di protettrice della città¹⁰⁰. Ella è spesso accompagnata da Attis, suo sacerdote-amante, di cui sono state trovate molte statuette nella zona del Palatino, a testimonianza del ruolo essenziale che il giovane ricopriva nel culto della *Magna Mater* a Roma. Numerosi sono poi i manufatti che rappresentano i tipici attributi con cui spesso la dea: si accompagna: leoni (a rimarcare, ancora una volta, il ruolo di *Πότνια Θεῶν*), altri animali (probabilmente vittime sacrificali), maschere e figure danzanti (elementi importanti nei Ludi Megalensi) e immagini

⁹⁸ Per un approfondimento dei rituali in onore della Dea e del loro rapporto con quelli di Attis, cfr. capitolo 2.

⁹⁹ Roller, L. E., "In searching of God the Mother...", *op.cit.* p. 284.

¹⁰⁰ Per questo suo ruolo di protettrice, e, in relazione alla Seconda Guerra Punica, salvatrice della città, a Cibele spesso viene legato l'attributo *salutaris*, cioè, appunto, salvatrice, benefattrice (della città) (Pensabene, P. "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino" in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Brill, Leida, 2015, p. 10).

sessuali (falli e seni alludono alla potenza generativa di Cibele, non solo umana, ma anche agricola, fondamentale in una società di agricoltori come quella romana).

Il culto di Cibele fino al II a.C. è tranquillamente accettato a Roma (tanto che di testimonianze letterarie non abbiamo molto), molto presente nella vita religiosa (i festival in suo onore si celebrano lungo un arco di sette giorni, ogni anno) e nel sentimento civile dei cittadini. A supporto di quest'ultimo elemento vi è il fatto che la dea venga rappresentata sulle monete battute dalla zecca cittadina, che per noi rappresentano un'importantissima testimonianza. L'esempio più antico è rappresentato da un denario del 102 a.C. (figura 9), emesso sotto l'autorità di "C. Fabius", cioè Caio Fabio Adriano, pretore nell'84 a.C., governatore d'Africa e seguace di Mario¹⁰¹.



Figura 9. Denario di Caio Gaio Adriano del 102 a.C.

(fonte: www.coinarchives.com)

Sul D/ si trova la testa della dea Cibele, rivolta verso destra, velata e turrata, che ricorda l'iconografia monetale delle città dell'Asia Minore, dove, sul dritto delle emissioni locali, si trova la *Tύχη*. Questa somiglianza può avere due spiegazioni: in quanto fautrice della vittoria romana contro i Cartaginesi, Cibele è divinità *salutaris* che si è assunta la prerogativa, tipica della *Tύχη* orientale, di garantire la floridezza della città. È anche possibile, però, che l'iconografia della testa della Grande Dea rimandi a quella della *Tύχη* di Pessinunte, uno dei possibili luoghi da cui sarebbe giunta la pietra divina¹⁰². Sul R/, invece, si trova la raffigurazione della Vittoria che guida la biga, verso destra, a simboleggiare lo stretto rapporto che lega l'arrivo a Roma della *Magna Mater* e la vittoria contro il nemico straniero che ne consegue. Davanti ad essa si ha

¹⁰¹ Di Jorio F., Pensabene P., Calabria P., "L'Iconografia Di Cibele Nella Monetazione Romana" in *Bollettino di Archeologia* I, 2010, p. 26.

¹⁰² Ivi, p. 25.

una cicogna, animale che nell'antichità era strettamente legato alla *pietas* religiosa (gli dèi, impietositisi, trasformano in cicogna Antigone, sorella di Priamo, che li supplica di fermare i morsi dei serpenti che ha per capelli a causa di una punizione di Era) e all'amore materno, entrambi elementi che ben si ricollegano alla vicenda e al ruolo di Cibele a Roma.¹⁰³ La leggenda EX A PV, poi, sta per "EX Avctoritate PVblica" e indica che il denario in considerazione è stato coniato dalla pubblica autorità¹⁰⁴. Vi sono poi dei denari che non legati a magistrati monetali, ma agli edili curuli, che ogni aprile si facevano carico dell'organizzazione dei Ludi Megalesi: è il caso dei denari di Furio Crassipede dell'84 a.C. (D/: testa di Cibele con corona turrata, R/ sella curule e leggenda "CRASSIPES") (figura 10) e di Marco Volteio (figura 11) del 78 a.C.¹⁰⁵. Quest'ultimo esempio risulta particolarmente interessante: non solo non c'è alcun riferimento al nome del magistrato (un chiaro tentativo di dare lustro esclusivamente ai Ludi in onore della *Magna Mater*), ma è anche la prima volta che la dea viene rappresentata con l'elmo frigio laureato, chiaro rimando alla sua origine straniera¹⁰⁶, mentre al R/ guida un carro trainato da leoni. Per via del ruolo di divinità *salutaris* ricoperto da Cibele, spesso le monete su cui compare vengono coniate in occasione di importanti vittorie dell'esercito romano: i denari di Caio Fabio Adriano, ad esempio, ricordano la vittoria di Mario contro i Teutoni nel 102 a.C. ad Aquae Sextiae, i denari di Marco Pletorio Cestiano¹⁰⁷ (figura 12) datati al 67 a.C., hanno al D/ la testa di Cibele con corona turrata, accompagnata da una sfera, che ricorda la vittoria di Gneo Pompeo sui pirati in Cilicia, conseguita proprio nel 67 a.C.

¹⁰³ Charbonneau Lassay, L., "Il bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo", trad. ita a cura di Maria Rita Paluzzi e Luciana Marinese, Arkeios, Parigi, 1994, p. 98.

¹⁰⁴ "EX A PV" in *Forum Ancient Coins* (<https://www.forumancientcoins.com/>)

¹⁰⁵ Crawford, M. H., "Roman Republican Coinage", Cambridge University Press, 1975, p. 371.

¹⁰⁶ Di Jorio F., Pensabene P., Calabria P., *op.cit.*, p. 28.

¹⁰⁷ García-Bellido, M. P., "Punic iconography on the roman denarii of M. Plaetorius Cestianus", in *American Journal of Numismatics I*, 1989, p. 41.



Figura 7

Figura 10. Denario di Crassipede dell'84 a.C.

(fonte: www.numisbids.com)



Figura 11. Denario di Marco Volteio del 78 a.C.

(fonte: www.vcoins.com)



Figura 12. Denari di Marco Pletorio Cestiano del 67 a.C.

(fonte: www.numisbids.com)

In questo periodo, in sostanza, il culto di Cibele aveva carattere ufficiale, ma piuttosto chiuso: gli elementi percepiti come troppo estranei alla mentalità romana (quelli

orientali) venivano esclusi, le *sodalitates* della dea erano riservate agli aristocratici¹⁰⁸, così come l'organizzazione dei Ludi Megalesi¹⁰⁹. Con il tempo, però il culto di Cibele diventa più aperto e inizia ad esercitare un grande fascino a livello popolare, probabilmente a seguito di un famoso episodio, riportato da Plutarco e Diodoro Siculo¹¹⁰, che vede protagonista Battakes, uno dei sacerdoti della *Magna Mater*. Nel 102 a.C., Battakes si presentò davanti al senato, sostenendo che il santuario della dea fosse stato contaminato, e che fosse quindi necessaria una purificazione in nome della pubblica autorità di Roma. Uno dei tribuni, Aulo Pompeo, si dimostrò particolarmente ostile al sacerdote frigio, soprattutto perché non tollerava gli abiti sgargianti e vagamente femminili indossati da quest'ultimo¹¹¹, tipici dell'ordine dei galli. Battakes, vedendosi zittito e maltrattato dal tribuno, disse che non era solamente lui ad essere stato offeso, ma anche la stessa Mater Magna. Aulo Pompeo, poco dopo la seduta, iniziò a non stare bene: una terribile febbre lo costrinse a letto e un bruciore alla gola gli impediva perfino di parlare; due giorni dopo morì. La reazione alla dipartita del tribuno fu molto forte: preso da un misto di paura e venerazione, il senato ricoprì di onori e di doni il sacerdote, mentre il popolo, convinto che Aulo Pompeo fosse morto per via della vendetta della dea, si interessò ancora di più al culto di quest'ultima.¹¹² Nel I a.C. il culto di Cibele era ormai aperto e pubblico e andava ottenendo sempre più successo tra gli strati più bassi della popolazione, per via del valore soteriologico di cui erano intrisi i suoi rituali, ma soprattutto quelli di Attis. Con il periodo imperiale, poi, si può dire che il culto della *Mater Magna*, da pubblico e aperto, diventi ufficiale in tutti i sensi¹¹³: Augusto, che nelle "Res Gestae" si vanta di essersi occupato della ricostruzione del Tempio di Cibele, avvenuta dopo l'incendio del 3 a.C.¹¹⁴, pose i rituali onore della dea sotto un più stretto controllo imperiale, facendoli presiedere dai propri liberti (quando la partecipazione ad essi, stando a quanto dice Cicerone "De

¹⁰⁸ Cicerone, *De senectute*, 45.

¹⁰⁹ Pensabene, P. "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino", *op.cit.*, p. 68.

¹¹⁰ Plutarco, *Vite parallele*, XVII.5-6.; Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XXXVI.13.

¹¹¹ Riguardo alle vesti tipiche dei Galli e alla polemica contro quest'ultime, cfr. cap. 3.

¹¹² Bowden, H., "Rome, Pessinous, and Battakes: Religious Encounters with the East." In *Imperialism, Cultural Politics, and Polybius*, Oxford University Press, 2012, p. 254.

¹¹³ Pensabene, P., "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino" *op. cit.*, p. 70.

¹¹⁴ Augusto, *Res Gestae*, 3.19; Veremaseren, Marteen "J., Cybele, and Attis: the Myth and the Cult" *op.cit.*, p.42) sottolinea come Augusto utilizzi il termine "feci" per riferirsi alla ricostruzione del tempio, ma puntualizza anche come si tratti di un'esagerazione, dal momento che ad essere ricostruiti furono solo cella e pronao.

Haruspicum responsis”, era riservata solo a chi aveva la piena cittadinanza). Questo stretto legame con il potere viene messo ancora più in evidenza dal fatto che la dea diventa una delle divinità tutelari della casata imperiale¹¹⁵, all’interno della quale sono soprattutto le donne a intrattenere un rapporto speciale con la *Mater Magna*: in una statua in marmo del I d.C. (figura 13) osserviamo Cibele seduta su un trono, con i tipici attributi (leone alla sua destra, corona turrata, probabilmente un timpano nella mano destra, ora perduto), è possibile notare come il volto sia quello di Livia, moglie di Augusto.¹¹⁶ In questa prima età imperiale la Dea tende a non essere più rappresentata sulle monete civiche, nonostante sia proprio la dinastia Giulio-Claudia a dare grande impulso ai suoi rituali; tornerà ad essere presente a partire dall’età adrianea, un periodo segnato da un insistito ritorno ai culti antichi.



Figura 13. Statua di Cibele in trono, Sorrento, I a.C., Los Angeles, Getty Museum.

(fonte: www.ancient-origins.net)

¹¹⁵ Pensabene, P., "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino, *op. cit.*, p. 70.

¹¹⁶ Roller, L. E., "In searching of God the Mother...", *op.cit.*, p. 312; Vermaseren, M. J., "Corpus cultus Cybelae Attidisque", volume 4, Leida, Brill, 1978, p. 29.

Le monete con il tipo di Cibele, coniate dall'età adrianea in poi, non solo celebrano il culto metroaco, ma sono strettamente connesse al rito di divinizzazione, già avvenuto o atteso, riservato alle imperatrici; è il caso dei medaglioni di Vibia Sabina (85-138 d.C.) (figura 14), dove sul D/ troviamo il busto dell'imperatrice girato verso destra, con una veste drappeggiata, una corona d'alloro e la leggenda SABINA AUGUSTA, e al R/ la Dea con la testa turrata e seduta su un leone¹¹⁷.



FIGURA 14. Medaglione di Vibia Sabina, 139 d.C. c.ca

(fonte: Di Jorio F., Pensabene P., Calabria, P., "L'iconografia di Cibele nella monetazione romana", op.cit.)

Interessante è poi il caso delle monete di Giulia Domna (170-217 d.C.), madre di Caracalla e Geta, datate tra il 193 e il 211 d.C., dove sul R/ si trovano le leggende

¹¹⁷ Gneccchi, F., "I medaglioni romani, descritti e illustrati da Francesco Gneccchi", vol.III, Milano, Hoepli, 1912, p. 25.

“MATRI DEVM, MATRI MAGNAE e MATER AVGVSTRORVM” (figura15). Assistiamo qui ad un’importante novità: in queste monete l’imperatrice non solo è considerata, coerentemente con la propaganda imperiale e con il favore di Cibele, madre universale e dell’impero, ma si identifica quasi con la divinità stessa.



Figura 15. Moneta di Giulia Domna

(fonte: www.coinarchives.com)

Dal 222 d.C. il tipo di Cibele sulle monete imperiali viene sostituito da quello della divinità *Hilaritas*¹¹⁸, non comparando più, ma l'impronta che il culto della dea ha lasciato con il suo arrivo a Roma è destinata a rimanere per secoli, trovando come valido ostacolo solo la nascita e la diffusione del cristianesimo.

¹¹⁸ Pensabene, P., "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino, *op.cit.*, p. 70.

1.2 Madre degli uomini e delle creature viventi: Cibele e la Vergine Maria

Nel XVI secolo, quando il protestantesimo si diffuse in Europa, una delle principali accuse che esso mosse al cattolicesimo fu quella di aver ereditato e nascosto, modificando loro il nome, alcune pratiche e credenze tipiche dell'antica religione pagana¹¹⁹. Uno degli aspetti della religione cattolica più presi di mira fu proprio quello della "Mariologia", intesa sia come venerazione che come studio e analisi della figura della Vergine Maria, sotto il cui nome, secondo i protestanti, si nascondeva la figura della Grande Madre pagana. Sostenere che Maria sia la diretta evoluzione, o addirittura l'immediata ripresa, della dea Cibele, sarebbe sbagliato: uno dei presupposti fondamentali del culto mariano è che Maria, in quanto madre di Gesù Cristo, sia la prova provata della natura umana di quest'ultimo, dunque, non potrebbe mai essere vista come una dea propriamente detta, al contrario di Cibele¹²⁰. Tuttavia, risulta piuttosto difficile negare che tra le due vi siano importanti elementi di contatto: maternità, verginità e misticismo, elementi fondamentali del culto mariano, sono importantissimi anche nel culto della Grande Madre, dalla quale la religione cattolica avrebbe mutuato certi aspetti, immergendoli però in un sistema di valori del tutto nuovo. Riprendendo ciò che è stato detto alla fine del capitolo precedente, la Grande Dea continuò ad essere venerata per molto tempo, ma attorno al III d.C. la disputa con il cristianesimo si fece molto accesa, come si evince dal fatto che Agostino, nell'opera "De civitate Dei"¹²¹, parla dei *crimina* perpetuati dalla *Magna Mater* e definisce le sue cerimonie *turpia et sacra*. È interessante notare come siano proprio le fonti cristiane

¹¹⁹ Benko, S., "The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology", Leida, Brill Academic Pub, 1997, p. 1.

¹²⁰ Prümm, K., "Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt", Lipsia, Jakob Hegner, 1935, p. 328.

¹²¹ Agostino, *De civitate Dei*, 7.26.

ad illuminarci sulla decadenza dei culti di Cibele: gli “Acta Sanctorum” del 22 Agosto,¹²² una raccolta di documenti relativi ai santi della Chiesa, messa a punto tra XVI e XVII secolo dall’ordine dei gesuiti, riportano un episodio particolarmente significativo proprio in questo senso. La popolazione di Autun, città della Borgogna, aveva una particolare dedizione per Cibele, che in questa zona era venerata con il nome di Berecinzia¹²³; durante una delle abituali processioni in suo onore, tale Sinfioriano, membro di una delle prime famiglie della zona a praticare la religione cattolica, rifiuta di seguire il corteo e pronuncia parole di scherno nei confronti della dea. Per queste sue azioni, Sinfioriano viene portato davanti al magistrato locale, che lo condanna al martirio: mentre si avvia al supplizio, la madre di Sinfioriano, dalle mura della città, gli fa coraggio, dicendo di non perdersi d’animo, che ,per i cristiani come loro, la morte è solo l’inizio della vera vita. È significativo notare come la madre del martire diventi sua guida umana e spirituale, manifestandosi in prossimità di quello che un tempo era il tipico attributo della Grande Madre: la matrona cristiana, ormai, ha iniziato a prendere il posto della Mater Magna della tradizione pagana¹²⁴. Anche Gregorio di Tours riferisce riguardo alle rimostranze degli abitanti di Autun nei confronti degli idoli pagani, narrando l’episodio che vede protagonista Simplicio¹²⁵, vescovo della città francese, e che descrive quella che può essere considerata a tutti gli effetti la testimonianza dell’ultima processione in onore di Cibele in Occidente. Un giorno Simplicio, passeggiando per la città, si imbatte in una processione che, tra canti e danze, trasporta in pellegrinaggio la statua di Berecinzia, posta su un carro. Simplicio, contrariato, chiede a Dio di far capire a tutte quelle persone che la statua è quella di una falsa dea; dopo aver pregato, scaraventa l’idolo a terra. Stupore e indignazione colgono i presenti, che subito si precipitano a raccogliere l’idolo, ma senza riuscirci, perché la statua non si stacca da terra. Quattrocento uomini, di loro spontanea volontà, decretano che, se la statua si fosse alzata, allora la natura divina di quest’ultima sarebbe stata palesata; in caso contrario, tutti avrebbero capito che l’idolo non aveva alcun potere, proprio come la dea che rappresentava. Come si può immaginare, Berecinzia rimane lì dov’è, così i quattrocento uomini presenti decidono di chiamare un prete e

¹²² Borgeaud, P., “La madre degli dèi...”, *op.cit.*, p. 189.

¹²³ I Berecinti erano un’antica popolazione Frigia la cui proverbiale devozione a Cibele diede origine all’epiteto attribuito alla Dea.

¹²⁴ Borgeaud, P., “La madre degli dèi...” *op.cit.*, p. 189.

¹²⁵ *Ivi*, p. 189.

convertirsi immediatamente al cristianesimo. Un aneddoto dello stesso tenore è quello riportato dallo storico Zosimo nell'opera "Storia nuova"¹²⁶, in cui riferisce che Serena, figlia dell'imperatore Teodosio il Grande e moglie del vandalo Stilicone, entrata nel tempio della Grande Dea e vedendo che la statua di quest'ultima porta al collo una bellissima collana, decide di impadronirsi del gioiello. Mentre si pavoneggia con il proprio seguito, un'anziana vestale del tempio la rimprovera per l'atto sacrilego appena compiuto, ma la giovane non la ascolta e la fa cacciare, non sapendo che avrebbe pagato caro questo affronto alla dea: tempo dopo, infatti, viene uccisa dai senatori romani, convinti che abbia fatto entrare a Roma i soldati del barbaro Alarico. L'aneddoto di Serena, proprio come quelli di Sinfioriano e Simplicio, mette in luce il nuovo clima religioso che contraddistingue il periodo compreso tra il II e il V d.C.: la vecchia *Mater Magna*, con il tempo, viene messa in dubbio¹²⁷, entra in crisi e viene sostituita da figure che incarnano i nuovi valori della religione cristiana. Questi aneddoti, tuttavia, non implicano che le figure di Cibele e Attis vengano completamente spazzate via, anzi, molti elementi del loro culto rimangono e vengono riassorbiti dal mondo cristiano. A livello artistico, si assiste allo stesso fenomeno, ed è per questo motivo che Cibele e Maria condividono alcuni elementi della propria iconografia: il cristianesimo, appena nato, attinge forme e moduli espressivi dall'arte della Roma imperiale, che ha già una storia piuttosto importante. La Vergine viene spesso rappresentata seduta in trono, con indosso vesti drappeggiate e un lungo velo che dal capo scende fino alle spalle, aspetti già presenti nelle raffigurazioni della dea Cibele. Un elemento in particolare segna il passaggio dal simbolismo pagano a quello cristiano: la corona turrata tipica della *Mater Magna*, simbolo della protezione e del potere che la dea esercitava sulla città, si trasforma con il tempo in un'aureola, a simboleggiare la natura divina di Maria. È interessante notare come importanti testimonianze dell'iconografia della Vergine siano presenti proprio lì dove di solito si trovavano raffigurazioni della *Mater Magna*: le monete. Un medaglione del 325 d.C., ad esempio, ritrae sul D/ il volto di Flavia Giulia Elena, madre dell'imperatore Costantino, e al R/ una figura femminile che con il braccio sinistro regge un bambino, come sarà poi tipico dell'iconografia della cosiddetta "Madonna Odigitria", mentre

¹²⁶ Zosimo di Panopoli, *Storia nuova*, V. 38.

¹²⁷ L'episodio di Simplicio richiama fortemente quello di Claudia Quinta riferito da Livio, ma la differenza sta nel fatto che ad essere messa alla prova, qui, è proprio la *Mater Magna*.

con la mano destra porge una mela ad un altro bambino; la leggenda recita “PIETAS AUGUSTES”¹²⁸. Anche Fausta Massima Flavia, moglie di Costantino, condivide lo stesso tipo: a partire dal 324 d.C., Fausta viene raffigurata in piedi, mentre tiene in braccio i suoi due figli (figura 16); ricorrono le leggende “SALUS REI PUBLICAE” O “SPES REI PUBLICAE”, mostrando come, da questo periodo in avanti, i concetti di speranza, sicurezza e salvezza siano associati ad una madre¹²⁹



Figura 16. Moneta raffigurante Faustina Massima Flavia

(fonte: www.coinarchives.com)

Un'altra caratteristica condivisa da Cibele e dalla Vergine Maria è quella di essere entrambe madri. Se questo aspetto emerge molto presto nell'iconografia della *Magna Mater*, lo stesso non si può dire della Vergine: la Chiesa delle origini, infatti, non è particolarmente a suo agio a definirla “Madre di Dio”, e nemmeno a rappresentarla come tale, tanto che le prime qualità mariane su cui i Padri della Chiesa pongono l'accento sono astratte e prettamente teologiche¹³⁰. A seguito del Concilio di Efeso del 431 d.C., Maria viene definita *Θεοτόκος*, “genitrice di Dio”; l'epiteto, però, non ha nulla a che fare con il ruolo di madre propriamente definito, ma sta ad indicare il mero ruolo meccanico che Maria ricopre nel mettere al mondo Gesù. Questo aspetto è riscontrabile nel mosaico presente all'interno della chiesa di Santa Maria Maggiore a

¹²⁸ Kalavrezou, I., “Images of the Mother: When the Virgin Mary Became "Meter Theou", in *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44, 1990, p. 166.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 166.

Roma, la prima ad essere stata dedicata alla Vergine¹³¹: Maria, in un dettaglio del mosaico dell'Annunciazione, viene rappresentata seduta in trono, vestita con abiti regali e con una piccola corona sul capo; il ruolo che le viene conferito è sì regale e adatto al nuovo status di Θεοτόκος, ma non accenna ad alcun legame affettivo o emotivo della Vergine con il futuro Figlio di Dio. Il primo ad utilizzare il termine "Madre di Dio" è il vescovo Ambrogio¹³², nella seconda metà del IV d.C.: è l'inizio di un processo che porta alla definizione della Vergine in quanto mediatrice tra Dio e il genere umano, sottolineato anche dagli autori del periodo successivo. Romano il Melode, ad esempio, autore di inni sacri del V d.C., sottolinea come il cosiddetto "miracolo della tramutazione dell'acqua in vino", avvenuto durante l'episodio delle nozze di Cana, fu possibile solo grazie all'intercessione della Vergine, che chiese personalmente al Figlio di occuparsene: Gesù avrebbe quindi dato ascolto alle parole di Maria proprio come un figlio presta ascolto alle parole di una madre¹³³. Il ruolo di *Μήτηρ Θεού* ricoperto dalla Vergine giunge a completa elaborazione nel periodo iconoclasta, durante il quale si cerca di dare rilievo alla natura umana del Cristo, ponendo l'accento su ruolo di madre ricoperto da Maria¹³⁴. Nei secoli successivi all'iconoclastia, il tema della maternità della Vergine diventa molto ricorrente nell'arte; un esempio interessante è rappresentato da un gruppo di croci pettorali e reliquiare dell'VIII-IX d.C. (figura 17)¹³⁵, probabilmente indossate dagli esponenti dell'iconodulia come affermazione della propria ortodossia¹³⁶.

¹³¹ Spain, S., "The Promised Blessing: The Iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore", in *The Art Bulletin*, Vol. 61, No. 4, 1979, p. 519.

¹³² O' Carroll, M., "Theotokos, a theological encyclopedia of the Blessed Virgin Mary", Clermont, Liturgical Press, 1990, p. 20.

¹³³ Kalavrezou, I., *op.cit.*, p. 167.

¹³⁴ *Ivi*, p. 169.

¹³⁵ Kartsonis, Anna D., "Anastasis: the making of an image", Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 104-107.

¹³⁶ Kalavrezou, I., *op.cit.*, p. 168.



Figura 17. Il cosiddetto "Fieschi Morgan Staurotheke", IX d.C., New York, Metropolitan Museum.

(fonte: www.metmuseum.org)

Il termine *Μήτηρ Θεοῦ* compare molto spesso su questi artefatti, e il tema della crocifissione di Cristo è coerente con quello della maternità qui enfatizzato, perché è proprio in quest'occasione, secondo il vangelo di Giovanni, che Cristo utilizza il termine "madre" riferendosi a Maria

“Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: «Donna, ecco tuo figlio!». Poi disse al discepolo: «Ecco tua madre!». E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa.

Giovanni, 19, 26-27

In questo senso, la trasformazione di Maria da semplice genitrice di Gesù a *Μήτηρ Θεοῦ* è completa: la Vergine è madre di Dio e di tutti i suoi discepoli, nel senso che verso entrambi mostra affetto, devozione e protezione, proprio come faceva un tempo la *Magna Mater* verso i propri seguaci.

Uno dei più importanti dogmi cristiani insiste proprio sull'ambiguità della maternità di Maria, che, pur avendo partorito, viene comunque considerata una vergine. Quest'ultimo aspetto caratterizza anche Cibele, come si evince dalle fonti antiche: Epifanio di Salamina, santo e scrittore greco del IV-V d.C., ritiene che il nome "Cibele" (*Χαάβου* per Epifanio), derivi dai termini *παρθένος* o *κόρη*, entrambi con l'accezione di "vergine"¹³⁷; lo Pseudo-Eraclito sostiene la necessità che i sacerdoti di Cibele siano castrati, perché sarebbe disdicevole se non lo fossero, vista la verginità della dea¹³⁸, mentre Giuliano l'Apostata la chiama *Παρθένος ἀμήτωρ*, "vergine senza madre", spiegando come ella partorisca *δίχα πάθους*, dando origine a tutte le cose in collaborazione con Zeus¹³⁹. I miti che riguardano la nascita miracolosa di Attis, poi, rafforzano questa tradizione: le versioni fornite da Ovidio, Pausania, Arnobio e Diodoro Siculo, che verranno affrontate più nel dettaglio nel capitolo successivo, concordano sul fatto che Cibele abbia dato alla luce Attis senza mai essersi unita fisicamente ad un uomo, rimanendo quindi illibata. È significativo che le più antiche testimonianze riguardo la nascita miracolosa di Attis, risalenti al II d.C., siano contemporanee alla diffusione di racconti relativi alla verginità di Maria¹⁴⁰, presenti soprattutto nella tradizione apocrifia. Esso, infatti, compare per la prima volta in un passo de "L'Ascensione di Giovanni", un testo cristiano scritto ad Antiochia, e nel "Protovangelo di Giacomo", testo trasmesso in armeno, siriano e greco, collocabile attorno alla seconda metà del II d.C. dove il tema del concepimento virginalo compare in relazione a Gioacchino e Anna. Entrambi i testi mettono in luce la nascita e il diffondersi di una sensibilità religiosa analoga a quella che, in ambito ellenistico, pervade i racconti relativi al concepimento di Attis: Maria e Cibele sono vergini che rimangono incinte per intervento divino e il concepimento, che avviene in circostanze straordinarie, ha carattere miracoloso. È interessante notare come il discorso sulla castità, che si ritrova nel concepimento verginale di Maria e, allo stesso tempo, nel parto di Cibele e nell'astinenza sanguinosa dei galli, è una questione che nel II d.C. è condivisa da numerose comunità, cristiane e non, affermandosi come elemento trans-

¹³⁷ Vermaseren, M.J., "Cybele and Attis: the myth and the cult", *op.cit.*, p. 22.

¹³⁸ Smith, J. O., "The cult of Artemis at Ephesus" in *Cybele, Attis, and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*, New York, Brill, 1996, p. 324.

¹³⁹ Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dèi*, 6.2.

¹⁴⁰ Borgeaud, P., "La madre degli dèi...", *op.cit.*, p. 192.

religioso e appartenente a cristianesimo, ebraismo, buddhismo, induismo e altre religioni¹⁴¹. I concetti di verginità e di ascetismo, tuttavia, assumono connotazioni ed espressioni diverse nella religione cristiana: in quest'ultima essi sono orientati verso una figura maschile (il Padre e il Figlio), mentre nel mondo pagano, soprattutto in quello della Grande Madre che abbiamo preso in considerazione, è rivolto solo e interamente ad una figura femminile. Inoltre, nel cristianesimo il tema della verginità della Madre di Dio diventa paradigmatica di una castità umana e concreta, cioè quella dei cristiani che rinunciano al matrimonio¹⁴², tema già presente nella tradizione cristiana più antica¹⁴³, ma che viene ripreso e rinnovato, perché protagonisti di questo rapporto non sono più un gruppo e la propria divinità, ma il singolo fedele e il proprio Dio. In questo senso, si parla di una mistica erotica che in parte è presente anche nei riti misterici della dea Cibele: gli iniziati, presi dalla frenesia della musica e della danza, diventano *ἔνθεοι*, invasati dalla divinità, stando con quest'ultima in un rapporto di unione totale e totalizzante che spesso, proprio come nel caso della mistica cristiana, rasenta l'erotismo. Il culto della Vergine e quello di Cibele, in conclusione, pur presentando innegabili differenze, che impediscono di affermare con certezza che i culti di quest'ultima siano i diretti antenati di quelli mariani, dimostrano numerosi punti di contatto: la *Magna Mater* e la Vergine sono Madri degli dei e degli uomini, imperatrici del cielo e medium tra il mondo celeste e quello terrestre, dove fedeli e non scrivono e parlano di loro, oltre che a occuparsi delle loro rappresentazioni artistiche, da migliaia di anni.

¹⁴¹ Newton, J. A., "Asceticism", in *The Journal of Ecclesiastical History* 48.2, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 316.

¹⁴² Cameron, A., "Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse", Berkley, University of California Press, 1991, p. 100.

¹⁴³ Cfr. Matteo 9; Marco 2; Giovanni 2, 29-30.

2. Attis: radici e diffusione del mito

Stando al mito, solo una persona ha avuto il privilegio di intrattenere una relazione intima con la Grande Madre: un pastore frigio di nome Attis, il cui rapporto con la dea, in tutte le varianti riportate dalle fonti, è più che problematico¹⁴⁴. Come nel caso della Grande Dea, lo studio e l'interpretazione del personaggio di Attis sono stati ampiamente influenzati dal successo che il culto di quest'ultimo ha ottenuto nel mondo greco-romano, lasciando molte lacune per quanto riguarda l'analisi della figura di Attis in Anatolia. Dal momento che la Grande Madre e Attis sono figure strettamente connesse l'una all'altra, risulta necessario prendere in considerazione e analizzare la figura di quest'ultimo, facendo particolare riferimento, in questa prima sezione, alle narrazioni mitologiche che lo riguardano.

Lo studioso tedesco Hugo Hepding¹⁴⁵ distingue tra due diverse versioni del mito: quella frigia, che termina con la castrazione e la morte di Attis, e quella lidia, che si conclude con l'uccisione di Attis da parte di un cinghiale¹⁴⁶. Ovidio¹⁴⁷ è tra gli autori che tramandano la prima versione: Attis è un giovane frigio di straordinaria bellezza, amato dalla Grande Dea, alla quale si è consacrato, giurandole fedeltà eterna. Dopo qualche tempo, però, il giovane si innamora della ninfa Sagaritis: offesa e ferita, Cibele uccide la ninfa e fa impazzire Attis, che, fuori di sé, si evira e muore, per poi trasformarsi in una pianta di pino¹⁴⁸. Anche Pausania¹⁴⁹ riporta la variante frigia del mito, definendola un *ἐπιχώραριος λόγος* ("racconto straniero") diffuso nella località dei Pessinus: durante il sonno, Zeus ha una polluzione e feconda la terra, dalla quale nasce un *δαῖμον* di nome Agdistis, un ermafrodito dall'indole bellicosa e irascibile. Gli dèi, terrorizzati, decidono di evirarlo, per renderlo più mansueto, e dal suo pene nasce un albero di mandorle, dal quale la figlia del fiume Sangario coglie un frutto, che poggia poi sul grembo. Il frutto scompare, assorbito dal ventre della giovane, che rimane incinta e partorisce un bambino di nome Attis, immediatamente esposto, ma salvato dalle cure di un caprone. Il piccolo cresce e diventa estremamente bello, tanto che

¹⁴⁴ Vermaseren, M.J. "Cybele and Attis...", op.cit., p. 88.

¹⁴⁵ Hepding, H., "Attis, seine Mythen und sein Kult", Gießen, Alfred Töpelman, 1903, p. 45.

¹⁴⁶ Showerman, G., "Review of Attis; Seine Mythen und Sein Kult", *The American Journal of Philology*, vol.27, no. 1, 1906, p. 85.

¹⁴⁷ Ovidio, *Fasti*, IV 223-224.

¹⁴⁸ Ovidio, *Metamorfosi*, X, 103-105.

¹⁴⁹ Pausania, *Descrizione della Grecia*, VII, 17, 9-12.

Agdistis se ne innamora perdutamente. Divenuto uomo, Attis viene mandato a Pessinus a sposare la figlia del re della città, scatenando l'ira di Agdistis, che, fuori di sé per la gelosia, durante il matrimonio scatena una terribile frenesia tra gli invitati: Attis e il suocero, presi da *μανία*, si evirano e muoiono. Agdistis, distrutto dal dolore, si pente dell'accaduto, e prega Zeus di fare in modo che il corpo del suo giovane amato non marcisca. Arnobio¹⁵⁰ si riallaccia a questo mito, raccontando che in Frigia era conservata una delle pietre lanciate da Deucalione e Pirra dopo il diluvio voluto da Zeus, e che gli abitanti erano soliti chiamarla "Agdos". La pietra era il simbolo e la rappresentazione della Grande Dea, della quale incarnava lo spirito stesso, e un giorno Zeus, affascinato da essa, decise di violentarla: vedendo che non riusciva ad avere successo, eiaculò sulla superficie della pietra, che, rimasta miracolosamente incinta, partorì Agdistis. Quest'ultimo era un androgino particolarmente violento, che distruggeva tutto ciò che incontrava sul proprio cammino. Gli dèi, temendo la distruzione totale del mondo, decisero di inviare Libero, dio della fecondità, a versare del vino nella fonte da cui Agdistis si abbeverava quotidianamente: dopo averlo fatto ubriacare, Libero legò i genitali dell'androgino ai suoi stessi piedi, in modo tale che, una volta risvegliatosi e rimessosi in piedi, si evirasse. Dal sangue di cui si impregnò la terra nacque un melograno, che Nana, figlia di re Sangarius, si pose in grembo, rimanendo incinta. Il padre, adiratosi per la gravidanza della figlia, decise di farla morire di fame, ma la Madre degli dèi la salvò, permettendole di partorire: Attis venne al mondo sotto la protezione della dea, che, insieme ad Agdistis, finì per innamorarsene. Il giovane iniziò quindi ad intrattenere una doppia relazione con entrambi, ma la situazione venne sconvolta quando Midas, re di Pessinus, decise che Attis si sarebbe dovuto sposare con sua figlia: Agdistis, adiratosi, con una *fistula* scatenò una terribile frenesia nei presenti, tanto che il suo giovane amante si evirò in prossimità di un albero di pino, per poi morire dissanguato. Cibele raccolse i pezzi del giovane e li seppellì, mentre dal sangue schizzato nacquero delle bellissime viole. Agdistis, unitosi al lamento funebre della dea, pregò Giove di riportare in vita Attis: il dio fu preso da pietà e, pur non potendo soddisfare la richiesta dell'androgino, concesse che il cadavere del giovane non andasse in putrefazione, che i suoi capelli continuassero a crescere e che il mignolo continuasse a muoversi per l'eternità.

¹⁵⁰ Arnobio, *Adversus Nationes*, V, 5-7.

Agdistis, soddisfatto, consacrò il corpo dell'amante alla città di Pessinus, onorandolo con cerimonie annuali. La versione lidia del mito, invece, è riportata soprattutto da Erodoto¹⁵¹: Creso, re di Lidia, crede di essere l'uomo più felice tra tutti, così venne punito dagli dèi, che in sogno di preannunciarono che il figlio Atys sarebbe morto per colpa di una punta di ferro. Svegliatosi, il sovrano decise di far sposare immediatamente l'amato figlio e di relegarlo nelle stanze più interne del palazzo, lontano da frecce, giavellotti e spedizioni militari, così da preservarne la vita. Mentre Creso era occupato con i preparativi del matrimonio, giunse a palazzo Adrasto, figlio di Gordio sovrano di Frigia: il giovane, mandato in esilio per essersi macchiato di un omicidio, chiede asilo a Creso, il quale, dopo aver performato i rituali atti a purificarlo, lo ammise a corte. In questo stesso periodo la popolazione dei Misi si trovava alle prese con un terribile cinghiale¹⁵², che devastava i loro territori e uccideva molti uomini; disperati, i Misi chiesero aiuto a Creso, che decise di mandare in missione i migliori guerrieri lidi, fatta eccezione per suo figlio. Atys, però, origliò la conversazione e, preso in disparte il padre, lo convinse a farlo partecipare alla caccia, sostenendo che, se davvero fosse dovuto morire per una punta di ferro, di certo non avrebbe corso rischi in quella missione, dato che l'animale possedeva come armi solo delle zanne di avorio. Soddisfatto, il figlio di Creso prese parte alla spedizione, accompagnato da Adrasto, ma, si sa, gli dèi trovano sempre il modo di far accadere ciò che hanno predetto agli uomini: Adrasto, nel tentativo di colpire il cinghiale con il proprio giavellotto, colpì per sbaglio Atys, che morì immediatamente. Creso, pur essendo distrutto per la morte del figlio, era consapevole del fatto che Adrasto fosse solo il mezzo dell'uccisione di Atys, non la causa, dunque decise di perdonarlo; Atys, però, divorato dai sensi di colpa, si suicidò sulla tomba del figlio del proprio purificatore. Questa versione del mito, pur essendo meno diffusa di quella frigia, viene riproposta, con qualche variazione, da altri autori: Ermesianatte di Colofone, autore greco del III a.C., descrive Attis come un sacerdote della Grande Madre, ucciso da una bestia feroce mandata da Zeus, ingelositosi per via delle eccessive attenzioni che Cibele rivolgeva al giovane¹⁵³; lo scoliasta che commenta il poema didascalico

¹⁵¹ Erodoto, *Storie*, I, 34-35.

¹⁵² Il cinghiale nei miti greci è sempre presagio di sventura e sintomo della collera degli dèi, basti vedere il cinghiale ucciso da Meleagro o quello di Erimanto.

¹⁵³ Lancellotti, M. G., "Attis between myth and history: king, priest and god", Leida, Brill, 2002, p. 8.

“Ἀλεξίφάρμακα” di Nicandro di Colofone, poi, presenta Attis come un giovane pastore frigio, amato dalla Madre degli dei, ucciso da un cinghiale mandato da Zeus, invidioso degli onori che la dea gli tributava.¹⁵⁴ Esiste poi un'altra versione del mito, che costituisce una tradizione a sé stante, cioè quella di Diodoro Siculo¹⁵⁵. Secondo questa variante, Cibele sarebbe figlia di Meone, re di Frigia e di Lidia, e di una certa Didime. Dopo essere stata esposta alla nascita sul Monte Kybelion, la dea viene salvata da alcuni animali selvatici, che la allattano, per poi essere trovata da alcune donne che pascolano le greggi in quella zona. Ribattezzata da quest'ultime “Cibele”, la giovane diventa bella e virtuosa, oltre ad essere dotata di straordinari doni: è molto abile a inventare strumenti musicali e riesce a guarire bambini e cuccioli di animali selvatici, motivo per cui viene chiamata “Signora della Montagna”. Cibele si innamora di un giovane chiamato Attis, dal quale ha un figlio; nello stesso periodo, i genitori naturali la trovano e si dicono pronti a riaccoglierla in famiglia, ma il padre, una volta scoperto che la figlia non è più vergine, va su tutte le furie: uccide Attis e le donne che si erano prese cura della giovane, lasciando i loro corpi insepolti. Si scatena allora una terribile carestia, accompagnata da una pestilenza ancora peggiore, così si interroga la divinità (non specificata), il cui responso è molto chiaro: Attis deve essere sepolto e Cibele deve essere venerata come una divinità. Purtroppo, però, il corpo di Attis è ormai in avanzato stato di decomposizione, dunque impossibile da recuperare, così i Frigi decidono di erigere una statua in quello stesso luogo in cui giace il cadavere, e di celebrare annualmente dei riti in suo onore. La prima, quella frigia, è sicuramente la versione più studiata delle tre, perché percepita come la più antica e originale (quest'impressione è sicuramente stata favorita dal fatto che Pausania l'abbia definita *ἐπιχώριος λόγος* e dal fatto che Arnobio abbia messo in luce una stretta corrispondenza tra racconto mitico e rituale)¹⁵⁶. Le versioni del mito appena prese in considerazione mettono in luce quanto la figura di Attis fosse presente all'interno della tradizione greca, ma una domanda sorge spontanea: esiste un Attis *pregreco*? Gli studiosi concordano sul fatto che non esista un mito di Attis che preceda il suo arrivo in Grecia, tanto più che non esiste alcuna figura di nome Attis che sia stata rappresentata su

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, III, 58.1-59.8.

¹⁵⁶ Lancellotti, M. G., “Attis between myth and history”, *op.cit.*, p. 9.

monumenti frigi¹⁵⁷, se non su quelli risalenti al periodo della Roma imperiale. Il mito di Attis, in sostanza, non sarebbe un originale frigio, ma un'invenzione greco-romana, atta a collegare il modello mitico della dea che causa la distruzione del proprio partner¹⁵⁸ e la razionalizzazione della castrazione rituale tipica dei sacerdoti della Grande Dea¹⁵⁹. Un'altra ipotesi, invece, è che il nome di Attis in Frigia sia in qualche modo legato alla famiglia reale: il nome ricorre in alcune iscrizioni e indica sia il dedicante che il dedicatario dell'offerta, facendo pensare ad una deificazione *post mortem* del sovrano frigio¹⁶⁰. Nel paragrafo che segue si cercherà, come è stato fatto per la dea Cibele, di restituire un ritratto quanto più completo possibile dell'evoluzione della figura di Attis, dalle sue radici frigie (o presunte tali) fino al suo arrivo a Roma.

2.1 Attis tra Frigia, Lidia, Grecia e Roma

Il fatto che non sia stata ritrovata alcuna rappresentazione artistica di Attis in Frigia ha spinto gli studiosi a cercare di scoprire se in questa zona sia esistita o meno una figura simile al pastore frigio tanto diffuso nella tradizione greco-romana. Ad oggi, la risposta appare praticamente unanime: in Frigia e in Lidia sarebbe attestata la presenza di Attis, ma non come lo conosciamo dalle fonti di epoca classica. Non si ha traccia di miti che lo indichino come compagno della dea o come pastore dal tragico destino, ma si hanno diverse testimonianze, letterarie ed epigrafiche, che lo descrivono come re e sacerdote. Erodoto è il primo ad attribuire ad Attis il ruolo di sovrano, legandolo alla dinastia reale lidia¹⁶¹: nelle sue "Storie" racconta di come i primi regnanti di Lidia fossero i discendenti di Lido, figlio di Atys ("τοῦ Ἄτυος"), e di come quest'ultimo, figlio di Manes, a seguito di una terribile carestia, avesse deciso di mandare via parte del proprio popolo in cerca di nuove terre, affidandolo al figlio Tirreno¹⁶². Un'altra versione, riportata da Nonno di Panopoli¹⁶³, indica che Atys sarebbe stato figlio di Kotys, a sua volta figlio di Masnes, un gigante vissuto vicino all'antico fiume Ermo, come testimoniato da alcune monete ritrovate a Sardi e risalenti al periodo di

¹⁵⁷ Roller, L.E., "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?" *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 63, no. 2, 1994, p. 245.

¹⁵⁸ Modello mitico già presente nel mito di Adone.

¹⁵⁹ Roller, L. E., "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?", *op.cit.*, p. 258.

¹⁶⁰ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p. 14.

¹⁶¹ Erodoto, *Storie*, I.7.

¹⁶² *Ivi*, I.94.

¹⁶³ Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, XXV, vv 451-500.

Alessandro Severo e Gordiano¹⁶⁴. Le monete in questione racconterebbero di come Masnes avesse sconfitto un terribile serpente e, grazie alla pianta dell'immortalità fornita dalla sorella dello stesso mostro, fosse riuscito a riportare in vita il compagno Tylos, morto durante l'impresa. L'aneddoto di Erodoto risulta particolarmente interessante, perché sarebbe la prova del fatto che la variante lidia del mito sia effettivamente la più antica: è improbabile che i Lidi avessero scelto come padre del loro antenato eponimo (Lidio) un dio castrato e morto prima del matrimonio, come descritto nella versione frigia del mito, tanto più che il nome Attis in frigio significa proprio "padre"¹⁶⁵. Col tempo, poi, la versione lidia sarebbe andata scomparendo davanti al successo della versione frigia, tant'è che Arnobio¹⁶⁶ nel III d.C. dimostra di non ricordare nemmeno più il significato originale del termine "Attis", che sostiene significhi "allevato da latte caprino", mettendolo in relazione col fatto che "capra" in frigio si dica "attagos". In generale, però, non abbiamo testimonianze certe che sia effettivamente vissuto un sovrano lidio di nome Attis: gli studiosi¹⁶⁷ ritengono che quest'ultimo sia un sovrano più mitico che reale, inventato nel momento in cui i Mermnadi, che soppiantarono gli Eraclidi nel 685 a.C., sentirono il bisogno di legittimare la propria casata e il proprio potere agli occhi del popolo lidio. Creando la dinastia degli Atiadi, tutti discendenti di personaggi frigi molto illustri, i Mermnadi avrebbero acquisito lo status di ufficiale casata regnante di Lidia¹⁶⁸; Atys sarebbe poi stato assimilato ad Attis, mantenendo le prerogative regali di cui godeva secondo la tradizione. Legando la figura di Atys/Attis alle vicende della casata reale lidia, Erodoto fa propria una pratica tipica delle monarchie del vicino Oriente, che è quella dell'evemerismo: in Asia Minore, Siria e Palestina, i sovrani sono soliti vantare antenati illustri che, a seguito di una morte improvvisa, subiscono un cambiamento di status che li eleva a vere e proprie divinità¹⁶⁹; lo scopo, ovviamente, è quello di rafforzare l'immagine e il prestigio della monarchia stessa. La versione del mito

¹⁶⁴ Head Barclay, V., "A catalogue of Greek coins of Lydia", Londra, British Museum, 1901.

¹⁶⁵ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p. 31.

¹⁶⁶ Arnobio, *Adversus Nationes*, V.6.

¹⁶⁷ Baldriga, R., "Aspetti ideologici della presenza frigia nella tradizione greca sul regno di Lidia", in *Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale*, Roma, 16-17 ottobre 1995, Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, 1997, p. 280.

¹⁶⁸ Talamo, C., "La Lidia arcaica: tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale", Bologna, Pàtron, 1979, p. 156.

¹⁶⁹ Lancellotti, Maria G, *op.cit.*, p. 41.

riportata da Diodoro Siculo è poi particolarmente utile a sottolineare la connotazione politica della vicenda di Attis: il riferimento a Meone, padre di Cibele, come “re della Frigia e della Lidia” prende in causa uno scenario che precede l’avvento della dinastia degli Attiadi, quando ancora Lidio, figlio di Attis, non aveva dato il proprio nome alla popolazione, che dunque portava il nome di “Meoni”¹⁷⁰. Anche l’omicidio di Attis sarebbe politicamente connotato: la verginità di Cibele è preziosissima per il padre, che può sfruttarla per arrangiare un patrimonio vantaggioso per la famiglia, ma scoprire la gravidanza della figlia non solo manda a rotoli i piani, ma implica il fatto che Attis, “giovane locale”, come viene chiamato da Diodoro, possa avanzare pretese sul trono. Dal momento della morte di Attis in poi, nella narrazione è possibile riconoscere alcuni nuclei mitici che sono già tipici delle grandi narrazioni ittite¹⁷¹: lo sconvolgimento dell’ordine naturale del cosmo provocato dalla morte di uno dei protagonisti, l’appartenenza dei personaggi alla classe più elevata della popolazione, la consultazione di un oracolo, il legame tra omicidio e conseguente sterilità della natura, elementi che hanno fatto pensare ad un’importante influenza della tradizione ittita nella formazione della tradizione mitica e rituale riguardante Attis. A favore di questa tesi, poi, vi sarebbe il fatto che tipica della cultura ittita (e anatolica in generale) sia l’istituzione di rituali in onore del re defunto: la morte del sovrano è per gli ittiti la morte del sacerdote più caro alla dea e di colui che provvede alla salvaguardia dell’ordine cosmico, che può essere ristabilito, proprio come nella vicenda di Attis secondo Diodoro Siculo, solo dopo l’attento svolgimento dei riti funebri. Grazie a quest’ultimi, il sovrano può pacificamente passare dalla condizione umana a quella divina, come testimoniato dal fatto che spesso questi sovrani defunti vengano rappresentati con delle piccole corna, o con un singolo corno, simbolo della loro avvenuta divinizzazione¹⁷². In Frigia e in Lidia, poi, Attis è anche un nome che ricorre in diversi contesti religiosi, caratteristica che ha indotto gli studiosi a ritenere che potesse designare una qualche carica sacerdotale o indicare comunque a membri di spicco della società, se non il sovrano stesso. Quest’ipotesi è coerente col fatto che, in continuità con la tradizione orientale, ittita nello specifico, in Frigia e Lidia il sovrano

¹⁷⁰ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p. 43.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Beckman, G., "The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King" in *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 Jul*, Penn State University Press, p. 605.

fosse rivestito della carica religiosa più elevata e prestigiosa dello stato.¹⁷³ Il nome compare in diverse iscrizioni di ambito funerario e in manufatti dedicati a divinità, come nel caso della cosiddetta “tomba di Mida” a Yazilikaya, dove si legge come dedicatario un certo “Ates”, nome che, secondo Sir James George Frazer¹⁷⁴, sarebbe una variante di “Attis”. Lo stesso nome, poi, è presente in un’iscrizione del VII a.C. proveniente da Çepni, nella zona centrale della Turchia, dove si legge “Atoios, figlio di Ates”¹⁷⁵: si tratterebbe di una dedica ad Ates da parte di Atoios, figlio di Ates. In sostanza, “Attis”, insieme alle relative varianti, sarebbe in origine un nome comune, poi diventato tipico dei membri maschili della casata reale, con prerogative sacerdotali, e poi attribuito del re divinizzato a cui si dedicavano offerte. Il ruolo di sacerdote che viene attribuito alla figura di Attis viene messo in luce anche dal fatto che nell’iscrizione presente sulla tomba di Mida il nome “Ates” è seguito anche dai termini “arkiaevais akenanogavos”¹⁷⁶, dove l’ultimo termine indica un’alta carica sacerdotale¹⁷⁷. Ad avvalorare questa ipotesi è il fatto che, secondo lo studioso William Mitchell Ramsay, il termine “kawoi”, di origine anatolica, sarebbe contenuto nel termine greco “Attabokaioi”, che indica un particolare gruppo di sacerdoti dediti al culto della dea Cibele a Pessinunte¹⁷⁸. L’aggettivo in questione conferma il significato rituale di cui è portatore Attis; quali siano poi i rituali connessi al suo nome, non è ben chiaro: gli studiosi tendono a pensare che avessero a che fare con Cibele, ipotizzando che le numerose nicchie ritrovate sulle facciate degli antichi palazzi frigi e lidi fossero destinate ad ospitare proprio le sue statue. È interessante notare come il ruolo di sacerdote e quello di sovrano rivestiti da Attis in Frigia e Lidia vengano a sovrapporsi, se non a coincidere, quando si parla della località di Pessinunte, dove il giovane sarebbe morto e sepolto. Attorno al VII a.C. la popolazione iranica dei Cimмери invade la Frigia, che, ormai priva di libertà, perde il proprio sovrano; in questa situazione di

¹⁷³ Ivi., p. 32.

¹⁷⁴ Frazer, J.G., “Il ramo d’oro: studio sulla magia e la religione”, Torino, Boringhieri, 1979, p.178.

¹⁷⁵ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p. 35.

¹⁷⁶ Innocente, L., “Questioni di onomastica frigia”, in Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, *Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995*, Roma, 1997, p. 292.

¹⁷⁷ Vassileva, M., “A few notes on the Recent Phrygian Epigraphic Data” in Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, *Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995*, 1997, p. 298.

¹⁷⁸ Ramsay, W.M., “Pisidian Wolf-Priests. Phrygian Goat-Priests and the Old-Ionian Tribes”, *Journal of Hellenic studies*, vol.40, 1920, p. 198.

incertezza, però, la città di Pessinunte, grazie al proprio importante ruolo religioso¹⁷⁹, riuscì a mantenersi sostanzialmente indipendente, e col tempo si organizzò in uno stato “teocratico”, dove la figura di riferimento non era più il re, ma l’alto sacerdote eunuco, chiamato “Attis”¹⁸⁰, che vigilava sull’operato dei sacerdoti minori, tutti eunuchi come lui. È interessante notare come ad assumere il potere a Pessinunte non sia un sovrano, ma una specie di “anti-sovrano”, che, dedicandosi ad una vita di eterna castità, non può garantire alcuna continuità dinastica al proprio ruolo, proprio come accade ad Attis quando si evira. In questo senso, allora, il mito frigio rifletterebbe l’instaurazione a Pessinunte dello stato-tempio dell’alto sacerdote, a cui sarebbero state poi attribuite tutte le prerogative un tempo tipiche del re, e supporta la teoria della centralità della castrazione di Attis all’interno del mito: l’auto evirazione del giovane rappresenta la deliberata rinuncia alla riproduzione che l’alto sacerdote mette in atto quando accetta di diventare servitore della Grande Madre, segnando una frattura rispetto alla naturale continuità dinastica tipica di una casata reale vera e propria¹⁸¹. Qualsiasi versione del mito si prenda, in conclusione, la morte di Attis, inteso come re, sacerdote o entrambi, risulta fondamentale per la nascita di Attis-dio, così come l’avrebbe presto interpretato la religiosità greca.

¹⁷⁹ Coşkun, A. “The ‘temple state’ of Phrygian Pessinus in the context of Seleucid, Attalid, Galatian and Roman hegemonic politics (3rd–1st centuries B.C)”, in Mahmut Bilge, B., Hargrave, J., *Phrygia in antiquity: from the Bronze Age to the Byzantine period*, G.R. Tsetskhladze, Lovanio – Parigi – Bristol, 2019, p. 210.

¹⁸⁰ Virgilio, B. “Il «tempio stato» di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I sec. a. C.”, Pisa, Giardini editore, 1981, p. 55.

¹⁸¹ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p.49.

Attis in Grecia

Ricostruire una storia lineare di come Attis sia giunto in Grecia e di come quest'ultima lo abbia accolto è piuttosto problematico, soprattutto per il fatto che le rappresentazioni artistiche che lo riguardano sono davvero poche. Le prime immagini e i primi riferimenti al giovane pastore frigio provengono dalla zona del Pireo, dove è stata trovata una stele votiva risalente al IV a.C. (figura 18) in cui Attis è rappresentato con quegli attributi che poi diventeranno tipici della sua iconografia¹⁸²: una tunica lunga fino alle ginocchia, pantaloni, cappello a punta, i cui lembi posteriori ricadono sulle spalle, scarpe leggermente a punta. In mano tiene una siringa e un bastone da pastore, che poggia sulla roccia sulla quale è seduto. Entro un secolo, il numero di manufatti artistici rappresentanti Attis aumenterà enormemente, tanto che rilievi e statuette che lo ritraggono verranno trovate in ogni parte della Grecia, facendo nascere però due fondamentali domande: come mai il culto di Attis iniziò a riscuotere un tale successo? E poi, se è vero che non esistono testimonianze artistiche di Attis provenienti dalla Frigia, i Greci da dove hanno tratto gli elementi tipici dell'iconografia del giovane? Ancora una volta, è la zona del Pireo a fornire risposta a queste domande. Durante gli scavi qui condotti nel XIX secolo, fu ritrovato un rilievo che rappresenta una figura maschile seduta sulla sinistra e una femminile, in piedi, sulla destra. In basso, invece, si trova un'iscrizione che recita "Timotea [ha dedicato questa stele] ad Agdistis e Attis a nome dei bambini, secondo il comando" ("Ἀνγδίστει καὶ Ἄττιδι Τιμοθέα ὑπὲρ τῶν παιδίων κατὰ πρόσταγμα")¹⁸³, identificando la figura di sinistra con Attis, quella di destra con Agdistis. Anche qui Attis è rappresentato con indosso gli abiti tipici che la tradizione greca gli attribuisce ed è accompagnato dal bastone da pastore e dalla siringa, mentre con la mano accetta un oggetto che Agdistis gli porge. Riprendendo il discorso iniziale, sorge spontaneo chiedersi perché e da dove i Greci abbiano selezionato questi precisi elementi da attribuire alla figura di Attis. Innanzitutto, bisogna chiarire che le vesti e gli attributi (siringa e bastone) sopraelencati non sono esclusivi dei Frigi, ma vengono spesso utilizzati dagli artisti antichi semplicemente per sottolineare l'origine orientale di alcuni personaggi, come nel caso della cosiddetta "Anfora di Creso", dove l'amazzone Antiope indossa una tunica e dei pantaloni molto

¹⁸² Roller, L. E., "Attis on Greek Votive Monuments...", *op.cit.*, p. 100.

¹⁸³ Vermaseren, M. J., "Corpus Cultus Cybelae Attisque II", *op.cit.*, 1982, pl. LXVIII.

simili a quelli tipicamente attribuiti ad Attis (figura 19)¹⁸⁴, o come nella scena della cattura di Sileno da parte di re Mida (figura 20)¹⁸⁵, rappresentata su un'anfora a figure rosse del cosiddetto "pittore di Harrow", in cui Sileno indossa un copricapo e una veste associati generalmente al mondo orientale. Anche in scultura troviamo una tendenza molto simile: nelle scene di battaglia rappresentate sul "Sarcofago di Alessandro" del IV a.C., i Persiani vengono raffigurati con una veste a maniche lunghe che copre parzialmente i pantaloni e un cappello a punta, il cui tessuto presente all'estremità inferiore cade morbido fino alle spalle¹⁸⁶, proprio come accade nel rilievo presente sul "Sarcofago delle donne piangenti" del tardo IV a.C. Dagli esempi qui riportati, in sostanza, si può dedurre che il costume appena analizzato, almeno fino al V-IV a.C., non andava a identificare un vero e proprio gruppo etnico, ma, piuttosto, stava a sottolineare il fatto come un preciso insieme di individui fosse percepito come "non-greco". Possiamo allora dedurre che i Greci non fossero particolarmente interessati a definire in maniera più precisa la provenienza di coloro che percepivano come "non greci della zona dell'Oriente", e che questo valesse anche per Attis: non era particolarmente importante o degno di nota che Attis fosse percepito come frigio, bastava, detto in parole povere, che si intuisse la sua origine orientale.

¹⁸⁴ Von Bothmer, D., "Amazons in Greek Art", Oxford University Press, 1957, p. 129.

¹⁸⁵ Roller, L. E. "The Legend of Midas", *Classical Antiquity*, vol. 2, no. 2, 1983, p. 312.

¹⁸⁶ Roller, L. E., "Attis on Greek Votive Monuments..." *op.cit.*, p. 250.



Figura 18. Stele votiva di Attis e Agdistis proveniente dal Pireo, IV a.C., Atene, Museo dell'Acropoli.

(fonte: Vermaseren, M. J., "Corpus Cultus Cybelae Attidisque II", Leiden, 1982)

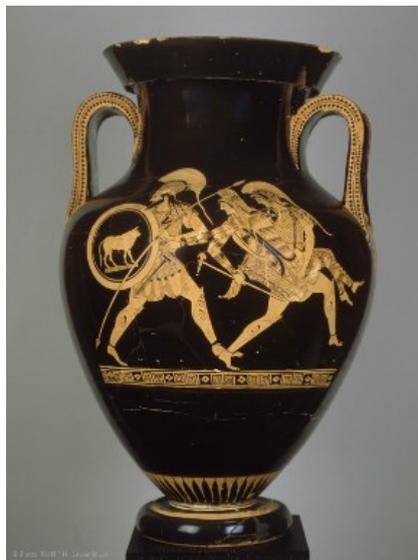


Figura 19. "Anfora di Creso", Misone, VI a.C., Atene, museo dell'Acropoli.

(fonte: www.mythologiae.unibo.it)



Figura 20. Anfora a figure rosse che rappresenta la cattura di Sileno, Pittore di Harrow, V a.C., Napoli, Museo Archeologico nazionale.

(fonte: Roller, L.E., "The Legend of Midas", op.cit., plate I)

Una volta messo in chiaro che l'iconografia di Attis è stata messa a punto dai Greci stessi e non trova precedenti nell'arte frigia, rimane da mettere in chiaro quali siano i modelli a cui essi si siano ispirati. Il paragone più calzante è quello con le numerose rappresentazioni del famoso "Giudizio di Paride", molto amato dagli artisti antichi e rappresentato di frequente già a partire dal VII a.C. In molte di queste rappresentazioni, Paride è seduto su una roccia, con un braccio steso lungo il fianco o poggiato su una delle due gambe, in una posa rilassata e informale che richiama quella tenuta da Attis nel rilievo presente sulla stele del Pireo. È il caso, per esempio, del vaso del tardo V a.C. dipinto dal cosiddetto "pittore di Cadmo"¹⁸⁷, dove Paride, in alto a sinistra, viene rappresentato seduto su una roccia, con la gamba sinistra distesa e quella destra piegata, con indosso il tipico costume orientale costituito da una veste fino al ginocchio e dei pantaloni (figura 21). Le somiglianze che esistono tra la postura e il costume dei

¹⁸⁷ Arafat, K.W., "Classical Zeus: a study in art and literature", Oxford University Press, 1990, p. 120.

due soggetti mitici sono evidenti e sufficienti, secondo gli studiosi, per poter affermare i Greci abbiano fatto derivare l'iconografia di Attis da quella di Paride, eroe troiano e, come il primo, di origine orientale¹⁸⁸.



Figura 21. Particolare del vaso del cosiddetto “pittore di Cadmo”, V a.C., Museo Archeologico di Ruvo.

(fonte: Arafat, K.W., “Classical Zeus: a study in art and literature”, op.cit., p. 120)

Quest' ultimo paragone aiuta a fare un po' di luce sulla questione dell' iconografia di Attis. Gli eventi della Guerra di Troia sono molto amati dagli artisti antichi e i Troiani, almeno a quanto emerge dalle fonti e dai manufatti antichi, non vengono percepiti come barbari di origine orientale fino al V a.C., quando la tragedia li assimila ai nemici Persiani¹⁸⁹; ecco che allora, quando i Greci si trovano a dover inventare un' iconografia per Attis, non trovando fonti frigie, decidono di ispirarsi a quella troiana e orientale di Paride, visto come un “non-greco” e orientale tanto quanto Attis. Un altro personaggio della mitologia fondamentale per la creazione di un Attis del tutto greco è la figura di Pan, dal quale i Greci avrebbero preso in prestito la siringa, il bastone da pastore e la roccia sulla quale viene solitamente rappresentato seduto¹⁹⁰; questo legame sarebbe incredibilmente lusinghiero per il giovane pastore frigio, che verrebbe così messo in rapporto ad una divinità accettata e molto venerata in Grecia. Non si può sicuramente

¹⁸⁸ Roller, L. E., “Attis on Greek Votive Monuments...” *op.cit.*, p. 251.

¹⁸⁹ Duè, C., “The captive woman's lament in Greek tragedy”, Austin University of Texas Press, 2006, p. 60.

¹⁹⁰ Roller, L. E., “Attis on Greek Votive Monuments...” *op.cit.*, p. 252.

dire altrettanto del paragone con Paride: legare Attis all'eroe troiano non fa che mettere in luce gli aspetti negativi attribuiti a Paride e agli Orientali in generale, quali la codardia e l'essere particolarmente effeminati¹⁹¹. Con il tempo, però, la connotazione negativa della figura di Attis sarebbe andata perdendosi: i Greci avrebbero dato sempre più valore al legame che il giovane pastore intratteneva con la Grande Madre, divinità sempre più popolare in Grecia e nelle altre zone circostanti, come testimoniato dal fatto che, col tempo e il diffondersi del culto, i sacerdoti di Cibele non erano più soltanto frigi¹⁹², nonostante continuassero a chiamarsi "Attis" nel momento in cui assumevano il ruolo di sommo sacerdote della dea. Quest'ultimo elemento risulta particolarmente importante quando i Greci, entrando in contatto con lo stato-tempio di Pessinunte, avrebbero percepito il vuoto lasciato dalla caduta della monarchia frigia e l'avrebbero proiettato sulla figura di Attis, che da re-sacerdote sarebbe diventato sacerdote della dea, per poi essere trasformato nella divinità a cui viene dedicata la stele votiva del Pireo. Questo processo si sarebbe concretizzato in diverse fasi: nella prima Attis sarebbe stato percepito come divinità, ma senza una fisicità vera e propria, come testimoniato da un passo dell'opera "Sulla corona" di Demostene, in cui si dice che i seguaci della dea danzano al ritmo di "ὕψις ἄττης ὕψις ἄττης"¹⁹³. Con la seconda fase, invece, Attis viene personificato e la sua natura divina viene resa anche fisicamente. Nel rilievo della stele del Pireo, Agdistis porge ad Attis una piccola brocca, elemento che, già presente nell'iconografia frigia di Matar, rappresenta il recipiente all'interno del quale vengono poste le libagioni in onore della dea¹⁹⁴: offrendolo ad Attis, Agdistis riconosce implicitamente la natura divina del giovane compagno della dea, che è diventato, a tutti gli effetti, una divinità. Il fatto che sia una madre a dedicare la stele del Pireo ad Attis è coerente con il fatto che Cibele, di cui il giovane frigio è fedele compagno, fosse sentita come divinità protettrice delle madri e delle donne incinte.¹⁹⁵ In realtà, però, risulta difficile parlare di un culto di Attis ufficialmente diffuso e riconosciuto nella Grecia di età classica: eccetto la stele

¹⁹¹ *Ivi*, p. 253.

¹⁹² La corrispondenza tra i sovrani di Pergamo del II a.C. e i sacerdoti del tempio di Pessinunte dimostra questa situazione, perché vengono spesso menzionati nomi di sacerdoti che non sono Frigi (Cfr. Virgilio, B., "Il Tempio Stato" di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a.C.", *op.cit.* pp. 20-30)

¹⁹³ Demostene, *Sulla corona*, 259-260.

¹⁹⁴ Roller, L. E., "Attis on Greek Votive Monuments...", *op.cit.*, p. 255

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 257.

del Pireo, sono davvero pochi i reperti che attestino la presenza di un culto greco di Attis nel periodo preromano¹⁹⁶, tanto che gli studiosi ritengono plausibile l'ipotesi che a dedicarsi al suo culto fosse solo una piccola comunità di cittadini, in parte ateniesi e in parte stranieri¹⁹⁷. Il perché il culto di Attis non abbia riscosso così grande successo è da imputare a diversi aspetti: il giovane frigio sarebbe stato associato all'infertilità tipica della versione frigia del mito, mentre Cibele, al contrario, veniva collegata alla generazione tipica della natura; inoltre, le prerogative regali caratteristiche della versione lidia di Attis lo avrebbero reso particolarmente inadatto ad accompagnare la dea a guardia del buleuterio, uno dei principali simboli dell'Atene democratica¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Lancellotti, M. G., *op.cit.*, p.74.

¹⁹⁷ Roller, L.E., "In searching of the Mother of God...", *op.cit.*, p. 218.

¹⁹⁸ Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 75.

Attis a Roma

Le testimonianze che riguardano l'arrivo di Attis a Roma sono piuttosto contraddittorie: dal punto di vista letterario, non abbiamo accenni alle modalità con cui il giovane pastore frigio sarebbe giunto in città, ma i ritrovamenti archeologici assicurano la sua presenza nell'Urbe a partire dal II a.C. Inoltre, se oggi è confermato che Attis era più che accettato durante la Roma imperiale, diventa più complesso fare affermazioni dello stesso tipo quando si parla dell'età repubblicana: i primi autori a parlare di Attis sono Catullo e Ovidio, nel I a.C., mentre i reperti archeologici più antichi risalgono al II a.C.¹⁹⁹. Diversi studiosi, però, appoggiano fermamente la presenza del giovane frigio a Roma già in età repubblicana, basandosi su tre elementi: una moneta del retore Publio Cornelio Cetego del I a.C.²⁰⁰, un frammento di Varrone e l'idea che sia altamente improbabile che Attis e Cibele, spesso insieme nella mitologia antica, possano essere giunti a Roma in momenti diversi²⁰¹. La moneta sopramenzionata (figura 22) si legherebbe al culto di Attis per via del tipo presente sul dritto: un giovane ragazzo a cavallo di un caprone e con indosso un cappello frigio, a richiamare la versione del mito di Attis data da Pausania, in cui il giovane viene esposto appena nato e allevato proprio da un caprone²⁰²; il ramo che tiene in mano sarebbe un ramo di pino, l'albero sacro ad Attis, come si evince dai frutti oblunghi che potrebbero essere interpretati come delle pigne²⁰³, mentre la coniazione avvenuta attorno al 104 a.C. testimonierebbe la natura commemorativa della moneta, atta a celebrare i cento anni dall'arrivo di Cibele a Roma.

¹⁹⁹ Showerman, G., "Was Attis at Rome under the Republic?", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 31, 1900, p.46.

²⁰⁰ Pancotti, A., "Breve nota sulle rare rappresentazioni di Attis nella monetazione romana repubblicana", in *Essays in Honour of Roberto Russo*, Peter G. van Alfen and Richard B. Witschonke, 2013, p.280.

²⁰¹ Showerman, G., "Was Attis at Rome under the Republic?", *op.cit.*, p. 48.

²⁰² Cavedoni, C., "Bollettino dell'Istituto di corrispondenza archeologica", Roma, Salviucci 1844, p. 22.

²⁰³ Pancotti, A., *op.cit.*, p. 281.



Figura 22. Denario di Publio Cornelio Cetego, I a.C., Parigi, Museo di numismatica.

(fonte: Pancotti, A., *op.cit.*, p. 280)

Tuttavia, gli elementi a sfavore di questa ipotesi sono diversi: come spiegato in precedenza, il berretto frigio non rimanda direttamente ad Attis, quanto più all'origine orientale del personaggio rappresentato; la nudità del giovane, poi, si adatterebbe ben poco all'Attis abbandonato appena nato descritto nella versione di Pausania, oltre al fatto che non si hanno prove certe che il mito riportato da quest'ultimo fosse effettivamente conosciuto a Roma nel periodo in cui è stata coniata la moneta di Publio Cornelio Cetego. Il secondo elemento che attesterebbe la diffusione del culto di Attis a Roma prima del II a.C. è un frammento del manoscritto delle "Satire Menippee" di Varrone, dove, all'interno del manoscritto della satira "Eumenides", si leggono i versi "...qui dum esse na hora nam adlatam imponeret aedilis signo siae et deam gallantes vario retinebant studio" ("...vedo nel tempio una folla di Galli che, mentre l'edile poneva sulla statua della dea il raccolto dell'anno che era stato portato, cantavano, in delirio, con ardore variato il dio e la dea")²⁰⁴. Il motivo per cui questi versi hanno fatto pensare a un riferimento ad Attis è che il filologo tedesco Karl Lachmann ha emendato il testo sostituendo *aedilis* con *Attidis*²⁰⁵; tuttavia, per via della posizione e dell'incertezza del termine in questione all'interno dell'originale, non è possibile sostenere che la versione di Lachmann sia l'unica corretta: nel manoscritto potrebbe esserci *aedilis* tanto quanto *Attidis*, dunque non si può parlare con certezza di una vera e propria prova a favore dell'esistenza del culto di Attis a Roma pre II a.C. Infine, il concetto che due divinità spesso associate nel mito non possano essere giunte a Roma in due momenti diversi è fondamentalmente errata: è vero, Attis e Cibele, nelle varie

²⁰⁴ Rolle, A.; "Ritmi frigi e sensibilità romana: un connubio impossibile?", Roma, Quasar edizioni, 2015, p. 150.

²⁰⁵ Showerman, G., "Was Attis at Rome under the Republic?", *op.cit.*, p. 50.

versioni mitologiche analizzate in precedenza, sono sempre associati l'uno all'altra, ma è anche vero che nessuna fonte attesta questo legame prima del IV a.C.²⁰⁶ Risulta evidente la difficoltà nel sostenere l'esistenza di un culto di Attis prima del periodo sopramenzionato, motivo per cui si dubita non solo del fatto che prima del II a.C. il giovane frigio avesse una qualche importanza all'interno dei rituali in onore della Grande Madre, ma anche della sua presenza in città prima di quel momento. L'ipotesi più probabile è che i Romani conoscessero la figura di Attis, ma che in un primo momento fossero stati più interessati a stabilire un culto rivolto alla Madre degli dèi che al giovane frigio. Cosa abbia determinato l'improvvisa attenzione nei suoi confronti, e se quest'ultima sia stata effettivamente improvvisa o meno, è abbastanza incerto: è possibile che i Romani abbiano iniziato a prestare particolare attenzione al giovane frigio perché nella sua vicenda avrebbero ritrovato alcuni valori tipicamente romani, come il legame con la vegetazione, fondamentale in una società di coltivatori come quella romana, e le conseguenze che scaturiscono dal non aver rispettato il vincolo della pietas, intesa come rispetto del giuramento fatto alla divinità²⁰⁷. Dal I a.C. il culto di Attis è conosciuto e diffuso a Roma, tanto che il tipo del giovane frigio viene spesso impresso su monete dal particolare valore simbolico. A tal proposito, l'esempio più conosciuto è quello del denario coniato da un membro della gens Fonteia e risalente all' 85 a.C.²⁰⁸ Sul dritto dell'emissione vi è la testa di Apollo-Veiove, accompagnata da una serie di fulmini e dalla legenda MN. FONTEI C.F.; sul rovescio, invece, si trova un erote, che cavalla un capro, orientato verso destra; sul campo sono presenti i pilei stellati dei dioscuro e in esergo un tirso (figura 23).



Figura 23 Denario della gens Fonteia, I a.C.

(fonte: Pancotti, A., *op.cit.*, p. 281)

²⁰⁶ *Ivi*, p. 53.

²⁰⁷ Cfr. paragrafo seguente.

²⁰⁸ Crawford, M. H., "Roman Republican Coinage", *op.cit.*, p. 369-370.

Entrambi i tipi presenti sulla moneta hanno un particolare valore simbolico: la testa di Apollo-Veiente, almeno nel triennio 86-84 a.C., viene utilizzata nelle coniazioni per esorcizzare alcuni eventi nefasti verificatisi in questo periodo (nel caso di questo denario, gli studiosi concordano sul fatto che l'evento in questione sia la morte di Caio Mario, leader dei populares, morto nell'86 a.C.)²⁰⁹; nell'erote sul rovescio, invece, è stata riconosciuta la figura di Attis, che viene rappresentato accompagnato dal capro, simbolo del mito e del rituale del *criobolium*; il tirso, che rimanda ai misteri orgiastici del culto metroaco; la corona d'alloro sacra ad Apollo, che nel mito prese il posto del dio dopo la sua morte²¹⁰.

2.2 Ritualizzazione della morte: gli *Hilaria*

Per un'analisi esaustiva e completa della figura di Attis risulta particolarmente importante prendere in considerazione le feste rituali delle quali era protagonista a Roma. Non prenderemo in considerazione tanto i cosiddetti *Megalesia*, giochi rituali in onore di Cibele che si svolgevano ad aprile, quanto le festività immediatamente precedenti, che erano dedicate proprio al giovane frigio e che si svolgevano dal 15 al 28 di marzo, secondo il calendario riportato da Furio Dionisio Filocalo²¹¹

Id. Mart. (15 marzo): Canna intrat

XI K. Apr. (22 marzo): Arbor intrat

IX K. Apr. (24 marzo): Sanguem

VIII K. Apr. (25 marzo): Hilaria

VII K. Apr. (26 marzo): Requietio

²⁰⁹ La possibilità che *Mn. Fonteius C.f.* fosse un sostenitore dei populares è sostenuta dal fatto la testa di Apollo fosse utilizzata dai populares come simbolo della loro fazione, in contrasto con la testa di Venere, di cui si servivano invece i sostenitori di Silla.

²¹⁰ Pancotti, A., "Breve nota sulle rare rappresentazioni di Attis nella monetazione romana repubblicana", in *Essays in Honour of Roberto Russo*, Peter G. van Alfen and Richard B. Witschonke, 2013, p. 283.

²¹¹ Fishwick, D., "The Cannophori and the March Festival of Magna Mater." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 97, 1966, p. 193. L' *Initium Caiani* potrebbe non essere legato al culto di Attis: rappresenterebbe una festa a parte, introdotta forse da Caligola, che Furio Dionisio Filocalo avrebbe inserito per sbaglio.

VI K. Apr. (27 marzo): *Lavatio*

V K. Apr. (28 marzo): *Initium Caiani*

Canna Intrat indica il giorno in cui ricorda l'esposizione di Attis, appena nato, in un canneto. In questa occasione, degli appositi sacerdoti chiamati *cannofori* trasportavano per la città dei fasci di canne, seguendo una lunga processione che doveva arrivare fino al tempio della dea Cibele sul Palatino²¹². È molto probabile che, al termine della cerimonia, l'archigallo si unisse ai cannofori e sacrificasse un giovane toro per assicurare la fertilità dei campi²¹³. Il secondo giorno è quello dell'*Arbor Intrat*, in cui il collegio sacerdotale dei dendrofori, appositamente istituito dall'imperatore Claudio²¹⁴, portava in città un albero di pino, a ricordo della forma assunta da Attis dopo la morte, intonando poi un lamento per la dipartita di quest'ultimo. Segue il *Dies sanguinis*, in cui si svolgevano le cerimonie che commemoravano la disperazione di Cibele per la perdita del proprio amato: i sacerdoti galli si dedicavano a pratiche di autoflagellazione ed evirazione, mentre l'Archigallo, preso dalla frenesia della cerimonia, si scarnificava le braccia con coltelli o cocci di vasi²¹⁵. In questo particolare giorno assumeva un particolare significato la pratica del *taurobolium*, letteralmente "sacrificio/ uccisione del toro"²¹⁶, la cui origine è piuttosto oscura, vista la quasi totale assenza di fonti che parlino della sua nascita e diffusione (nella penisola italiana l'iscrizione più antica che menziona questo rituale risale solo al 134 a.C., dunque è piuttosto tarda). Una delle fonti più citate in merito al *taurobolium* è quella fornita dal cristiano Prudenzio, che lo descrive minuziosamente: il sommo sacerdote, con indosso una corona d'oro (*corona tum repexus aurea*) e una toga, viene fatto scendere in una fossa sottoterra (*in profundum [...] mergitur*), che poi viene coperta con una sorta di piano perforato, dove viene posto il toro, decorato con ghirlande di fiori e oro; l'animale viene poi ucciso e il suo sangue (*amplum vulnus undam sanguinis*), colando attraverso i fori, inonda completamente il capo e il corpo del sacerdote (*turpe subiectans caput et veste et omni putrefactus corpore*), che esce rinnovato e purificato

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Giovanni Lidio, *De Mensibus*, 4.49.

²¹⁴ Showerman, G., "Was Attis at Rome under the Republic?", *op.cit.*, p. 54.

²¹⁵ Apuleio, *Metamorfosi*, VII, 27; Arnobio, *Adversus Nationes*, V, 7, 16.

²¹⁶ Vermaseren, M.J., "Cybele and Attis: the myth and the cult", *op.cit.*, p. 101.

da questo sacrificio²¹⁷. Ci si è chiesti se la descrizione fornita da Prudenzio, autore cristiano, non sia volutamente esagerata con lo scopo di screditare una delle tante pratiche pagane, ma i reperti archeologici sembrano dare credito alle parole soprariportate: nella zona di Ostia, vicino al tempio dedicato alla dea, sono state ritrovate molte iscrizioni che richiamano questo macabro spettacolo, tanto che si ritiene che l'antica porta della città di Laurento fosse in origine utilizzata proprio come copertura di una *fossa sanguinis* (figura 24).

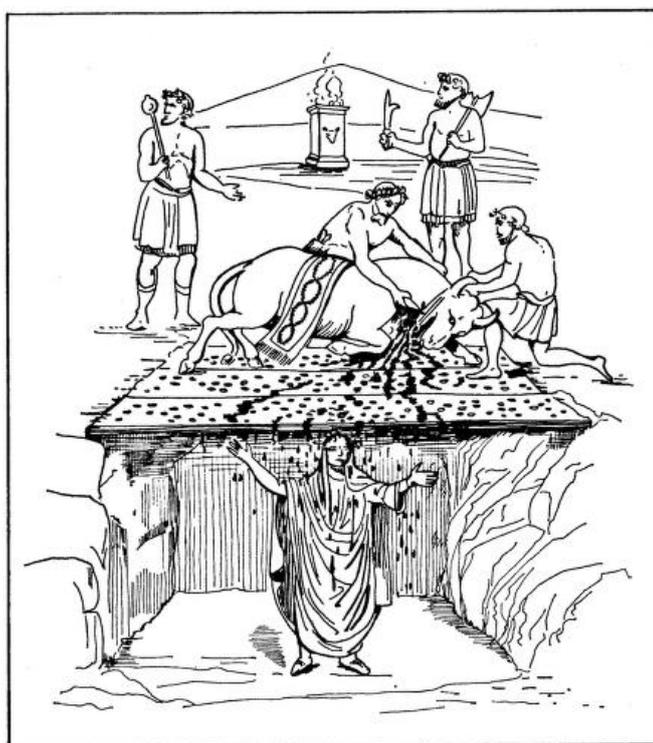


Figura 24. Rappresentazione di un *taurobolium*

(fonte: Vermaseren, M.J., "Cybele and Attis: the myth and the cult", *op.cit.*, p. 101.)

Su molti altari, soprattutto quelli ritrovati nella zona del Vaticano, ricorrono le scritte "vires excipere" e "vires consecrare"²¹⁸, dove il termine *vires* racchiuderebbe il vero

²¹⁷ Prudenzio, *Le corone*, X, 1055-1066.

²¹⁸ Vermaseren, M.J., "Cybele and Attis: the myth and the cult", *op.cit.*, p. 103.

senso del rituale: uccidendo il toro, le forze vitali dell'animale sarebbero andate alla dea, che, rinvigorita e soddisfatta dal sacrificio, avrebbe a sua volta concesso salute e longevità al fedele. *Vires* è però stato interpretato anche nel senso di "genitali"; in questo senso, il *taurobolium* risulterebbe di particolare importanza per i sacerdoti galli: offrendo in sacrificio alla dea i genitali del toro, i sacerdoti avrebbero metaforicamente riconfermato il proprio legame con Cibele e il proprio ruolo di eunuchi, votati esclusivamente al culto metroaco²¹⁹.

Al *Dies sanguinis* seguiva la festività degli *Hilaria*, introdotta da Antonino il Pio nel II d.C.²²⁰ In questa giornata si svolgeva una lunga processione, durante la quale si festeggiava la rinascita di Attis, metaforicamente rappresentata dalla vittoria della luce sul buio, che caratterizza il 25 di marzo, giorno dell'equinozio di primavera. Seguivano poi la giornata della *Requietio*, durante la quale ci si riposava e preparava al ritorno alla vita di tutti i giorni, e quella della *Lavatio*, in cui la statua della dea veniva immersa nel fiume Almona per essere purificata e preparata ad affrontare da sola i *Megalesia*²²¹. L'analisi di queste cerimonie evidenzia come quest'ultime siano strutturate secondo una stretta corrispondenza con la gestualità di Cibele nella versione frigia del mito²²². Dopo la morte di Attis, la dea raccoglie i resti del giovane e li seppellisce sotto un pino, sul tronco del quale, per via degli schizzi di sangue, nascono delle violette; Arnobio riferisce che durante la giornata dell'*Arbor Intrat*, i fedeli della dea erano soliti decorare il tronco di pino portato in città proprio con delle violette. Nel mito, il corpo del giovane viene poi coperto dalla moglie Io con morbide bende di lana, trattamento che riceve anche il tronco di pino durante l'*Arbor Intrat*. Inoltre, come Cibele e Agdistis danno sfogo alla propria tristezza lamentandosi e colpendosi il petto, così fanno anche i galli durante il *Dies sanguinis*. Il mito del giovane frigio si ricollegerebbe così direttamente ai rituali attraverso i quali viene onorato: Attis, attraverso le annuali cerimonie rituali, si assicurerebbe una sorta di permanenza nel mondo dei vivi, caratteristiche che ha portato molti studiosi a ritenerlo non solo un

²¹⁹ Rutter, J. B., "The Three Phases of the Taurobolium." *Phoenix*, vol. 22, no. 3, 1968, p. 235.

²²⁰ Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 82.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ivi*, p. 83.

vero e proprio dio della vegetazione, ma anche (e soprattutto) un cosiddetto “dio morente”.

2.3 Attis: dio morente tra paganesimo e cristianesimo

Secondo Sir James George Frazer²²³, Attis appartiene alla cosiddetta categoria degli “spiriti della vegetazione”, a loro volta definibili come “divinità morenti”, figure maschile che appartengono alle antiche religioni dell’area mediterranea e che erano protagoniste di una tradizione mitica e rituale incentrata sull’alternanza periodica tra la vita e la morte, segnata da ritmi annuali o stagionali²²⁴. Figure come quella di Attis affrontano un evento perturbante e ne escono sconfitti, motivo per cui vengono costretti ad un periodico alternarsi tra presenza e assenza nel mondo dei vivi, dove questo ciclo si manifesta con l’alternarsi della bella e della brutta stagione. Gli dèi morenti hanno in comune anche il fatto di avere un legame speciale con una divinità femminile estremamente potente, di solito legata al ciclo della natura, e intrattengono un rapporto molto stretto con il potere regale. Per quanto lo stretto legame tra Attis e la natura sia innegabile²²⁵, la teoria di Frazer è oggi considerata inadeguata sotto vari punti di vista: oltre al fatto che l’alternarsi tra natura rigogliosa e pestilenza o carestia non è determinato dalla morte di Attis in quanto dio della vegetazione, ma in quanto innocente (motivo molto comune nel mondo mediterraneo²²⁶), quelle che Frazer inserisce nella categoria “divinità morenti” sono figure molto diverse tra loro, che, pur presentando qualche somiglianza, andrebbero studiate considerando le loro connessioni con la vegetazione e la fertilità, calandole nel singolo contesto mitico²²⁷. In questo senso, la definizione che meglio si applica a queste divinità, e ad Attis in particolare, è quella di “dei in vicenda”, cioè figure caratterizzate da un’intima e privilegiata relazione con i loro seguaci, ma che mantengono comunque uno stretto legame con il ciclo delle stagioni. Religioni come quella di Attis sono considerate “mistiche”, perché implicano una stretta e reciproca interazione tra il divino, che presenta proprietà tipicamente umane (nasce, soffre e muore), e il fedele, che prende

²²³ Frazer, J.G., “Il ramo d’oro: studio sulla magia e la religione”, *op.cit.*, p. 541.

²²⁴ Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 82.

²²⁵ *Ivi*, p. 84

²²⁶ *Ivi*, p. 79.

²²⁷ *Ivi*, p. 144.

parte agli eventi e ai rituali che hanno come protagonista il divino²²⁸. Inoltre, a caratterizzare queste religioni è anche la presenza del rituale iniziatico, che offre al fedele una beatitudine terrena tanto quanto extra mundana, di cui l'iniziato riceve premessa e anticipazione nell'assistere e partecipare alla vicenda e al destino del dio che muore e rinasce²²⁹. "Dio in vicenda" è la definizione che meglio si adatta alla figura di Attis: si tratta di una divinità che per la maggior parte del tempo è assente, dato che passa la maggior parte del tempo nell'aldilà, ma che torna sulla terra in occasione di rituali stagionali, caratterizzati dalla grande gioia dei fedeli, che aspettano il suo ritorno l'anno seguente²³⁰. È interessante notare come le caratteristiche del culto metroaco fin qui elencate siano i bersagli privilegiati per le invettive degli autori di epoca cristiana: Firmico Materno, dopo aver aspramente criticato il culto metroaco, scrive "Habet ergo diabolus christos suos" ("Anche il diavolo ha i suoi Cristi")²³¹, mentre San Girolamo definisce Cibele "Mater daemoniorum" invece di "Mater deorum"²³². Le ragioni di questo odio sono molteplici. Innanzitutto, la polemica di questi intellettuali si concentra soprattutto sul cristianesimo delle origini, dunque è normale che abbia tra i bersagli favoriti il culto metroaco, giunto a Roma piuttosto presto²³³; inoltre, la letteratura antica che tratta di Cibele e Attis è molto ricca, fatto che determinerebbe il ridimensionamento di questo presunto odio: è normale che figure così famose ricevano un'attenzione e un astio maggiori rispetto ad altri personaggi minori della religione greco-romana. Il culto metroaco è poi sentito come particolarmente pericoloso da parte dei cristiani per via della natura seduttiva che lo caratterizza e della sua somiglianza a rituali e attributi tipicamente cristiani²³⁴. Un elemento che mette particolarmente in luce una certa somiglianza tra il culto metroaco e la tradizione cristiana è il fatto che Attis, sotto diversi punti di vista, rispecchi incredibilmente la figura di Cristo: il giovane frigio è un pastore, e in epoca imperiale viene spesso rappresentato con il *pedum*, un rozzo bastone di media lunghezza, e la

²²⁸ Bianchi, U., "Lo studio delle religioni del mistero. L'intenzione del colloquio" in Bianchi, U.; Vermaseren, M.J., "The Soteriology of the Oriental cults in the Roman Empire", Leida, Brill, 1982, p. 11.

²²⁹ *Ivi*, p. 5-6.

²³⁰ *Ivi*, p. 12-13.

²³¹ Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 22.3.

²³² San Girolamo, *Adversus Jovianus*, II, 17.

²³³ Fear, A.T., "Cybele and Christ", in "Cybele, Attis, and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren", Brill, Leida, 1996, p. 38.

²³⁴ *Ibidem*.

siringa (figura 25) , attributi che rimandano al mondo agreste e pastorale; allo stesso modo, nelle prime rappresentazioni artistiche di epoca cristiana, Cristo viene raffigurato proprio come un pastore, spesso con un bastone nella mano e una capretta sulle spalle (figura 26).



Figura 25 Statuette di Attis con pedum e cista, III d.C., Roma.

(fonte: Vermaseren, Marteen J., "Corpus cultus Cybelae Attidisque", op.cit., p.10.



Figura 26. Affresco che ritrae Gesù nei panni del "buon pastore", I d.C., Roma, Catacombe di Domitilla.

(fonte: www.ancient-origins.es)

Anche il pino è un elemento strettamente connesso ad entrambi, perché, come Attis si trasforma in pino una volta morto, così Cristo, morendo, si lascia andare su una croce di legno di pino, quasi diventando un tutt'uno con essa²³⁵. Sia Attis che Gesù sono figli di una vergine (Nana e Maria) e concepiti in circostanze più che straordinarie, ma hanno caratteristiche estremamente umane, perché nascono, soffrono e muoiono; in questo senso, Cristo, proprio come Attis, rientrerebbe nella categoria dei cosiddetti "dei in vicenda": anche se la morte del Figlio di Dio è volontaria e la rinascita totale, diversamente da quelle di Attis, essi condividono il fatto che alla loro scomparsa segua il sorgere di una nuova comunità di fedeli, che si riunisce annualmente per ricordare e celebrare le vicende di morte e rinascita dei due. Anche le festività che li riguardano sono piuttosto simili: quelle di Attis durano una settimana e culminano negli *Hilaria*, che cadono il 25 marzo; nella tradizione cristiana la morte di Gesù, che la prima chiesa aveva fissato proprio il 25 marzo, viene ricordata e celebrata durante la Settimana santa²³⁶; la pratica del *taurobolium*, di natura puramente rituale ed espiatoria, dal III d.C. assume una connotazione più individuale e catartica²³⁷, perché il suo scopo non è più ottenere protezione e benevolenza dalla dea, ma andare incontro ad una vera e propria rigenerazione morale e spirituale, a seguito della quale il fedele sarà *aeternum renatus*²³⁸. Attis e Cibele non sono più solo delle divinità da cui il fedele può trarre qualche giovamento, ma diventano "dii animae [...] mentisque custodes" capaci di determinare una vera e propria rinascita spirituale in chi svolga correttamente i loro rituali. Anche l'immortalità è un aspetto particolarmente enfatizzato da queste cerimonie: durante gli *Hilaria* si festeggia il trionfo della vita sulla morte, ricordando come Attis, grazie alle richieste avanzate da Agdistis a Zeus, si sottragga all'annientamento totale, ottenendo quella che può essere definita come una "sussistenza nella morte"²³⁹. In questo senso, anche se risulta difficile parlare di una vera e propria resurrezione, Attis diventa simbolo di rinascita e, anche se parziale, vittoria sulla morte, tanto da essere spesso rappresentato sulle tombe dei defunti nella

²³⁵ *Ivi*, p. 39; *Pietro* 1:3, 24; Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 27.1.

²³⁶ Frazer, J.G., *op.cit.*, p.564.

²³⁷ Sfameni Gasparro, "Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis, Roma", *op.cit.*, p. 181.

²³⁸ *Ivi*, p. 179.

²³⁹ Sfameni Gasparro, "Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis, Roma", *op.cit.*, p. 76.

tarda antichità²⁴⁰. In questo senso, il *taurobolium* ha lo stesso identico scopo del battesimo, cioè, purificare il fedele, che accede così ad una nuova vita, all'insegna della dedizione nei confronti di Cristo / Attis. Nel caso del culto di quest'ultimo, poi, la simulazione di questa nuova nascita è prolungata dal fatto che l'iniziato viene alimentato per una settimana solo ed esclusivamente con latte, proprio come se fosse un neonato²⁴¹. Un altro elemento comune è il digiuno, pratica che nel cristianesimo è molto diffusa e ha vari significati, tra cui quello purificatorio e preparatorio all'incontro con Gesù: Mosè digiuna 40 giorni e 40 notti mentre si trova in compagnia del Signore²⁴²; nel libro di Daniele, il profeta attende il responso divino praticando una ferrea rinuncia a cibo e bevande²⁴³; Elia, dopo essere fuggito da Giacomo, si rifugia in una caverna nel deserto, dove rimane a digiuno per 40 giorni prima di sentire la voce del Signore²⁴⁴. Il digiuno è una pratica importante anche nella preparazione del fedele ai riti misterici di Attis: accompagnando i lamenti per la morte del dio, l'astinenza da cibo e bevande aveva lo scopo di purificare e preparare il corpo dell'individuo al diretto incontro con il divino²⁴⁵. È probabile che i punti di contatto appena citati siano il frutto dell'incontro tra culto metroaco e cristianesimo: nei primi secoli d.C., il paganesimo deve confrontarsi con una religione che attira sempre più seguaci, così si mette in competizione con il cristianesimo stesso, cercando di appropriarsi di alcuni suoi aspetti, come la componente soteriologica del rituale e il senso di rinascita legato al *taurobolium*. Il cristianesimo non è da meno: nel tentativo di ritagliarsi dello spazio in un contesto in cui il paganesimo regna sovrano, decide di mettersi in competizione con quest'ultimo, come si evince dal fatto che, in modo assolutamente arbitrario, la prima Chiesa aveva fissato il giorno della rinascita di Gesù proprio nello stesso di quella di Attis. La figura di Attis, proprio come quella di Cibele analizzata nel capitolo precedente, intrattiene con il mondo cristiano una relazione complessa, fatta di scambi e polemiche, diventando protagonista di un percorso evolutivo attraverso il quale, sotto un certo punto di vista, Attis si cristianizza, sotto un altro, Cristo si *atticizza*²⁴⁶.

²⁴⁰ Uno degli esempi più famosi è quello della Torre degli Scipioni a Tarragona, in Catalogna.

²⁴¹ Frazer, J.G., *op.cit.*, p. 565.

²⁴² Es., 34, 28.

²⁴³ Dn., 9,3.

²⁴⁴ 1 Re, 19:8.

²⁴⁵ Frazer, J.G., *op.cit.*, p. 549.

²⁴⁶ Borgeaud, P., "La Madre degli dèi...", *op.cit.*, p. 7.

3. I Galli: i sacerdoti eunuchi della Grande Madre

Dopo aver preso in considerazione e approfondito le figure di Cibele e di Attis, è necessario concentrarsi ora su quelle dei Galli, i sacerdoti eunuchi che si occupavano della gestione dei culti delle due divinità. Innanzitutto, è bene precisare che i Galli non sono gli unici sacerdoti eunuchi della storia delle religioni²⁴⁷: l'eunuchismo in ambito religioso è una pratica piuttosto diffusa nel Vicino Oriente Antico, proprio come sono molto diffuse figure maschili strettamente legate ad una potente divinità femminile²⁴⁸, ma è certo che la castrazione rituale vera e propria risalgia solo al III a.C., periodo dello sviluppo dello stato-tempio di Pessinunte e dei suoi Galli²⁴⁹. Le prime attestazioni del termine “Gallo” (*Gallus* in latino, *Γάλλος* in greco) si trovano in due epigrammi del poeta Discordie (III a.C.): nel primo²⁵⁰ il protagonista è un gallo di nome Ati, che si sta dirigendo a Sardi da Pessinunte, quando un leone prova ad aggredirlo; spaventato, si prepara al peggio, ma un impulso divino (*αἴρη δαίμονος*) gli muove il braccio, dando un colpo al tamburo che Ati porta con sé e spaventando il leone. Nel secondo testo²⁵¹, invece, l'autore si lamenta della vittoria di un ballerino di nome Aristagora, che, in una gara di natura non specificata, ha ricoperto proprio il ruolo di Gallo. Questi sacerdoti eunuchi fanno poi la loro comparsa nelle pagine della storia all'inizio del II a.C., quando, come è stato fatto notare nei capitoli precedenti, hanno i primi contatti con il mondo romano²⁵². Prendendo in considerazione le fonti relative all'arrivo della Grande Madre a Roma, si può notare come le notizie utili a comprendere se, come e quando i Galli abbiano effettivamente accompagnato Cibele nel suo viaggio verso l'Urbe siano piuttosto sporadiche. Tuttavia, non si deve pensare che il silenzio relativo all'argomento sia da imputare al fatto che i Romani avessero

²⁴⁷ Borgeaud, P., “La Madre degli dèi: da Cibele alla Vergine Maria”, *op.cit.*, p. 78.

²⁴⁸ Si pensi, ad Esempio, a Kurgarra e Galatur, personaggi della mitologia babilonese, dalla sessualità non ben definita e strettamente legati alla potentissima dea Inanna.

²⁴⁹ Lane, E.N., “The name of Cybele’s priests: the Galloi”, in *Cybele, Attis and related cult: essays in memory of M.J. Vermaseren*, Leida, Brill, 1996, p. 196.

²⁵⁰ *Antologia Palatina*, VI.220.

²⁵¹ *Antologia Palatina*, XI.195.

²⁵² Polibio, *Storie*, 21.6.6; Livio, *Ab Urbe condita*, 37.18.9.

accolto naturalmente e senza rimostranze anche questo elemento del culto della dea, anzi: è molto probabile che Roma, accogliendo la propria divinità ancestrale, avesse realizzato solo in seguito quanto certi elementi del culto, galli inclusi, fossero distanti dalla sua mentalità.²⁵³ Le fonti antiche, a tal proposito, parlano chiaro: i galli, con i loro abiti femminili, la loro (inevitabile) astinenza sessuale e i rituali sanguinosi, sono troppo distanti dalla mentalità romana, che li recepisce come simbolo di tutto ciò che un *civis romanus* che si rispetti non deve assolutamente essere. Analizzando in modo più approfondito le fonti, però, emerge anche un altro aspetto della questione: proprio perché molto diversi dal tipico cittadino romano, i Galli esercitano un incredibile fascino sui Romani, che, per quanto cerchino di discostarsene, non possono fare a meno di essere incuriositi e attratti da dei sacerdoti così diversi da quelli romani.

3.1 I Galli: il legame tra etimologia e rituale.

Quando si parla di Galli, uno degli aspetti più dibattuti è quello etimologico. Un'interpretazione piuttosto diffusa è quella secondo cui il termine "Gallo" rimanderebbe proprio alla cresta di un gallo, tipico attributo dei sacerdoti di Cibele, come attestato da alcune urne cinerarie di quest'ultimi, che riportano, incisa o scolpita, l'immagine o la cresta dell'animale (figura 27)²⁵⁴.

²⁵³ Vermaseren, M.J., "Cybele and Attis: the myth and the cult", *op.cit.*, p. 96.

²⁵⁴ *Ibidem*.



Figura 27. Urna dell'Archigallo Marco Modio Massimo, II d.C., Musei Capitolini, Roma.

Secondo un'altra interpretazione, invece, il termine rimanderebbe alla popolazione dei Galati, chiamati "Galli" dai Romani, che invasero l'Asia Minore nel 278-277 a.C., e la cui influenza fu così forte che la regione in cui si erano stanziati, oggi corrispondente grossomodo alla Turchia centrale, fu ribattezzata "Galazia". Tuttavia, anche se giustificata, questa ipotesi è oggi meno accettata: si parla di un culto pienamente "gallificato" di Cibele e Attis solo a partire dal II d.C., come emerge dalle lettere che erano soliti scambiarsi i sovrani Attalidi e i sacerdoti di Pessinunte in quel periodo²⁵⁵, dunque è più probabile che solo allora si iniziasse a percepire un effettivo legame tra i Galli di Cibele e i Galli stanziati in Anatolia. Interessante e piuttosto accreditata, invece, è l'ipotesi che il termine "Gallo" derivi dall'accadico *Gallû*, nome di alcuni demoni del mondo sotterraneo accadico, che hanno come obiettivo quello di trascinare i vivi nel mondo dei morti, e come caratteristica fondamentale quella dell'ambiguità sessuale, che, come si vedrà in seguito, è un tratto distintivo anche dei Galli di Cibele.²⁵⁶ Un'altra valida ipotesi è che il nome degli eunuchi della dea sia da mettere in relazione con il racconto mitico e la prassi rituale: "Gallo" deriverebbe dall'omonimo fiume frigio, un affluente del Sangario, dove Attis sarebbe stato

²⁵⁵ Hansens, E.V., "The Attalids of Pergamon", Ithaca, Cornell University Press, 1971, p. 31.

²⁵⁶ Muss-Arnault, W., "A concise dictionary of the Assirian Language", Berlino, Reuther, 1905, p. 216.

abbandonato da piccolo e dove, in seguito, sarebbe tornato per evirarsi²⁵⁷. L'interpretazione più fortunata, però, è quella secondo cui i Galli prendono il proprio nome dal personaggio di re Gallo, che, nella versione del mito riportata da Arnobio²⁵⁸, si evira in preda ad una strana frenesia, ma non muore. Sia Attis che Gallo finiscono per castrarsi, ma le conseguenze dei loro gesti sono diverse: morendo, Attis va incontro alla fondazione del proprio culto eroico; vivendo²⁵⁹, Gallo determina la nascita dei sacerdoti eunuchi e del loro rituale. In questo senso, è possibile sostenere che i Galli, castrandosi, stabiliscano una connessione tra momento mitico e momento rituale, ritualizzando l'automutilazione²⁶⁰; questo legame viene però modificato con l'arrivo del giovane frigio a Roma, che porta con sé un ripensamento del modello sacerdotale di Pessinunte. Alcuni tratti tipici del tempio- stato di Pessinunte e dei suoi sacerdoti eunuchi vengono "romanizzati", anche se le fonti antiche continuano a definirli come tipicamente frigi: nell'antica città anatolica, i Galli erano inseriti in un contesto religioso e politico ben definito, organizzato secondo una precisa gerarchia, che vedeva al vertice il sommo sacerdote Attis, mentre ai gradini inferiori si trovano gli altri Galli. A Roma, questa organizzazione viene vista con diffidenza: a Pessinunte i Galli avevano dato vita ad una monarchia anomala, in quanto sovrani che non erano nati da sovrani²⁶¹, né ne avrebbero generati. Una volta arrivati nell'Urbe, l'aspetto della loro regalità non viene cancellato, ma viene accettato solo se confinato alla remota e orientale Frigia, ecco perché i Romani reagiscono così male all'arrivo di Battakes in città: gli abiti femminili e dai colori sgargianti dovettero sicuramente risultare inusuali agli occhi del tradizionale *civis romanus*, ma ad essere assolutamente inaccettabili erano gli attributi regali e la volontaria astinenza sessuale. In questo senso si può intuire come il culto di Attis a Pessinunte fosse assolutamente improponibile a Roma, a meno che non fosse diventato "romano": ecco allora che l'alto sacerdote non

²⁵⁷ Ovidio, *Fasti*, 4, 361.; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 5, 247.

²⁵⁸ Arnobio, *Adversus Nationes*, V, 7.

²⁵⁹ Il fatto che Gallo sopravviva è confermato anche da Stefano di Bisanzio (s.v. Γάλλος), che racconta di come sia Attis che Gallo si siano castrati, ma di come quest'ultimo sia sopravvissuto e si sia stabilito sulle rive di un fiume, che da allora viene chiamato "Gallo", nome attribuito a qualsiasi uomo diventi un eunuco della dea.

²⁶⁰ Borgeaud, P., "La Madre degli dèi: da Cibele alla Vergine Maria", *op.cit.*, p. 98

²⁶¹ Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 102.

è più Attis, ma *l'Archigallus*, che è *civis romanus*, ha una moglie e il suo operato è posto sotto lo stretto controllo delle istituzioni politiche cittadine²⁶².

3.2 Caratteristiche generali: castrazione e sessualità liminare.

A Roma, come illustrato all'inizio del capitolo, la situazione dei Galli è piuttosto complessa: gli autori latini provano un misto di fascino, repulsione e disprezzo nel descrivere gli abiti colorati, i lunghi capelli al vento e i volti truccati che li caratterizzano, e, mettendo l'accento sulle danze estatiche e sui rituali di automortificazione del corpo, sottolineano l'origine orientale di questi sacerdoti e la loro lontananza dalla tradizione romana²⁶³. Giovenale, in quella che è divenuta nota come "satira contro le donne"²⁶⁴, descrive il tipico sacerdote della Mater Magna come un

[...] semivir, obsceno facies reverenda minori,
mollia qui rapta secuit genitalia testa
iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt
plebeia et Phrygia vestitur bucca tiara.

"[...] "eunuco, venerabile solo per i suoi osceni seguaci,
che da tempo si è reciso con un coccio affilato i morbidi genitali,
a lui, che su un viso brutale inalbera una tiara frigia,
fanno da corona una folla urlante e i timpani."

²⁶² Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 103.

²⁶³ Beard, M., "The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome: The Roman and the 'Foreign'", in Brandt, J. R. and Iddeng, J.I., *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 341.

²⁶⁴ Giovenale, *Satire*, VI, 511-516.

Marziale²⁶⁵, invece, si rivolge direttamente ad un Gallo di nome Betico, dicendogli

Quid cum femineo tibi, Baetice Galle, barathro?
Haec debet medios lambere lingua uiros.
Abscisa est quare Samia tibi mentula testa,
si tibi tam gratus, Baetice, cunnus erat?
Castrandum caput est: nam sis licet inguine Gallus,
sacra tamen Cybeles decipis: ore vir es.

Cosa hai a che fare, tu, gallo Betico, con la voragine femminile?
La tua lingua è fatta per sfiorare inguini maschili.
Per quale motivo ti sei reciso il pene con un cocchio di Samo,
se ti piaceva così tanto, oh Betico, la vagina?
Ti devi castrare la testa: infatti, anche ammesso che tu sia un Gallo quanto a
bassoventre, tuttavia, tu violi le leggi di Cibele: con la bocca sei uomo.

Come si evince dai testi riportati, i Galli, diventando *semiviri*, perdevano quella “interezza fisica” che era prerequisite fondamentale per la partecipazione dell’individuo alla vita politica, sociale e religiosa di Roma²⁶⁶, infrangendo così non solo le leggi della natura, ma anche quelle della comunità. A tal proposito, è bene fare una precisazione: è altamente improbabile che ogni singolo Gallo della dea Cibele fosse castrato. L’autocastrazione, infatti, sarebbe stata una pratica fin troppo violenta e pericolosa per pensare che davvero tutti i sacerdoti eunuchi della Mater Magna potessero dedicarsi ad una simile azione²⁶⁷; è più probabile che solo una piccola parte di loro si evirasse davvero, mentre la maggior parte fosse dedicata a pratiche di autoflagellazione e automortificazione corporea. Per quanto riguarda l’età prefissata per l’autocastrazione, le ipotesi sono diverse: stando alle informazioni riportate in alcuni passi di Giovenale, è probabile essi si evirassero prima di aver completato la

²⁶⁵ Marziale, *Epigrammi*, III.81.

²⁶⁶ Beard, M., “The Cult of the ‘Great Mother’ in Imperial Rome: The Roman and the ‘Foreign’”, *op.cit.*, p. 342.

²⁶⁷ Alvar, J., “Romanising Oriental Gods: myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mitras”, Brill, Boston, p.8. Per quanto eseguita sotto una specie di trance estatica, l’operazione non doveva essere immediata, visto che ad essere utilizzati erano cocci di ceramica, piccole spade di bronzo o pietre, di conseguenza la possibilità di contrarre infezioni o di morire era veramente troppo alta per pensare che tutti i Galli si automutilassero (cfr. Graillot, H., “Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l’Empire romain”, Fontemoing, Parigi, 1912, p. 296)

pubertà: nella satira VI, l'autore definisce il Gallo un *semivir*, forse per indicare il fatto che non avesse ancora raggiunto l'età adulta, e ironizza sul fatto che la mutilazione dei genitali fosse avvenuta “[...] iam pridem[...]”²⁶⁸; nella satira II, poi, l'autore polemizza contro la tardiva evirazione di alcuni uomini effeminati, che, secondo lui, si sarebbero dovuti tagliare la “[...] supervacuum carnem[...]” già da tempo²⁶⁹. Riflettendoci bene, però, una castrazione di questo tipo avrebbe avuto senso solo se praticata da e su un uomo adulto²⁷⁰: l'automutilazione costituiva un'esplicita rinuncia alla procreazione, rinuncia che è veramente tale solo se si ha già la possibilità di mettere al mondo dei figli; è probabile, allora, che i Galli si evirassero una volta diventati *vires* a tutti gli effetti. Che la castrazione avvenisse per tutti o solo per pochi, i Romani non riuscivano a non provare inquietudine per dei sacerdoti così lontani dalla morale e religiosità tradizionali. A tal proposito, è interessante notare come a turbare non fosse tanto il violento rituale della castrazione volontaria, quanto più la sessualità liminare che li caratterizzava: i Galli erano soliti indossare una stola, indumento tipicamente femminile, gialla e a maniche lunghe, insieme ad anelli, bracciali e collane molto vistosi²⁷¹; in testa portavano una specie di turbante chiamato “mitra”²⁷², o un cappello con del tessuto ai lati, che veniva solitamente annodato sotto al mento²⁷³, e avevano il volto pesantemente truccato. Tutti questi elementi rappresentavano e testimoniavano una trasgressione sessuale che appare inconciliabile con le norme sociali tipicamente romane²⁷⁴. Secondo gli studiosi, questa ambiguità sessuale è voluta e fortemente cercata: evirandosi, i Galli sapevano benissimo che sarebbero diventati eunuchi, una categoria che a Roma non ha alcun posto quando si parla di genere sessuale; l'evirazione sarebbe dunque stata una mossa intenzionale, motivata dalla volontà di calarsi in una dimensione di alterità che li avrebbe avvicinati alla Magna Mater e al giovane Attis²⁷⁵. Il *crossdressing*, inteso come l'abitudine di vestirsi e

²⁶⁸ Giovenale, *Satire*, VI, 511-521.

²⁶⁹ Giovenale, *Satire*, II, 110-116.

²⁷⁰ Lancellotti, M.G., *op.cit.*, p. 99.

²⁷¹ Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 19, 3-5.

²⁷² Giovenale, *Satire*, VI, 516.

²⁷³ Prudenzio, *Le corone*, X, 103.

²⁷⁴ Mowat, C., “Don't be a Drag, just be a Priest: The Clothing and Identity of the Galli of Cybele in the Roman Republic and Empire” in *Gender & History*, vol. 33, 2021, p. 297.

²⁷⁵ Hales, S., “Looking for eunuchs: the Galli and Attis in Roman art”, in Tougher, S., “Eunuchs in antiquity and beyond”, London, Classical Press of Wales and Duckworth, 2002, p. 98.

comportarsi come se si appartenesse al genere sessuale opposto al proprio²⁷⁶, non è una novità nella letteratura classica: nell'”Achilleide” di Stazio, Achille, su insistenza della madre Teti, si traveste e si atteggia da donna per non dover partire alla volta di Troia; Cicerone, invece, in una delle sue lettere, riferisce all'amico Attico che Publio Clodio Pulcro, durante le festività note come *Damia*, si era travestito da donna ed era entrato di nascosto in casa di Cesare, per incontrarsi con la moglie di lui²⁷⁷. Guardando al *crossdressing* messo in atto dai Galli, però, la differenza è evidente: il travestimento di Clodio e Achille, per quanto temporaneo, cambia radicalmente la loro persona, che da virile e, nel caso di Achille, eroica, diventa femminile e legata ad un ambiente domestico; nel caso dei Galli, invece, il *crossdressing* non fa altro che rappresentare e riconfermare le loro azioni, in una sorta di replica dell'automutilazione che hanno scelto di compiere²⁷⁸. A tal proposito, le parole di Luciano di Samosata nella sua opera “Sulla dea Siria” risultano particolarmente significative²⁷⁹: nel parlare di Attis (chiamato “Attes” nell'opera), l'autore spiega che, dal momento della sua castrazione, il giovane aveva smesso di vivere la vita da uomo e aveva assunto un aspetto (*μορφή*)²⁸⁰ femminile; ciò che emerge è che, evirandosi, Attis aveva abbandonato il ruolo che avrebbe ricoperto in città in quanto uomo, ma senza assumere quello che avrebbe avuto se fosse stato una donna. Luciano prosegue discutendo anche dei Galli ai suoi giorni, spiegando come, durante le cerimonie che li vedono protagonisti

Il giovane [Gallo], per il quale tutto questo viene organizzato, va in mezzo alla processione, gettando via le sue vesti con un grande grido e prendendo una spada-credo che essa sia rimasta lì per molti anni. Impugnandola, si castra subito (ἀντίκα τάμνει ἑωυτὸν), correndo per la città con i suoi ritagli (τὰ ἔταμεν) in mano. Da qualsiasi abitazione in cui li getta, riceve abiti da donna e ornamenti femminili²⁸¹.

L'autore indica quattro diversi stadi da affrontare per diventare un Gallo, tutti legati ad abiti, genere sessuale e castrazione: innanzitutto, il Gallo si spoglia dei propri abiti

²⁷⁶ Dizionario online “La Repubblica”, s.v. “crossdressing”.

²⁷⁷ Cicerone, *Lettere ad Attico*, I, 12, 3.

²⁷⁸ Mowat, C., “Don't be a Drag, just be a Priest: The Clothing and Identity of the Galli of Cybele in the Roman Republic and Empire”, *op.cit.*, p. 304.

²⁷⁹ Nell'opera, Luciano di Samosata parla soprattutto della dea Atargatis, che, per quanto sia piuttosto diversa da Cibele, presenta diversi punti di contatto con quest'ultima, tanto che l'autore chiama “Galli” anche i sacerdoti di Atargatis.

²⁸⁰ Luciano di Samosata, *Sulla dea Siria*, 15.

²⁸¹ Luciano di Samosata, *Sulla dea Siria*, 51.

maschili; procede poi alla castrazione, che termina con il lancio dei genitali tagliati all'interno di un'abitazione vicina; la cerimonia si conclude con il nuovo eunuco che riceve i nuovi abiti femminili, che hanno la particolarità di non essere semplicemente tipici delle donne, ma di essere proprio stati indossati da loro. Tenendo in considerazione le parole di Luciano, risulta ancora più evidente il motivo per il quale i Galli fossero visti con timore e disprezzo a Roma: essi infrangono le leggi della natura diventando *semiviri*, ma con l'aggravante di rifiutarsi di obbedire alle regole e alle convenzioni di entrambi i sessi, collocandosi in uno stato di liminalità²⁸². L'astio nei confronti dei Galli sarà uno dei fattori che porterà alla riforma del culto metroaco da parte dell'imperatore Adriano, che proibirà la castrazione a tutti i cittadini romani, liberi o schiavi che fossero²⁸³, ma non sarà l'unico. Lo status di questi sacerdoti, oltre a creare scandalo e indignazione, creava anche grossi problemi dal punto di vista giuridico, come riporta Valerio Massimo²⁸⁴, che registra il caso di una disputa in merito ad un'eredità, in cui è protagonista un sacerdote di Cibele: un Gallo di nome Genucius aveva ricevuto un'eredità, la cui legittimità era stata ratificata da un magistrato romano, ma che era stata resa illegittima da un console. Quest'ultimo, infatti, sosteneva che Genucius, non essendo né uomo né donna, per la legge romana non poteva ereditare, anzi, visto che la sua voce rischiava di inquinare il tribunale, non aveva proprio il diritto di fare appello, mettendo in luce come, anche dal punto di vista giuridico, non ci fosse posto a Roma per personaggi come lui. I sacerdoti eunuchi di Cibele erano percepiti come una minaccia anche perché espressione di un legame col divino molto particolare: nella religione tradizionale, il rapporto tra gli uomini e le divinità è mediato dalle gerarchie politico-sociali della città, mentre si può dire che i Galli entrino direttamente in contatto con Attis e la *Mater Magna*, senza bisogno di intermediari, partecipando a rituali fatti di frenesia e trance, oltre che aperti a tutti. Persino l'azione abituale del sacerdote romano viene sovvertita: il ruolo del sacerdote a Roma era strettamente connesso a quello di benefattore²⁸⁵, mentre i Galli giravano per l'Urbe chiedendo l'elemosina e offrendosi in cambio di predire il futuro ai propri

²⁸² Beard, M., "The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome: The Roman and the 'Foreign'", *op.cit.*, p. 344.

²⁸³ Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, V. 8.

²⁸⁴ Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, VII. 6.

²⁸⁵ Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II.19.

benefattori²⁸⁶. Il modo tendenzialmente negativo in cui essi vengono presentati, in sostanza, è probabilmente legato all'ansia che i Romani dovevano avere nel guardare a questa nuova forma di accesso al divino, che non solo era estremamente diretta e totalizzante, ma escludeva anche la nobiltà romana dall'essere l'unica custode della religione²⁸⁷. Nel tracciare un profilo di questi sacerdoti, il limite a cui si va incontro sta nel fatto che testimonianze e materiali provenienti "dall'interno" sono veramente scarsi: è molto difficile avere un'idea ben definita di come si percepissero i Galli, sia in rapporto alla società, sia in rapporto alla propria identità sessuale, per il semplice fatto che non è giunta alcuna testimonianza scritta di un Gallo che si esprima in merito a questi argomenti²⁸⁸. Tuttavia, se si parte dal presupposto che, per la maggior parte dei gruppi sociali, gli abiti rappresentano il segno più evidente di appartenenza a quel determinato gruppo, risulta particolarmente evidente come, nel caso dei sacerdoti di Cibele, la questione stia in ben altri termini: i Galli, con i loro abiti femminili, volevano probabilmente affermare la propria non-appartenenza ad un genere preciso, collocandosi su una soglia di liminalità sessuale che li avvicinasse al divino. A tal proposito, qualche informazione è possibile ricavarla dal modo in cui i Galli si rappresentavano nell'arte: prendendo in considerazione la copertura di un sarcofago di un Archigallo, proveniente da Ostia e risalente al III d.C., (figura 28), è possibile notare come le fattezze del defunto fossero marcatamente maschili, ma la veste e i bracciali rimandassero alla tipica iconografia delle *matronae* romane di quel periodo; lo strumento che tiene in mano il defunto è probabilmente uno strumento di autoflagellazione. Altrettanto utili risultano le numerose tavolette contenenti maledizioni (*defixiones*) ritrovate nel santuario di Iside e Cibele a Mainz²⁸⁹, che mettono in evidenza come la componente fortemente masochistica e sanguinolenta del rituale fosse percepita e presentata come estremamente importante anche da parte degli stessi Galli.

²⁸⁶ Giovenale, *Satire*, VI, 517-518.

²⁸⁷ Beard, M., "The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome: The Roman and the 'Foreign'", *op.cit.*, p. 346.

²⁸⁸ Mowat, C., "Don't be a Drag, just be a Priest: The Clothing and Identity of the Galli of Cybele in the Roman Republic and Empire", *op.cit.*, p. 313.

²⁸⁹ Blansdorf, J., "The defixiones from the sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz", Leida e Boston, R. L. Gordon e F. Marco Simón, 2019, pp. 141-190.



Figura 28. Copertura del sarcofago di un Archigallo, necropoli di Isola Sacra, Museo Ostiense, III d.C.

(fonte: www.ostia-antica.org)

3.3 Castrazione rituale e sessualità tra i cristiani: *Skopcy* russi e *femminielli* napoletani.

Gli Skopcy e il nuovo significato della castrazione rituale

Avere un genere sessuale definito, come messo in luce nel paragrafo precedente, per i Romani era la condizione fondamentale per poter essere considerati dei *cives* e far parte a tutti gli effetti della società. In questo senso, si può dire che il pene fosse un vero e proprio strumento di stato: in un periodo come quello imperiale, in cui la massima aspettativa di vita si aggira attorno ai trent'anni e in cui gli uomini che raggiungono i cinquant'anni sono pochi, fare figli diventa quasi un dovere civile, per non dire morale, se si vuole che l'impero e la stirpe romani continuino a sopravvivere²⁹⁰. Con il cristianesimo, però, la situazione cambia: il vero impero non è sulla terra, ma nel regno dei cieli, motivo per cui il nuovo imperativo morale diventa liberarsi dai vincoli della lussuria e dall'obbligo di mettere al mondo dei figli che ripopolino l'impero. Si pensi, banalmente, a Gesù Cristo, che è sì figlio di Dio e di Maria, ma è stato concepito senza alcun tipo di unione sessuale e partorito da una vergine. In un panorama di questo tipo, il pene diventa una scomoda e inutile appendice di cui vergognarsi, opinione testimoniata dal fatto che, nelle opere dei Padri della Chiesa, il termine "eunuco" compare più di cinquecento volte, quasi sempre con un'accezione positiva²⁹¹ (basta pensare al fatto che uno dei primi convertiti al cristianesimo è un eunuco etiope, funzionario della regina Candace, battezzato dall'apostolo Filippo)²⁹². Molti fedeli interpretano questo frequente riferimento agli

²⁹⁰ Friedman, D.M., "A mind of its own: a cultural history of the penis", New York, Free Press, 2001, p. 34.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Atti degli Apostoli, 8:26.

eunuchi come un semplice invito alla continenza sessuale, altri, però, prendono molto alla lettera l'invito all'abbandono delle pulsioni erotiche: lo scrittore cristiano Origene, ad esempio, per evitare di cedere alla bellezza dei suoi alunni della scuola di teologia di Alessandria d'Egitto, decide di evirarsi²⁹³, convinto di scampare alla dannazione eterna a cui il sesso lo avrebbe condotto; Valesio, suo discepolo, fa la stessa cosa, e, quando la Chiesa condanna il gesto, fonda la setta dei Valesi, che credevano fermamente nella castrazione come unico mezzo per accedere al regno dei cieli, tanto da arrivare ad assalire i passanti per castrarli, convinti di salvarli dal peccato²⁹⁴. Nel 325 d.C. il Concilio di Nicea condannò ufficialmente l'autoevirazione a scopi religiosi, ma la pratica non cessò di esistere, anzi. Una delle più affascinanti organizzazioni in cui l'autocastrazione continua ad essere praticata nonostante la condanna ufficiale è quella degli *Skopcy*, che rappresentano una delle più grandi e longeve sette di eunuchi della storia del cristianesimo²⁹⁵. Prima di procedere all'analisi di questa particolare congrega, è bene fare una premessa: il settarismo russo nasce e si sviluppa nella seconda metà del XVII secolo²⁹⁶ e le varie organizzazioni presentano due aspetti in comune: il fatto di non riconoscersi nella Chiesa Ortodossa e uno spirito così anticlericale da ricercare un diretto rapporto con Dio, senza l'aiuto dei sacerdoti come intermediari. Una delle prime sette che compare in Russia è quella della cosiddetta "Fede in Cristo" (*Khristovshchin*), poi auto ribattezzatasi "Il popolo di Dio", che, nata nella zona a nord del fiume Volga e stabilitasi in breve tempo a Mosca²⁹⁷, è la madre dell'organizzazione religiosa degli *Skopcy*. Gli adepti condividevano la ferma convinzione che Cristo sarebbe tornato sulla terra, incarnandosi numerose volte, per dimorare in mezzo ai "veri cristiani", cioè coloro che avevano condannato le riforme attuate dal patriarca Nikon, che tra 1652 e 1666 aveva apportato numerosi cambiamenti alla liturgia ortodossa²⁹⁸. La setta era organizzata in piccole congregazioni chiamate "navi", guidate da un predicatore chiamato "Cristo" e da una

²⁹³ Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica*, VI.8.

²⁹⁴ Enciclopedia Treccani, s.v. "Eunuco" ([www.treccani.it/enciclopedia/eunuco_\(Universo-del-Corpo\).it](http://www.treccani.it/enciclopedia/eunuco_(Universo-del-Corpo).it))

²⁹⁵ Friedman, D.M., "A mind of its own: a cultural history of the penis", op.cit., p. 35.

²⁹⁶ Tulpe, I.A., Torchinov, E.A., "The Castrati ("Skoptsy") Sect in Russia History, Teaching, and Religious Practice", in *International Journal of Transpersonal Studies*, vol.19, n.11, 2000, p. 76.

²⁹⁷ Clay, E., "The theological origins of the Christ- Faith [Khristovshchina]", in *Russian History*, vol.15, p. 21.

²⁹⁸ Cfr. Saulle, S., "Nikon, Patriarca di Mosca", in *Annales Theologici*, vol.20, n.2, 2006.

predicatrice ribattezzata “Madre di Dio”; rinnegavano qualsiasi tipo di piacere terreno, sesso in primis, convinti che fosse proprio quest’ultimo a portare al mondo il peccato originale²⁹⁹, e durante delle cerimonie private si colpiscono con delle cinture (*hlyst* in russo, da cui *Hlystovschina*, altro nome della setta), nella convinzione che dolore e mortificazione fisica fossero potenti strumenti per entrare in contatto diretto con Cristo³⁰⁰. Fin qui, gli ideali esposti non rappresentano una novità, dal momento che, come sostenuto in precedenza, questa condanna assoluta della sessualità in quanto portatrice di peccato è radicata fin dal cristianesimo delle origini. Attorno al 1765³⁰¹, però, un contadino di nome Kondratii Selivanov determinò frattura interna alla congrega, introducendo importanti novità: dichiarandosi unica e vera reincarnazione di Cristo, Selivanov sosteneva che il Figlio di Dio fosse venuto sulla terra a salvare gli uomini non con la propria morte, ma con la propria castrazione, rappresentata dalla circoncisione che aveva subito da bambino, cosa che non era stata capita dai cristiani eterodossi³⁰². Le informazioni riguardanti Selivanov non sono numerose, ma dalle poche presenti il contadino russo emerge come una personalità fortemente carismatica, che, grazie all’incontro con Akulina Ivanovna, capo di una delle “navi” e sua grande sostenitrice, ebbe un immediato successo, tanto che gli adepti, perlopiù agricoltori, tessitori e mercanti, iniziarono a chiamarlo *Otetslskupitel*, “Padre Eterno”³⁰³. Per vivere nella vera imitazione di Cristo, Solivanov sosteneva che i veri fedeli dovessero cercare un legame intimo con Cristo, obiettivo raggiungibile attraverso due strade: la prima, la più semplice, ma meno efficace, prevedeva la partecipazione a cerimonie in cui i fedeli recitavano preghiere cadenzate, legate ad un preciso ritmo della respirazione, entrando in una specie di stato di esaltazione fisica. Dando il via a danze estatiche, in cui volteggiavano fino a svenire, si sentivano pervasi dallo Spirito Santo ed erano addirittura in grado di riferire, sotto forma di profezia, ciò che quest’ultimo aveva detto loro³⁰⁴. La seconda via era quella più accidentata, perché richiedeva una

²⁹⁹ Friedman, D.M., “A mind of its own: a cultural history of the penis”, *op.cit.*, p. 35.

³⁰⁰ Tulpe, I.A., Torchinov, E.A., *The Castrati ("Skoptsy") Sect in Russia History, Teaching, and Religious Practice*, *op.cit.*, p. 77.

³⁰¹ Chizzoniti, A. G., “Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale: libertà religiosa e processo di democratizzazione”, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 193.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Engel, L., “From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia”, in Teruyuki, H., Kamitaka, M., “Empire and society: new approaches to Russian History”, Slavic Research center, Hokkaido University, Sapporo, Japan, 1997, p. 2.

³⁰⁴ *Ibidem*.

prova di grande forza fisica e psicologica: l'adepto veniva sottoposto alla cerimonia del cosiddetto "sigillo minore", attraverso la quale, per poter vivere nella vera emulazione di Cristo, veniva asportato lo scroto; la ferita era poi cauterizzata e la congrega esultava dicendo "Cristo è risorto!"; per chi avesse voluto provare lo stesso dolore patito da dal Figlio di Dio, poi, era possibile ricorrere al "sigillo maggiore", che prevedeva la rimozione anche del pene³⁰⁵. Il termine "sigillo" (*pechat*) non è stato scelto a caso, ma rimanda ad un passo dell'Apocalisse di Giovanni³⁰⁶, in cui si legge che tutti coloro che non avevano venerato il falso profeta erano liberi dal marchio di quest'ultimo e avrebbero regnato con Cristo per mille anni. Questa concezione salvifica della castrazione era probabilmente dovuta a due errori che gli Skopcy avevano compiuto. Il primo, di natura terminologica, consiste nel fatto che l'aggettivo "redentore" in russo si dica "*iskupitev*", richiamando un altro aggettivo, "*oskopitel*", che significa "castrato": l'errore, per quanto possa sembrare banale, avrebbe determinato la convinzione che Cristo, nel suo ruolo di redentore del mondo, fosse anche un castrato, nonostante le fonti lo definiscano semplicemente circonciso, e che, di conseguenza, per sentirsi più vicini a lui, fosse necessario sottoporsi alla stessa procedura di evirazione che, stano agli Skopcy, anche il Figlio di Dio aveva affrontato³⁰⁷. Il secondo errore, di natura interpretativa, consiste nel fatto che gli Skopcy avrebbero frainteso il passo del Vangelo di Matteo in cui si legge

«Vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno di Dio. Chi può capire, capisca»³⁰⁸

Sbagliando, "la setta dei castrati", come viene spesso chiamata nella letteratura scientifica, avrebbe letto la terza casistica di eunuchi come un'ammonizione alla castità e astinenza sessuale, ma come uno sprono alla rimozione degli organi

³⁰⁵ Engelstein, L., "Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale", Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999, p. 23.

³⁰⁶ Apocalisse, 20:4.

³⁰⁷ Engelstein, L., "From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia", *op.cit.*, p. 4.

³⁰⁸ Matteo, 19:12.

genitali³⁰⁹. Il legame tra i Galli di Cibele e la setta degli Skopcy è evidente: entrambe le organizzazioni religiose percepiscono la mutilazione fisica come la massima espressione di devozione e vicinanza alla divinità, e si evirano nel tentativo di emulare il medesimo gesto che Cristo e Attis (o Gallo) hanno compiuto prima di loro. Entrambe le corporazioni vanno poi incontro ad una situazione di liminalità, sessuale per i Galli, spirituale ed esistenziale per gli Skopcy: i castrati russi si trovano ancora sulla terra, a contatto con il peccato di chi non fa parte della loro setta, ma, avendo rimosso lo strumento del peccato originale dal loro corpo, sono già pronti per la vita eterna, definendosi diversi da tutti coloro che non hanno saputo cogliere il verso messaggio delle scritture, ma traendo il proprio senso di identità proprio dall'incontro di chi non è come loro³¹⁰. Selivanov stesso, poi, ha una storia che lo avvicina molto ad Attis. Attorno agli anni 70 del XVIII secolo, la setta diventa così famosa da destare la preoccupazione dello Zar, che inaugura una lunga stagione di repressione degli Skopcy: molti membri dell'organizzazione vengono arrestati e processati, mentre Selivanov, dopo una fuga durata tre giorni, viene catturato e confinato in Siberia³¹¹. Nonostante l'esilio dell'*Otetslskupitel* e il numero decisamente ridotto degli adepti, la setta dei castrati russi non smette di esistere: gli Skopcy traggono nuova forza da questa turbolenta situazione, convinti che il loro leader, relegato in qualche città sperduta della Siberia, stia affrontando lo stesso rifiuto e le stesse persecuzioni di cui, *suo tempore*, era stato vittima Gesù. Sotto questo punto di vista, Selivanov è un novello "dio in vicenda" del XVIII secolo: come Attis e Gesù, affronta tutte le fasi tipiche della vita umana (nasce, vive eventi che lo fanno soffrire, muore), per un po' di tempo è costretto a stare lontano dai propri adepti, che chiamano questo periodo "Passione (di Selivanov)", per poi tornare tra loro in un secondo momento, destando la gioia dell'intera corporazione, che vede questo ritorno come una vera e propria resurrezione³¹². Selivanov torna dall'esilio nel 1795, presentandosi come la

³⁰⁹ Engelstein, L., "From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia", *op.cit.*, p. 5.

³¹⁰ Engelstein, L. "Having it both ways. Rozanov, modernity and the Skopcy.", in *Slavica Lundensia*, vol.21, 2001, p. 11.

³¹¹ Engelstein, L., "From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia", *op.cit.*, p. 6.

³¹² *Ibidem*.

reincarnazione di Pietro III di Russia³¹³, ma viene rinchiuso in un manicomio quasi subito. Liberato nel 1802 su richiesta di alcuni ricchi mercanti Skopcy, diventa piuttosto famoso nei circoli aristocratici di San Pietroburgo, dove nobili e alti ufficiali vanno a visitarlo per assistere alle sue sessioni di preghiera mistica. Fatto nuovamente allontanare dal Governo, muore nel 1820 nel monastero di Suzdal, nell'incredulità dei suoi adepti, che, proprio come i seguaci di Attis ogni anno, rimangono nella più sicura convenzione che non fosse defunto, ma semplicemente scomparso, e che sarebbe riapparso nelle loro sessioni di preghiera mistica, pronto a ricevere una nuova gloria³¹⁴. Analizzata la prospettiva interna alla congrega, non rimane altro che chiedersi come gli Skopcy fossero percepiti all'esterno della setta. La risposta è piuttosto prevedibile: per i loro contemporanei, gli Skopcy erano disturbanti tanto quanto i Galli lo erano per i Romani. Un primo motivo per il quale la società russa del XVIII secolo guardava a questa particolare setta con diffidenza e orrore sta nella convinzione generalmente diffusa che gli Skopcy avessero del tutto travisato il messaggio di Cristo: la causa del peccato originale, innanzitutto, è morale, non fisica, dunque evirarsi non è solo assolutamente inutile e pericoloso, ma va anche contro le leggi di Dio, perché con la castrazione viene deturpato il corpo, che è dono di Dio³¹⁵. In secondo luogo, distruggendo il pene in quanto "strumento del peccato", si compromette il potenziale morale dell'adepto: togliere del tutto il desiderio sessuale significa porsi su un piano superiore rispetto a quello dei comuni mortali, che sono condannati a combattere quotidianamente con i propri impulsi. In questo senso, la volontaria castrazione degli Skopcy risulta del tutto sbagliata anche dal punto di vista psicologico, perché viene rimosso il mezzo attraverso cui si soddisfano le pulsioni sessuali, ma le radici psicologiche del desiderio rimangono intatte, anzi, si rafforzano, creando una frustrazione una rabbia sempre pronte ad esplodere. Oltre alla pericolosità sociale a cui portano queste pulsioni represses, c'è anche quella politica: il XVIII secolo è un periodo particolarmente violento in Russia, dove i servi vengono spesso picchiati a

³¹³ Non ci soffermiamo su questo dettaglio, che, per quanto interessante, risulta non particolarmente pertinente alla nostra trattazione. Per approfondire, cfr. Tulpe, I.A., Torchinov, E.A., *The Castrati ("Skopty") Sect in Russia History, Teaching, and Religious Practice*, *op.cit.* p. 86.

³¹⁴ *Ivi*, p. 80.

³¹⁵ Engelstein, L., "From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia", *op.cit.*, p. 9.

morte dai padroni, che affermano così la propria superiorità su di essi³¹⁶. In quest'ottica, gli Skopcy, come i Galli prima di loro, sono considerati dei veri e propri sovversivi politici: rivolgendo la violenza fisica contro sé stessi e servendosene come strumento di solidarietà all'interno di un gruppo, non come arma del forte contro il più forte, sovvertono l'ordine sociale della Russia zarista³¹⁷, che, non deve meravigliare, non reagisce affatto bene. Il regime dello zar vede negativamente qualsiasi deviazione dall'ortodossia istituzionale: il movimento dei castrati rappresenta una minaccia così grande che le prime fonti della storia degli Skopcy sono i documenti investigativi della polizia, che, sollecitata dall'imperatrice Caterina, avvia delle indagini interne alla città di Orel. Il Sacro Sinodo del 1807 dichiara gli Skopcy la setta più pericolosa e blasfema della Russia, tanto da includere il loro nome all'interno del Codice della Legge dell'Impero; il senato, poi, li definisce addirittura “nemici del genere umano”, “distruttori della morale” e “criminali nei confronti della legge, divina e civile”³¹⁸, in un'escalation di odio e repressione che ricorda molto quella di cui furono oggetto i Galli a Roma. Nonostante le persecuzioni e un numero sempre minore di adepti, il movimento riuscì a resistere fino alla Rivoluzione d'Ottobre, per poi essere schiacciato, come tutto il mondo tradizionale delle sette, dalla trasformazione socialista della Russia, che rimase fortemente segnata dalla minaccia sociale e civile che gli Skopcy avevano rappresentato per molto tempo.

I femminielli napoletani tra liminalità sessuale e devozione a una nuova Cibele

Nei paragrafi precedenti si è detto che una buona parte del fascino e della repulsione che i Galli esercitano sui *cives* romani tradizionali risiede nell'ambiguità sessuale che li caratterizza e nella particolarità dei rituali di devozione di cui sono artefici e protagonisti. Per quanto riguarda l'aspetto della sessualità dubbia, si può dire che i sacerdoti di Cibele rientrano perfettamente nella categoria della cosiddetta *gender variance*, a cui appartengono tutti quegli individui che non si riconoscono nelle norme

³¹⁶ Engelstein, L., “From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia”, *op.cit.*, pp. 7-8.

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ Varadinov, N., “History of the Ministry of Inner Affairs. Additional. History of the decrees on the schism, book 8”, San Pietroburgo, Typography of the Second Department of the Councilary of His Imperial Majesty, p. 87.

di genere definite a livello culturale e sociale³¹⁹. Oltre agli eunuchi della Magna Mater, è possibile individuare altri gruppi sociali e religiosi di questo tipo, come i *Bardache* dell’America Settentrionale e gli *Hijra* indiani, a testimonianza di come “...non sia la presunta fluidità della postmodernità a dare spinta e forza ad esperienze del sé diverse rispetto a quelle di impostazione dualistica...”³²⁰. Un ulteriore esempio di *gender variance* legata ad un contesto devozionale e rituale è quello dei *femminielli* napoletani e della loro devozione alla Madonna di Montevergine, affettuosamente chiamata “Mamma Schiavona”. Il termine “femminiello” ricorre per la prima volta nel “De Humana Physiognomonia” del filosofo del XVI secolo Giovanni Battista della Porta, che li descrive come soggetti effeminati, con aspetto e gestualità tipicamente femminili³²¹. I femminielli vengono spesso visti come un caso di *transgender ante litteram*, anche se sarebbe più corretto parlare di *gender variance*, inteso proprio come “terzo sesso”; il termine stesso ricalca questa liminalità sessuale: “femminiello”, termine che oggi indica un uomo che, dal punto di vista dell’abbigliamento, delle scelte sessuali e degli atteggiamenti, ricalca in toto una donna, pur mantenendo caratteristiche fisiche maschili³²². A livello linguistico, questo nome deriva dal termine “femmina”, che ha subito un fenomeno noto come “metafonia napoletana”, per il quale, nel dialetto napoletano, la vocale tonica /e/ in sillaba chiusa si evolve nel dittongo /je/, con conseguente evanescenza fonetica della vocale finale della parola³²³. Il suffisso “-iello” che segue, poi, ha subito un processo di desemantizzazione, per il quale ha perso il valore diminutivo di cui era portatore e ha acquisito quello di

³¹⁹ Simons, L. K., Leibowitz, S. F.; Hidalgo, M. A., “Understanding gender variance in children and adolescents” in *Pediatric Annals*, vol.43, n.6, 2014, p. 126.

³²⁰ Mauriello, M., “Altri generi in performance. la rappresentazione dell’esperienza trans tra rito e teatro a Napoli”, in *Annali-Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, vol. 10, n.1., 2013. Per approfondire il tema della sessualità liminare di Bardache e Hijra, cfr. Davies-Cole, M.E.; Robison, M., “Bardache to two Spirit and Beyond” in Walter, M., “The Oxford Handbook of Indigenous Sociology”, Oxford Academic, 2021; Afrawal, A., “Gendered Bodies: the case of the third gender in India”, in *Contributions to Indian sociology*, vol.31, 1997).

³²¹ Mauriello, M., “Altri generi in performance. la rappresentazione dell’esperienza trans tra rito e teatro a Napoli”, *op.cit.*, p. 207.

³²² Bianchi, P., “Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica”, in Zito, E., Valerio, P., “Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche”, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2013. I femminielli sono praticamente sempre uomini che si vestono e atteggiavano da donne, ma che mantengono volutamente inalterati i genitali maschili; talvolta i femminielli mantengono anche barba e baffi, ad accentuare questa loro dimensione di liminalità.

³²³ Beccaria, G.L., “Dizionario di linguistica e di filologia, metrica e retorica”, Torino, Einaudi, 1996, pp. 466-467.

indicatore di una determinata categoria sociale³²⁴. I femminielli napoletani condividono con i Galli di Cibeles proprio questo aspetto di liminalità sessuale: biologicamente e geneticamente sono uomini, che, come già detto, raramente decidono di ricorrere ad un'operazione di riassegnazione di genere, ma, soprattutto durante le cerimonie pubbliche di cui sono protagonisti, indossano abiti colorati, collane, anelli e bracciali e un trucco molto marcato, proprio come facevano i sacerdoti della Magna Mater. L'ambiguità sessuale è ben visibile nel fatto che, oltre al termine "femminiello", che di per sé mostra già come in queste figure del folklore napoletano maschile e femminile coesistano, dando origine ad un vero e proprio "terzo sesso", a partire dall'Ottocento si sia diffusa anche la variante "femminiella" / "femminella" / "femmenella", che spesso, però, viene accompagnata dall'articolo maschile ("o' femmenella" scrive Eduardo de Filippo nell'opera "Mia famiglia", inserita nella raccolta "Cantata dei giorni dispari")³²⁵. In questo senso, la liminalità sessuale è fondamentale in una delle cerimonie più importanti che vedono coinvolti i femminielli, cioè quella del cosiddetto "spusarizio", una cerimonia pubblica durante la quale due femminielli si sposano tra loro. Il rituale ricalca in tutto e per tutto quello tipico di un matrimonio convenzionale: si ha la vestizione della sposa, le foto per l'album di nozze, l'arrivo in chiesa a bordo di una carrozza, dove ad aspettare la sposa c'è un altro femminiello, che in questa occasione veste abiti maschili. I femminielli non entrano in chiesa, ma rimangono sul sagrato, dove ci svolge la cerimonia, per poi festeggiare con amici e parenti per le strade del quartiere³²⁶. Nel reportage "Napoli, le nozze "senza senso dei femminielli": nonostante tutto siamo ancora qui" de "La Repubblica", del 14 maggio del 2011³²⁷, sono i femminielli stessi a chiarire come cerimonia e festeggiamenti siano vero e proprio teatro di strada, in cui sacro e profano si uniscono: ci sono una sposa, che è una donna- non donna, e c'è uno sposo, che sembra uomo, ma non si sente pienamente tale. Nove mesi dopo lo "spusarizio", il femminiello è

³²⁴ Bianchi, P., "Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica", *op.cit.*, p.56. A tal proposito, si pensi al termine napoletano "scarpariello", che significa "apprendista calzolaio".

³²⁵ De Filippo, E., "Mia famiglia" in *Cantata dei giorni dispari*, a cura di De Blasi N. e Quarenghi N., Milano, Mondadori, 2005, vol. II, p. 1414.

³²⁶ Zito, E., Sisci, N., Valerio, P., "Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere", in "Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche" *op. cit.*, p. 32.

³²⁷ "Napoli, le nozze "senza senso dei femminielli": nonostante tutto siamo ancora qui" di *La Repubblica*, Youtube, 14 maggio 2011.

protagonista di un'altra cerimonia, quella della cosiddetta "figliata": a casa, circondato da altri femminielli, urla e si contorce nel letto, come in preda alle doglie, per poi dare simbolicamente alla luce un figlio, cioè un bambino maschio "preso in prestito dal vicinato" che le viene messo in braccio³²⁸. "Spusarizio" e "figliata" sono percepiti dagli stessi protagonisti come un modo di prendersi gioco della serietà delle convenzioni, perché, come testimonia uno degli intervistati nel reportage di Repubblica menzionato nelle pagine precedenti, "... Dio ha creato l'uomo e la donna, e poi l'alternativa, che siamo noi"³²⁹. Se queste cerimonie vengono percepite come leggere e ironiche, l'atmosfera cambia quando si parla di una delle cerimonie più importanti per tutti i femminielli, cioè la "Juta", la simbolica festa della Madonna di Monte Vergine, in provincia di Avellino, durante la quale i femminielli risalgono in pellegrinaggio il monte dove sorge il santuario della Madonna, per chiederle grazia e protezione. L'origine del rituale lega questa celebrazione cristiana a quella pagana della Mater Magna: la leggenda narra che sul monte dove oggi sorge il santuario di quella che viene affettuosamente chiamata "Mamma Schiavona"³³⁰, si trovasse in origine un tempio della dea Cibele, per la presenza del quale il monte stesso sarebbe stato ribattezzato "Partenio" o "Monte di Cibele", aggettivo che spesso era associato proprio alla dea³³¹. Si dice che proprio qui, nel 1256, due giovani omosessuali, scoperti a baciarsi, fossero stati abbandonati con mani e piedi legati e lasciati a morire³³², ma che la Madonna intervenne, salvandoli; da qui, ogni anno i femminielli di tutto il mondo, e non solo, si ritrovano per salire al santuario di Mamma Schiavona, dove festeggiano a ritmo di tamorre, tipiche chitarre napoletane, nacchere, canti e danze. Per quanto legati a epoche e contesti culturali diversi, i Galli e i femminielli napoletani, almeno per quanto riguarda le pratiche devozionali, risultano essere figure

³²⁸ D'Agostino, G., "I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche", in "Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche", op.cit., p. 77.

³²⁹ Napoli, le nozze "senza senso dei femminielli": nonostante tutto siamo ancora qui" *La Repubblica*, Youtube, 14 maggio 2011.

³³⁰ Il termine "Mamma" indica l'amore e la benevolenza che la Madonna di Montevergine rivolge a tutti i fedeli, indipendentemente dall'orientamento sessuale, mentre il termine "Schiavona" deriva dal fatto che l'icona raffigurante la Madonna sia in legno, e che, di conseguenza, il volto della Vergine risulti di colore scuro, proprio come quello che viene convenzionalmente attribuito agli schiavi, abituati a lavorare per molte ore al sole.

³³¹ Mauriello, M., "Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli", op.cit., p. 213.

³³² "#Sanpropaganda: il reportage di Diego Bianchi sulla Juta dei femminielli", *La 7*, YouTube, 11 febbraio 2020.

estremamente simili: tra i rituali della Magna Mater e quelli di Mamma Schiavona esiste senz'altro una linea di continuità, determinata dalla presenza del “diverso” all'interno del discorso religioso ufficiale³³³. Galli e femminielli sono dedicati a pratiche devozionali in cui il rapporto con il divino è estremamente sentito e diretto, le cerimonie non convenzionali, fatte di musica e danze, e la comunità che vi prende parte è unita nel segno della devozione ad una divinità aperta a tutti, soprattutto al “diverso”, nella convinzione, che, sia Cibele che Mamma Schiavona, siano le madri di tutti.

³³³ Mauriello, M., “Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli”, *op.cit.*, p. 214.

Conclusione

Cibele e Attis sono divinità itineranti, che vengono modificate e plasmate dalla cultura e dai valori della società da cui vengono adottate. Il periodo pregreco, in cui Cibele è ancora una divinità esclusivamente orientale, è un momento di transizione: da semplice spirito vitale e generatore, venerato attraverso statuette dai fianchi e dai seni prorompenti, la Grande Madre inizia a stringere un legame molto forte con la dimensione urbana e regale, sviluppando un'iconografia via via sempre più definita. Una volta approdata in Grecia, la dea si lega indissolubilmente all'ambiente cittadino, spogliandosi del ruolo di Πότνια θηρών e di tutti quegli attributi iconografici che la qualificavano che la legavano ad una dimensione più selvaggia e ferina. Da questo momento in poi, però, la macchia rappresentata dalla sua origine orientale la accompagnerà fino all'epoca cristiana: per quanto perfettamente integrata nel pantheon greco, soprattutto grazie al ruolo di custode delle leggi cittadine che le viene affidato con la costruzione del Μητρόφων, i Greci, guarderanno sempre con sospetto a tutti gli elementi più bizzarri del culto, dimostrando sempre una forte determinazione nel tenere il culto metroaco nei giusti canali istituzionali. A Roma, poi, Cibele viene accolta con tutti gli onori, in quanto divinità legata ad Enea, mitico progenitore di tutti i Romani. È proprio qui che Attis, piuttosto evanescente nel mondo orientale e legato ad un ambito privato in quello greco, inizia ad essere ampiamente onorato: gli *Hilaria* diventano una delle feste più importanti del calendario romano, eppure, ancora una volta, alcuni aspetti del culto, come l'evirazione rituale dei sacerdoti Galli, lo rendono particolarmente minaccioso, soprattutto se posto al di fuori del controllo dello Stato. Con l'avvento del cristianesimo, ci si aspetterebbe che una religiosità come quella del culto metroaco soccomba del tutto, eppure avviene proprio l'opposto: cristianesimo e paganesimo si incontrano e si scontrano, dando però vita ad uno degli scambi culturali più floridi e prolifici della storia delle religioni. Cibele, μήτηρ τῶν θεῶν, dea vergine, protettrice della città e intermediaria tra dimensione divina e terrena, evolvendosi e adattandosi al nuovo ambiente religioso e culturale, assume le sembianze e le prerogative della Vergine Maria, che è Μητέρα Θεοῦ, vergine, protettrice della comunità dei fedeli e intermediaria tra il Regno dei Cieli e gli uomini. Attis va incontro allo stesso destino, condividendo con Cristo non solo importanti aspetti formali del culto, ma anche la definizione di “dio in vicenda”, che nasce, soffre e muore, per poi

rinascere ancora una volta. Perfino i Galli, in apparenza così distanti dalla religiosità cristiana, offrono il proprio contributo alla nuova religione portata dal Messia, che nella setta russa degli *Skopcy* e nella devozione dei *femminielli* napoletani a Mamma Schiavona resuscita alcuni tratti distintivi dei sacerdoti della Grande Madre, come l'evirazione rituale e la liminalità sessuale. Vista da questa prospettiva, l'intera storia del culto metroaco non è altro che la storia di una *religione in vicenda*, che nasce, vive un periodo di grande splendore e tramonta, per poi rinascere sotto una nuova forma.

BIBLIOGRAFIA

AUTORI MODERNI

ALLEN, R.E., "The Attalid kingdom: a constitutional history", Oxford, Clarendon Press, 1983

ARAFAT, K.W., "Classical Zeus: a study in art and literature", Oxford University Press, 1990

AURIGEMMA, S., "La protezione speciale della gran madre idea per la nobiltà romana e le leggende dell'origine troiana di Roma", Roma, Loescher, 1909.

BALDRIGA, R., "Aspetti ideologici della presenza frigia nella tradizione greca sul regno di Lidia", in Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995, Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, 1997.

BEARD, M., "The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome: The Roman and the 'Foreign'", in Brandt, J. R. and Iddeng, J.I., Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice, Oxford, Oxford University Press, 2012.

BECCARIA, G.L., "Dizionario di linguistica e di filologia, metrica e retorica", Torino, Einaudi, 1996

BECKMAN, G., "The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King" in Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 Jul, Penn State University Press

BENKO, S., "The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology", Leida, Brill Academic Pub, 1997.

BIANCHI, P., "Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica", in Zito, E., Valerio, P., "Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche", Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2013.

- BIANCHI, U., “Lo studio delle religioni del mistero. L’intenzione del colloquio” in Bianchi, U.; Vermaseren, M.J., “The Soteriology of the Oriental cults in the Roman Empire”, Leida, Brill, 1982.
- BITTEL, K., “Phrygisches Kultbild aus Bogazoy”, *Antike Plastik*, vol.2, 1998.
- BLANSDORF, J., “The defixiones from the sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz”, Leida e Boston, R. L. Gordon e F. Marco Simón, 2019.
- BØGH, B., “The Phrygian Background of Kybele”, *Numen*, Vol. 54, No. 3, 2007.
- BORGEAUD, P., “La Madre degli dèi: da Cibele alla Vergine Maria”, trad. italiana a cura di Guido Mongini, Brescia, Morcelliana editrice, 2008
- BOWDEN, H., “Rome, Pessinous, and Battakes: Religious Encounters with the East.” In *Imperialism, Cultural Politics, and Polybius*, Oxford University Press, 2012
- BRIXHE, C., LEJEUNE, M., “Corpus des inscriptions paléophrygiennes” in *Revue des Études Grecques*, tomo 99, fascicolo 470-471, 1986.
- BURKERT, W., “Structure and history in Greek Mythology and Ritual”, Berkley, University of California Press, 1979
- CAMERON, A., “Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse”, Berkley, University of California Press, 1991.
- CANCIANI, F. “Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell’VIII e VII secoli a.C.”, *American Journal of Archaeology*, Vol.76, n.2, 2013.
- CARDINALI, G., “Il Regno di Pergamo: ricerche di storia e diritto pubblico”, Torino, Loescher, 1906
- CASADIO, G., “The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accidents in the Ancient Mediterranean World”, *Numen*, Vol. 50, No. 3, 2003.
- CHARBONNEAU LASSAY, L., “Il bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo”, traduzione italiana a cura di Maria Rita Paluzzi e Luciana Marinese, Arkeios, Parigi, 1994.

- CHIZZONITI, A. G., “Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale: libertà religiosa e processo di democratizzazione”, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- COOK, ROBERT, M., “Greek Painted Pottery”, New York, Routledge, 1997.
- COŞKUN, A. “The ‘temple state’ of Phrygian Pessinus in the context of Seleucid, Attalid, Galatian and Roman hegemonic politics (3rd–1st centuries B.C)”, in Mahmut Bilge, B., Hargrave, J., Phrygia in antiquity: from the Bronze Age to the Byzantine period, G.R. Tsatskheladze, Leuven – Paris – Bristol, 2019
- CRAWFORD, M. H., “Roman Republican Coinage”, Cambridge University Press, 1975
- D’AGOSTINO, A., La collezione orientale del Museo archeologico nazionale di Firenze, Vol.II, Roma, Aracne editrice, 2013
- DE FILIPPO, E., “Mia famiglia” in *Cantata dei giorni dispari*, a cura di De Blasi N. e Quarenghi N., Milano, Mondadori, 2005.
- DI AKONOFF, IGOR M., “Cybele and Attis in Phrygia and Lydia”, in *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* Vol. 25.1-4, 1977.
- DI JORIO F., PENSABENE P., CALABRIA P., “L’Iconografia Di Cibele Nella Monetazione Romana” in *Bollettino di Archeologia* I, 2010.
- DOVER, KENNETH J., «The Prosecution of Timarkhos», in *Greek Homosexuality*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1989.
- DUE, C., “The captive woman's lament in Greek tragedy”, Austin University of Texas Press, 2006.
- ENGEL, L., “From heresy to harm: self-castrators in the civic discourse of Late Tsarist Russia”, in Teruyuki, H., Kamitaka, M., “Empire and society: new approaches to Russian History”, Slavic Research center, Hokkaido University, Sapporo, Japan, 1997
- Id. “Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale”, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999
- FEAR, A.T., “Cybele and Christ”, in “Cybele, Attis, and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren”, Brill, Leida, 1996.

- FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, a cura di Konrat Ziegler, Lipsia, Teubner, 1907.
- FISHWICK, D., "The Cannophori and the March Festival of Magna Mater." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 97, 1966.
- FRAZER, J.G., "Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione", Torino, Boringhieri, 1979.
- FRIEDMAN, D.M., "A mind of its own: a cultural history of the penis", New York, Free Press, 2001.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P., "Punic iconography on the roman denarii of M. Plaetorius Cestianus", in *American Journal of Numismatics I*, 1989.
- GIMBUTAS, M., "Le dee viventi", tr. ita. di Mario Doni, Milano, Medusa Edizioni, 2005.
- Id. "Il linguaggio della Dea: mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica", trad. italiana a cura di Selene Ballerini, Roma, Venexia edizioni, 2008.
- GIULIANO IMPERATORE, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di Jacques Fontaine, Carlo Prato e Arnaldo Marcone, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1986.
- GNECCHI, F., "I medaglioni romani, descritti e illustrati da Francesco Gnecci", vol.III, Milano, Hoepli, 1912.
- HALES, S., "Looking for eunuchs: the Galli and Attis in Roman art", in Tougher, S., "Eunuchs in antiquity and beyond", London, Classical Press of Wales and Duckworth, 2002.
- HANSENS, E.V., "The Attalids of Pergamon", Ithaca, Cornell University Press, 1971.
- HAWKINS, J. D. "Kubaba at Karkamiš and Elsewhere." *Anatolian Studies*, vol. 31, 1981.
- HEAD BARCLAY, V., "A catalogue of Greek coins of Lydia", Londra, British Museum, 1901.
- HEPDING, H., "Attis, seine Mythen und sein Kult", Gießen, Alfred Tôpelman, 1903.

- HODDER, I., "On the Surface: Çatalhöyük 1993-95", Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 1996
- INNOCENTE, L., "Questioni di onomastica frigia", in Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995, Roma, 1997.
- KALAVREZOU, I., "Images of the Mother: When the Virgin Mary Became "Meter Theou", in *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44, 1990.
- KARTSONIS, ANNA D., "Anastasis: the making of an image", Princeton, Princeton University Press, 1989.
- LANCELLOTTI, MARIA G., "Attis between myth and history: king, priest and god", Leiden, Boston, Koln Brill, Leiden, 2002.
- LANE, E.N., "The name of Cybele's priests: the Galloi", in "Cybele, Attis and related cult: essays in memory of M.J. Vermaseren", Leida, Brill, 1996.
- MAURIELLO, M., "Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli", in *Annali-Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, vol. 10, n.1., 2013.
- MELLAART, JAMES, "Catal-huyuk. a Neolithic Town in Anatolia", Londra, Thames and Hudson, 1967.
- METCALF, W.E., *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- MOWAT, C., "Don't be a Drag, just be a Priest: The Clothing and Identity of the Galli of Cybele in the Roman Republic and Empire" in *Gender & History*, vol. 33, 2021.
- MUSS-ARNAULT, W., "A concise dictionary of the Assirian Language", Berlino, Reuther, 1905.
- NAUMANN, F., "Die Ikonographie der Kybele in der physischen und dergriechischen Kunst. *Istanbuler Mitteilungen*", 1983.
- NAUTA, RUURD R., "Catullus 63 in a Roman Context", *Mnemosyne*, Vol. 57, Fasc. 5, 2004.

- NEWTON, JOHN A. "Asceticism", in *The Journal of Ecclesiastical History* 48.2, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.
- O' CARROLL, M., "Theotokos, a theological encyclopedia of the Blessed Virgin Mary", Clermont, Liturgical Press, 1990.
- PANCOTTI, A., "Breve nota sulle rare rappresentazioni di Attis nella monetazione romana repubblicana", in *Essays in Honour of Roberto Russo*, Peter G. van Alfen and Richard B. Witschonke, 2013,
- PAVOLINI, C., "La musica e il culto di Cibele nell'Occidente Romano", *Archeologia Classica*, Vol. 66, 2015.
- PENSABENE, P. "Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino" in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Brill, Leida ,2015.
- PETTERSSON, O., "Mother Hearth: an analysis of the Mother Hearth concepts according to Albrecht Dietrich", Lund Cwk Gleerup, Lund, 1967.
- PRÜMM, K., "Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt", Lipsia, Jakob Hegner, 1935.
- RAMSAY, W.M., "Pisidian Wolf-Priests. Phrygian Goat-Priests and the Old-Ionian Tribes", *Journal of Hellenic studies*, vol.40, 1920
- RENNELL, J., "An Examination of Arrian's Periplus of the Euxine Sea", in *A Treatise on the Comparative Geography of Western Asia*, Londra, C.J.G. & F. Rivington, 1831.
- ROLLE, A.; "Ritmi frigi e sensibilità romana: un connubio impossibile?", Roma, Quasar edizioni, 2015.
- ROLLER, LYNN E., "The Legend of Midas", *Classical Antiquity*, vol. 2, no. 2, 1983.
- Id. "Phrygian myth and cult", *Source: Notes in the History of Art*, vol.7, 1988.
- Id. "The Great Mother at Gordion: The Hellenization of an Anatolian Cult.", in *Journal of Hellenic Studies*, Vol 111, 1991.
- Id. "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?" *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 63, no. 2, 1994

Id. "In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele", Berkley, University of California press, 1999.

SAULLE, S., "Nikon, Patriarca di Mosca", in *Annales Theologici*, vol.20, n.2, 2006

SFAMENI GASPARRO, G., *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Roma, Aseq, 2018.

Id. "I culti orientali in Sicilia", Leida, Brill, 1973.

SHOWERMAN, G., "Review of Attis; Seine Mythen und Sein Kult", *The American Journal of Philology*, vol. 27, no. 1, 1906

SMITH, JAMES, O., "The cult of Artemis at Ephesus" in *Cybele, Attis, and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*, New York, Brill, 1996.

SPAIN, S., "The Promised Blessing: The Iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore", in *The Art Bulletin*, Vol. 61, No. 4, 1979.

SAULLE, S., "Nikon, Patriarca di Mosca", in *Annales theologici*. Vol. 20, no. 2, 2006.

TALAMO, C., "La Lidia arcaica: tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale", Bologna, Pàtron, 1979.

TAYLOR, L. R. "The Sellisternium and the Theatrical Pompa." *Classical Philology*, vol. 30, no. 2, 1935.

THIMME J., "Die religiöse bedeutung der Kykladenidole", *Antike Kunst*, vol. 8, no. 2, 1965.

TULPE, I.A., TORCHINOV, E.A., "The Castrati ("Skopty") Sect in Russia History, Teaching, and Religious Practice", in *International Journal of Transpersonal Studies*, vol.19, n.11, 2000.

VARADINOV, N., "History of the Ministry of Inner Affairs. Additional. History of the decrees on the schism, book 8", San Pietroburgo, Typography of the Second Department of the Councilary of His Imperial Majesty, 1863.

VASSILEVA, M., "Further Considerations on the Cult of Kybele" *Anatolian Studies*, vol. 51, 2001.

Id. "A few notes on the Recent Phrygian Epigraphic Data" in Gusmani R., Salvini M., Vannicelli P., Roma, Frigi e frigio. Atti del primo Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995, 1997.

VERMASEREN, MARTEEN J., "Cybele, and Attis: the Myth and the Cult", Thames and Hudson, Londra, 1976.

Id. *Corpus cultus Cybelae Attidisque*", volume 4, Leida, Brill, 1978

VIRGILIO, B. "Il «tempio stato» di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I sec. a. C.", Pisa, Giardini editore, 1981

VON BOTHMER, D., "Amazons in Greek Art", Oxford University Press, 1957.

WYCHERLEY, R.E., "Literary and Epigraphical Testimonia", Princeton University Press, 1957.

AUTORI ANTICHI

AA.VV. *Antologia Palatina*, traduzione a cura di Ettore Romagnoli, Bologna, Zanichelli, 1945.

AGOSTINO, *De civitate dei*, traduzione italiana a cura di Luigi Alici, Milano, Bompiani, 2001.

APULEIO, *Metamorfosi*, traduzione a cura di Lara Nicolini, Milano, BUR, 2005.

ARCHILOCO, *Frammenti*, traduzione a cura di Nicoletta Russello, Milano, BUR, 1993.

ARNOBIO, *Adversus nationes*, traduzione a cura di Francesco Corsaro, Catania, Centro studi sull'antico cristianesimo, 1965.

AUGUSTO, *Res Gestae*, traduzione italiana a cura di Luca Canali, Milano, Mondadori, 2019.

CICERONE, *Pro Caelio*, traduzione a cura di Emanuele Narducci, Milano, Rizzoli, 1989.

Id. *De senectute*, traduzione italiana a cura di Carlo Saggio, Milano, BUR, 2018.

Id. *Lettere ad Attico*, traduzione a cura di Riccardo Scarcia, Milano, BUR, 1981.

DEMOSTENE, *Sulla corona*, traduzione a cura di Laura Bartolini Lucchi, Milano, Mondadori, 1994.

DIODORO SICULO, *Biblioteca Storica*, traduzione a cura di Giuseppe Cordiano e Marta Zorat, Milano, BUR, 2004.

DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, traduzione a cura di Marco Mastrofini, casa editrice indipendente, 2012.

ERODOTO, *Storie*, traduzione a cura di Augusta Izzo d'Accinni, Milano, BUR, 1984.

EURIPIDE, *Baccanti*, traduzione a cura di Vincenzo di Benedetto, Torino, Einaudi, 2004.

- GIOVANNI LIDIO, *Liber de mensibus*, Ulan Press, 2012.
- GIOVENALE, *Satire*, traduzione a cura di Ettore Barelli, Milano, BUR, 1976.
- LIVIO, *Ab urbe condita*, traduzione a cura di Mario Scàndola, Milano, Rizzoli, 1982.
- LUCIANO DI SAMOSATA, *Sulla dea Siria*, traduzione a cura di Francesco Sorbello, Milano, *La vita felice*, 2019.
- LUCREZO, *De rerum natura*, traduzione a cura di Armando Fellin, Torino, Utet, 2013.
- MARZIALE, *Epigrammi*, traduzione a cura di Marco Carbonetto, Milano, Garzanti, 2019.
- NONNO DI PANOPOLI, *Dionisiache*, traduzione a cura di Daria Gigli Piccardi, Milano, BUR, 2003.
- OMERO, *Iliade*, traduzione a cura di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 2014.
- OVIDIO, *Metamorfosi*, traduzione a cura di Giovanna Faranda Villa, Milano, Rizzoli, 1984.
- Id., *Fasti*, traduzione italiana a cura di Luca Canali, Milano, Rizzoli, 1998.
- PAUSANIA, *Descrizione della Grecia*, traduzione a cura di Salvatore Rizzo, Milano, Rizzoli, 1998.
- PLATONE, *Ione*, traduzione a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2001.
- PLINIO, *Naturalis Historia*, traduzione a cura di Federico Maspero, Milano, Rizzoli, 2011.
- POLIBIO, *Storie*, traduzione a cura di Manuela Mari, Milano, Rizzoli, 2001.
- PLUTARCO, *Vite Parallele*, traduzione a cura di Maria Luisa Amerio e Domenica Paola Orsi, Torino, Utet, 2016.
- PRUDENZIO, *Le corone*, traduzione a cura di Luca Canali, Firenze, Le Lettere, 2005.
- PSEUDO PLUTARCO, *Vitae decem oratorum*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2011.
- RUTTER, J. B., "The Three Phases of the Taurobolium." *Phoenix*, vol. 22, no. 3, 1968.

STAZIO, Silvae, traduzione a cura di Luca Canali, Milano, Mondadori, 2023.

TEOFRASTO, Caratteri, traduzione italiana a cura di Goffredo Coppola, Mondadori, Milano, 1945.

VALERIO MASSIMO, Factorum et dictorum memorabilium, traduzione a cura di Rino Faranda, Torino, Utet, 1971.

VARRONE, De lingua latina, traduzione italiana a cura di Maria Rosaria de Lucia, Milano, Guido Miano editore, 2020.

ZANETTO, GIUSEPPE, Inni omerici, traduzione a cura di Giuseppe Zanetto, Milano, Rizzoli, 1996.

ZOSIMO DI PANOPOLI, Storia nuova, traduzione a cura di Fabrizio Conca, Milano, BUR, 2007.

SITOGRAFIA

American School of Classical Studies at Athen ([Athenian Agora](#) | [American School of Classical Studies at Athens \(ascsa.edu.gr\)](#))

Ancient Origins (<http://www.ancient-origins.net>)

Coin Archives (<https://www.coinarchives.com/>)

Diego Bianchi (11 febbraio 2020). #Sanpropaganda: il reportage di Diego Bianchi sulla Juta dei femminielli”, *La 7 Attualità*, YouTube. ([\(43\) #Sanpropaganda2020 - Il reportage di Diego Bianchi alla 'juta dei femminielli' - YouTube](#))

Forum Ancient Coins (<https://www.forumancientcoins.com/>)

Hittite Monuments (<https://www.hittitemonuments.com/>)

La Repubblica (11 maggio 2011). Napoli, le nozze "senza senso" dei femminielli: "Nonostante tutto siamo ancora qui", La Repubblica, YouTube. ([IT IT](#) | [D0000](#) | [Martina TVC](#) | [Women](#) | [Seller](#) | [16x9](#) | [20s](#) | (<youtube.com>))

Met Museum (<http://www.metmuseum.org/>)

Mythologiae- Unibo (<http://www.mythologiae.unibo.it>)

NunisBids (<https://www.numisbids.com/>)

Ostia Antica Portale (<http://www.ostia-antica.org>)

Penn Museum (<https://www.penn.museum/>)

Romano Impero (<https://www.romanoimpero.com/>)

Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/Main_Page)

WorldHistory (<https://www.worldhistory.org/>)

Ostia- Harbour City of Ancient Rome ([https:// www.ostia-antica.org](https://www.ostia-antica.org))