Dictynna

Revue de poétique latine

8 | 2011

Varia

Attis a Roma e altri spaesamenti: Catullo, Cicerone, Seneca e l'esilio da se stessi

Mario Citroni

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/dictynna/729>

DOI : 10.4000/dictynna.729

ISSN : 1765-3142

Référence électronique

Mario Citroni, « Attis a Roma e altri spaesamenti: Catullo, Cicerone, Seneca e l'esilio da se stessi », *Dictynna* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 17 novembre 2011, consulté le 10 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/dictynna/729> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/dictynna.729>

Ce document a été généré automatiquement le 10 septembre 2020.

Les contenus de la revue *Dictynna* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Attis a Roma e altri spaesamenti: Catullo, Cicerone, Seneca e l'esilio da se stessi*

Mario Citroni

1. La connessione profonda e inevitabile tra la percezione della propria soggettività individuale e il senso di appartenenza a una comunità cui è a sua volta attribuita un'identità collettiva propria, emerge con grande evidenza dai testi latini antichi. La radicale interdipendenza tra identità individuale e identità di una comunità si propone alla coscienza – e trova aperta espressione letteraria – tipicamente, nei momenti di privazione: nei momenti in cui il legame tra il soggetto e la comunità di cui esso si sente parte subisce una interruzione forzata. L'identità esilio-morte è, come sappiamo, luogo comune nelle parole degli esuli antichi. Un cliché sancito anche a livello proverbiale,¹ che ricorre spesso in Cicerone, e con un'insistenza quasi ossessiva in Ovidio. Ma, come ci ripetono dai loro diversi esili Cicerone e Ovidio, l'esule è un morto che vive: l'esule sopravvive alla morte di un suo altro, più autentico sé, che è perduto. Il distacco dalla patria, dalla comunità civica e familiare, è una frattura dell'esistenza che ha interrotto la continuità del soggetto. Cicerone, all'inizio del suo esilio, nell'aprile del 58 a.C., quando era già in viaggio ma ancora si trovava in Italia, ancora poteva scrivere ad Attico: “io sono sempre lo stesso: i miei nemici mi hanno privato delle mie cose, ma non mi hanno privato di me stesso” (*Att. III 5 ego ... idem sum. Inimici mei mea mihi, non me ipsum ademerunt*). Ma poco dopo, nell'agosto dello stesso anno, da Tessalonica, avrà per lo stesso amico parole ben diverse, anzi senz'altro opposte: “sento la mancanza non solo delle mie cose e dei miei cari, ma di me stesso. Infatti, io che cosa sono?” (*Att. III 15, 2 Desidero enim non mea solum neque meos, sed me ipsum. Quid enim sum?*); e ancora, nella stessa lettera: “l'io ch'io sono stato, e l'io ch'io avrei potuto essere, non posso più esserlo” (*Att. III 15, 8 Qui fui, et qui esse potui, iam esse non possum*). E nel giugno, da Tessalonica, aveva scritto al fratello: “io non avrei voluto vedere te? Tutt'altro! Non ho voluto esser visto da te. Infatti non avresti visto tuo fratello, non quello che avevi lasciato, non quello che conoscevi, non quello da cui ti eri congedato piangendo ... di lui nemmeno una traccia, nemmeno un'ombra, ma come l'immagine di

un morto che respira” (Q. fr. I 3, 1 *Ego te videre noluerim ? immo vero me a te videri nolui. Non enim vidisses fratrem tuum, non eum quem reliqueras, non eum quem noras, non eum quem flens ... dimiseras, ne vestigium quidem eius nec simulacrum sed quandam effigiem spirantis mortui*). Ovidio, dal Ponto, dirà : *Non sum ego quod fueram* (“Non sono quel che ero” : *trist. III 11, 25*).² E il ritorno dall’esilio si configura, conseguentemente, come una ‘restituzione’ del sé a se stesso, un recupero, cioè, della sua identità autentica, che era stata perduta : Cic. *p. red. in sen. 1 qui amplissimam rem publicam, qui patriam ... qui denique nosmet ipsos nobis reddidistis ; 8 si me mihi, si meis, si vobis, si rei publicae reddidisset...* ; *fam. III 10, 10 memet ipsum mihi ... restitutum puto*.³

- 2 Nel 46, dieci anni dopo il rientro dall’esilio, Cicerone sperimenterà un esilio ideale in quanto, secondo la sua sofferta valutazione, la Roma in cui si trova a vivere non è più una *res publica*, e gli è dunque straniera.⁴ Anche questo esilio ideale egli lo vive come una frattura del suo io : lo commenta infatti richiamando quello che egli ci informa essere un antico detto : “quando non sei più quello che fosti, non hai motivo di desiderare di vivere” (Cic. *fam. VII 3, 4 Vetus est enim, ubi non sis qui fueris, non esse cur velis vivere*).
- 3 L’esilio è evento eccezionale : e appunto conferma che, in condizioni normali, la vita in patria, l’integrazione nella propria comunità, è garanzia di tenuta e di continuità dell’identità personale, di continuità del sé. E il rientro dell’esule, quando avviene, significa anche la reintegrazione del suo io perduto.
- 4 Seneca, esule in Corsica, per consolare la madre sostiene la tesi della irrilevanza del luogo per la felicità : è una tesi che vuole suonare come verità paradossale – appunto un ‘paradosso stoico’. Seneca cataloga, nel confutarle, le ragioni per cui l’esilio era universalmente considerato un male. E ci conferma che la separazione dalla patria era solitamente avvertita come una separazione dal sé : la ricetta del filosofo per neutralizzare la sofferenza dell’esilio è infatti di ricordarsi che nessun esilio ci può comunque privare dei due beni più preziosi : la natura umana, che abbiamo in comune con tutti i nostri simili, e la virtù personale, che è propria di ciascuno di noi (*propria virtus*) e che potremo praticare in qualunque luogo ci veniamo a trovare (*Helv. 8, 2 duo quae pulcherrima sunt quocumque nos moverimus sequentur, natura communis et propria virtus*). Se Seneca afferma che l’esilio non ci toglie la capacità di esprimere la nostra *propria virtus*, e dunque non ci toglie la capacità di essere noi stessi,⁵ è perché evidentemente era opinione comune che, al contrario, l’esilio comportasse la perdita del sé. Notiamo che anche Seneca connette la qualità morale della persona individuale, la *propria virtus*, alla comunità in cui essa si esplica, solo che, a differenza che in Cicerone, non fa riferimento alla condizione di cittadini di una patria, ma alla naturale condizione umana (*natura communis*), e dunque alla condizione di membri di una comunità che non conosce frontiere.
- 5 2. Ma più importa ora riflettere su un diverso risvolto dell’argomentazione di Seneca. Alla comune credenza che “la privazione della patria non è sopportabile” egli obietta (*Helv. 6, 2 s.*) che la quasi totalità (*maxima pars*) di coloro che vivono a Roma “sono privi di patria” (*patria caret*) e, confluiti qui dal mondo intero (*ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt*) per le più diverse ragioni, vivono in una città che non è la loro (*maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam*). Seneca procede delineando un grandioso quadro dell’immenso spazio delle terre abitate in cui ovunque popoli e individui, attraverso i secoli, hanno continuamente peregrinato e mutato insediamento, e continuano incessantemente a farlo ancora oggi, e nessuno occupa più

la sede originaria (*Helv. 7, 5 illud utique manifestum est, nihil eodem loco mansisse quo genitum est*). E ancora: “non riusciresti a trovare una terra che sia ancora occupata dai suoi abitanti originari: tutto è frutto di mescolanze e innesti” (*Helv. 7, 10 Vix denique inuenies ullam terram quam etiamnunc indigenae colant; permixta omnia et insiticia sunt*). Dal punto di vista del cittadino romano, che si sa dominatore del mondo, tutto l'impero, tutto lo spazio delle vittorie di Roma, è patria: *ubicumque vicit Romanus, habitat* (*Helv. 7, 7*): ma Seneca subito supera questa visione, ancora troppo ristretta, e nei capitoli seguenti sviluppa il concetto secondo cui patria dell'uomo è l'universo, è ogni luogo da cui si possa contemplare la natura e, attraverso essa, la divinità.

- 6 Quest'ultima è una mera astrazione, che non poteva avere riscontro effettivo nella esperienza identitaria del soggetto. Ma anche l'idea che l'immensa orbita del potere di Roma possa essere avvertita come una patria, come la comunità che dà sostegno al proprio sé soggettivo, è un'astrazione. Il potere di Roma era ben lungi dall'aver creato, in tutto il suo impero, uno spazio omogeneo di civiltà, una comunità unitaria di vita. Una patria globale non esiste: a Tomi Ovidio si sentirà in un mondo profondamente alieno, e scoprirà che la *pax Romana*, che in Italia è una realtà, ai limiti dell'impero è poco più che una formula propagandistica.⁶ L'esule di fatto, lo abbiamo visto, sentiva il suo sé spezzato.
- 7 Se il rimedio proposto da Seneca contro lo spaesamento identitario dell'esule è privo di reale possibilità di presa sull'esperienza esistenziale del soggetto, quel richiamo al fatto che il mondo romano è un mondo di migranti, un mondo che non conosce indigeni, e che proprio la città di Roma è in realtà abitata da un'umanità senza patria, al di là della dilatazione enfatica propria della argomentazione di un paradosso, identifica con spregiudicatezza quello che è davvero un risvolto debole della coscienza identitaria romana. Non si tratta soltanto del disagio provocato dalla invasione di estranei, diversi per aspetto, per colore della pelle, per abbigliamento, che occupano gli spazi fisici della città mutandone vistosamente la fisionomia, e occupano gli spazi dell'economia, del lavoro, della produzione, e praticano riti diversi e costumi diversi. Non si tratta solo di tutto quello spettacolo esterno della diversità che nell'ottica socialmente conservativa della letteratura satirica, e in modo particolarmente eloquente in Giovenale, appare compromettere l'identità propria della comunità.⁷ Si tratta di un disagio più sottile, e interno, che riguarda il dubbio sull'esistenza di una identità originaria della stessa patria romana. Il dubbio se quei diversi, quegli estranei che per lo più arrivano dalle diverse regioni ellenizzate dell'Oriente e del Sud del Mediterraneo, che sembrano a molti offendere l'immagine identitaria della comunità, che suscitano a molti repulsione e disprezzo, non siano in realtà parte di noi stessi, non siano noi stessi.
- 8 Seneca si chiede infatti: “Ma l'impero romano stesso, non considera come suo fondatore un esule in fuga dalla patria perduta, capitato in Italia, con un pugno di superstiti, mentre andava alla ricerca di terre lontane, sospinto dalla costrizione e dal timore del nemico?” (*Helv. 7, 7 Romanum imperium nempe auctorem exulem respicit, quem profugum capta patria, exiguas reliquias trahentem, necessitas et victoris metus longinqua quaerentem in Italiam detulit*). Ed Enea non è che uno dei tanti eroi, sia troiani che greci, sia vinti che vincitori, che dopo la guerra di Troia mossero esuli dall'Oriente e si stabilirono in Occidente, in terre estranee: *Helv. 7, 6 Quid interest enumerare Antenorem Patavi conditorem et Evandrum in ripa Tiberis regna Arcadum conlocantem? Quid Diomedem aliosque quos Troianum bellum victos simul victoresque per alias terras dissipavit?* Seneca, attraverso Enea, Antenore, Evandro, Diomede, allude al fatto ben noto a ogni romano, e

consacrato nel poema virgiliano nel quale tutti gli eroi qui ricordati hanno spazio, che l'intero complesso delle leggende sulle origini degli insediamenti laziali, e della città di Roma, rinviava a migrazioni ed esili di eroi troiani e greci attraverso il Mediterraneo, e al loro incrociarsi con popolazioni locali che a loro volta avevano alle spalle diverse origini e diversi spostamenti e spaesamenti.⁸ E per la parte più strettamente romana, e laziale, le leggende sulle origini davano spazio all'idea del costituirsi della primitiva comunità come un gruppo di avventurieri di incerta origine, che si allarga grazie a un generoso diritto di asilo concesso a persone di altrettanto incerta origine.

- 9 Muovendo dalla leggenda alla storia: i Romani sanno bene che la loro storia, antica e recente, è storia della progressiva integrazione nella loro comunità dei popoli con cui si sono via via confrontati in conflitti feroci e che essi hanno vinto con le armi. In un mondo in cui, proprio per la frequenza di migrazioni e peregrinazioni di individui e comunità, delle quali si conservavano incerte memorie, l'autoctonia era considerata un valore,⁹ la vicenda di Roma, che continuò nei secoli a includere sistematicamente nella cittadinanza i popoli vinti, e gli schiavi liberati, e che non si preoccupò di attenuare nelle ricostruzioni dei propri miti nazionali questo carattere etnicamente composito e incerto, ma anzi lo esibiva, rappresentava un caso anomalo. Anzi, la capacità di integrare in sé i popoli vinti – e l'esempio fondante di questa condotta era stato dato proprio dal fondatore primo della città, Romolo, come le fonti sottolineano sistematicamente – e di integrare gli ex schiavi, e di far proprie le migliori acquisizioni tecniche e intellettuali degli altri popoli, ha potuto assurgere essa stessa a carattere identificativo della comunità romana: un carattere unico e ritenuto, nella riflessione storico-sociologica e nel dibattito politico, a Roma e in Grecia, ragione fondamentale di quel successo nella politica imperialistica che non era riuscito in modo duraturo a nessuna comunità greca.¹⁰
- 10 In realtà, il percorso che va dai primi trattati con riconoscimento di cittadinanza con le comunità del Lazio fino alle concessioni di cittadinanza alle province dell'impero, e alla *Constitutio Antoniniana* agli inizi del III secolo, era stato accompagnato, nel corso del tempo, da opposizioni anche violentissime. L'estensione della cittadinanza agli italici era costata una guerra atroce. Difficilmente, dunque, nella visione soggettiva dei membri di questa comunità in progressiva crescita di componenti etniche la consapevolezza di una coerenza attraverso il tempo della linea di apertura della comunità alle popolazioni vinte e ai liberti poteva essere avvertita come un tratto identitario, generatore di orgoglio. Tale esso appare nel discorso di Claudio, discorso registrato dalla tavola lionese, e rielaborato da Tacito (*ann.* XI 24), e in altri testi ben noti, che Tacito, e lo stesso Claudio, ebbero presenti: un passo del discorso di Cicerone in difesa del diritto di cittadinanza di un provinciale (*Pro Balbo* 31) e il discorso del tribuno Canuleio in difesa del riconoscimento dei diritti della plebe in Livio IV 3-5.¹¹ Ma in questi testi il processo è guardato con ampia prospettiva storica, nel suo sviluppo sulla lunga durata. Volta per volta, nel momento del confronto con il diverso, il senso di assedio della propria identità, dall'esterno e dall'interno, inevitabilmente prevaleva. E quegli stessi discorsi erano stati pronunciati, ogni volta, per superare pregiudizi e contrasti rispetto al processo di integrazione del diverso.
- 11 Cicerone, nel proemio degli *Academici* (I 9), elogia Varrone per la sua poderosa opera di ricerca sulle antichità romane con parole ben note: “i tuoi libri ci hanno, per così dire, ricondotti a casa nostra, mettendoci finalmente in condizione di sapere chi siamo e dove siamo” (*nos ... tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi*

essemus agnoscere), mentre finora vivevamo “nella nostra stessa città come degli stranieri, e la percorrevamo smarriti ed estranei” (*in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites*). Vi è in queste parole una chiara forzatura enfatica dovuta all'intenzione elogiativa (segue infatti subito dopo una martellante anafora di ben otto *tu* per enumerare le specifiche benemeritenze dell'opera di Varrone). Ma non è un caso se Cicerone, pur tanto orgoglioso del *nomen Romanum*, ricorre qui al concetto di ‘estraneità in patria’ e lo esprime con parole che sembrano anticipare quelle con cui Seneca delinea la grandiosa immagine di un impero di Roma abitato solo da esuli e migranti. In realtà nemmeno le infaticabili ricerche di Varrone potevano veramente riportare i Romani a casa loro: Varrone non poteva dare ai Romani la consapevolezza di una identità etnica, che di fatto non esisteva. Varrone riuscirà a dare concretezza e profilo alle componenti dell'amalgama da cui era nata la nazione romana, ma non poteva che certificare che di un amalgama comunque si trattava.

- 12 Accanto al disagio per l'incerta identità etnica, vi era un ulteriore disagio che agiva nel profondo: quello della dipendenza intellettuale dalla grecità. Le categorie concettuali, il sistema della conoscenza, le categorie dell'espressione letteraria del pensiero, le categorie delle arti e delle scienze, anche le categorie con cui i Romani pensavano e rappresentavano il proprio più intimo sé, erano greche: consapevolmente mutate dalla cultura greca, in un interscambio che risaliva fin da prima della fondazione della città. Un interscambio e una elaborazione comune mai interrotti, in cui parte largamente egemone era stata la cultura greca, che a sua volta era elaborazione comune di una vastissima varietà di comunità, in antichissima relazione con le diverse culture dell'Oriente, continuamente rinnovata nelle tante diverse realtà del mondo ellenizzato. La grande originalità romana era stata di aver ad un certo punto sviluppato, nel vasto ambito della cultura ellenistica, una cultura e una letteratura in latino, anziché in greco: una cultura che restava comunque ellenistica nelle sue categorie di base.¹² Dunque quei Greci e Orientali la cui presenza nelle strade di Roma pareva a Giovenale compromettere irrimediabilmente l'identità della comunità, erano forse intrinseci alla comunità sul piano etnico, ed erano parte di quella vasta area di elaborazione culturale greca in cui Roma aveva trovato gli strumenti intellettuali con cui comprendere la realtà e con cui comprendersi, e a cui dava il proprio contributo in lingua latina.
- 13 Il disagio nel confronto culturale con la grecità si esprime spesso nei testi letterari latini su un piano generale e, per così dire, istituzionale. Tipicamente in Cicerone, che accetta l'imbarazzante paradosso che percorre la produzione letteraria romana, ed è esplicitato anche da Orazio, per cui far finalmente conseguire alla cultura romana una pari dignità con quella greca, e un affrancamento dalla dipendenza da essa, può essere fatto solo producendo opere latine sempre meglio esemplate sulle opere greche, così da sostituire nell'uso degli intellettuali romani la biblioteca greca con una parallela biblioteca latina.¹³
- 14 3. Non è comune invece, nei testi letterari latini, la testimonianza diretta dei disagi del soggetto che si trova in rapporto problematico con la comunità, dello smarrimento del sé nel confronto con culture aliene che sospettiamo possano rivelarsi come parte del nostro stesso sé, o che possono far emergere spazi del sé di cui non avevamo coscienza. I testi conservati testimoniano le contraddizioni e i disagi della coscienza morale assai più che quelli della percezione del sé: un territorio in cui ci si avventura raramente. Se prescindiamo dal caso dell'esilio, in cui la perdita della identità personale deriva da un

evento esterno, normalmente di natura politica, che strappa l'individuo al suo contesto, gli smarrimenti del sé nella letteratura latina a noi nota sono più spesso oggetto di derisione comica e satirica che sorgente di espressioni tragiche. La scoperta della tragicità del privato, la scoperta della sofferenza esistenziale che compromette l'integrità del soggetto fino ai limiti della dissoluzione del sé ci si propone dapprima nella poesia erotica: è una scoperta che Catullo fa reinterpretando la propria esperienza dell'eros attraverso la lirica di Saffo, come ci attesta il carme 51 *Ille mi par esse deo videtur*. Ed è importante osservare che, attraverso un passaggio concettuale per vari aspetti problematico, che è stato molto discusso e analizzato, e che è comunque ancora una volta mediato da idee elaborate dalla cultura ellenistica, Catullo, nel riconoscere in sé la forza distruttiva dell'eros, la sua capacità di dissolvere l'integrità del soggetto (*misero quod omnes / eripit sensus mihi .../ lingua ... torpet ... / gemina teguntur / lumina nocte*), la identifica a sua volta con una forza di portata più vasta, capace di distruggere, attraverso l'integrità etica degli individui, l'integrità delle comunità e degli stati. A questa forza Catullo dà, come è ben noto, l'ambiguo nome di *otium*:

*Otium, Catulle, tibi molestumst :
otio exsultas nimiumque gestis :
otium et reges prius et beatas
perdidit urbes.*

- 15 Il latino *otium* si carica qui dei significati intensamente allusivi del greco *tryphé*: quell'eccesso di edonismo, di piacere individuale, di lusso, a cui, secondo un concetto elaborato dalla storiografia ellenistica, si attribuiva la decadenza morale e infine politica dei regni orientali (ad essi Catullo allude col termine *reges*).¹⁴ *Otium* qui dunque è lo spazio, la disponibilità, che si concede all'amore e ai piaceri (l'associazione amore-*otium* era corrente e quasi proverbiale a Roma), che si identifica appunto come incompatibilità con i *neg-otia* cui l'etica della comunità vincola gli individui: e dunque come forza corruttrice sia dell'identità individuale che di quella della comunità. Catullo avverte che lasciarsi sconvolgere dalla passione significa al tempo stesso alienarsi da una comunità la cui etica corrente subordina gli individui ai doveri nei suoi confronti: significa perdere quel legame fondamentale tra il sé e la comunità, che è garanzia della tenuta del sé. Significa essere esuli in patria. Sulla scia di Catullo, questa esperienza sarà espressa più esplicitamente da Properzio, che si professa incapace di combattere, disinteressato alla gloria, e interamente votato alla milizia d'amore, e attribuisce questa sua condizione a un destino che lo sovrasta (Prop. I 6, 29 s. *Non ego sum laudi, non natus idoneus armis: / hanc me militiam fata subire volunt*) e che lo condanna a una dura esclusione dalla comunità. Quasi un destino da poeta maledetto.¹⁵ All'amico che percorrerà in armi le regioni dell'Oriente per contribuire ad estendere l'impero di Roma, Properzio dice che se mai egli troverà tempo di ricordarsi dell'amico, potrà esser ben certo della condizione in cui egli versa: "vive sotto aspra stella" (ibid., 35 s. *tum tibi si qua mei veniet non immemor hora, / vivere me duro sidere certus eris*).
- 16 4. Appunto in Catullo, appunto nel poeta latino che per primo ha saputo proporre il sé come spazio di autentiche tragedie, vediamo rappresentato il più estremo smarrimento tragico del sé in un quadro di confronto con una diversità culturale che proviene da un Oriente lontano e che penetra nelle pieghe profonde della soggettività.
- 17 Si tratta, ancora una volta, di un esule (Catull. 63, 14 *aliena ... petentes velut exules loca...*). Ma di un esule volontario. Un giovane uomo greco che ha da poco compiuto l'adolescenza, e che porta il nome emblematico e fatale di Attis.¹⁶ La vicenda è ben nota.

Con un manipolo di compagni, accomunati nella sua stessa sorte, Attis lascia la città nei cui ginnasi e nelle cui palestre aveva formato il suo bel corpo di giovane maschio, la città in cui era molto amato e ammirato, la patria greca in cui pareva così pienamente integrata la sua fiorente giovinezza. La lasciano, lui e i compagni, per dirigersi a Oriente, percorrendo, veloci, mari pericolosi, incalzati da una smania ansiosa di raggiungere i boschi della Frigia : un mondo estraneo, remoto e selvaggio, ove potersi unire agli iniziati e celebrare i riti di Cibele, la grande madre, dea casta di cui Attis e i suoi compagni vanno in cerca *Veneris nimio odio* : “per eccessiva ripulsa del sesso”. Non è la scelta casta e solitaria di Ippolito, assunta con serena consapevolezza, anche se tragica negli esiti :¹⁷ è invece un’ansia fremente e smaniosa, una esaltazione travolgente che induce Attis e i suoi compagni a evirarsi con una pietra tagliente nel furore dell’entusiasmo mistico e consacrarsi così definitivamente alla dea. Attis e i compagni, cui d’ora in poi (a partire dal v. 11) il testo si riferirà per lo più al femminile,¹⁸ raggiunto in forsennato corteo il tempio della dea sulle alte pendici del monte Ida, senza cibo né riposo, cadranno infine privi di forza nel sonno. All’alba Attis si risveglia. La *rapida rabies*, la furia trascinante, è ora dissolta. La mente torna alla lucidità, e Attis si rende conto che ha perduto ogni contatto col mondo di cui era parte integrante, che il suo sé si è irrimediabilmente dissolto, e anche la sua identità di genere, e la base fisica, e fisiologica, della sua persona originaria è perduta. Tutto il passato della sua giovane identità non esiste più. Lo sguardo di Attis va al mare varcato, al vasto mare che lo separa dalla patria, e piangendo invoca la patria :

Catull. 63, 50 ss.

Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix,	50
ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae	
famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,	
ut apud nivem et ferarum gelida stabula forem,	
et earum omnia adirem furibunda latibula,	
ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor ?	55

...

Egone a mea remota haec ferar in nemora domo ?	
patria, bonis, amicis, genitoribus abero ?	
abero foro, palaestra, stadio et gymnasiiis ?	60
miser ah miser, querendumst etiam atque etiam, anime.	
Quod enim genus figuraest, ego non quod obierim ?	
ego mulier, ego adulescens, ego ephebus, ego puer,	
ego gymnasi fui flos, ego eram decus olei :	
mihi ianuae frequentes, ...	65

...

Ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar ?	
ego Maenas, ego mei pars, ego vir sterilis ero ?	
ego viridis algida Idae nive amicta loca colam ?	70
ego vitam agam sub altis Phrygiae columinibus...	

Patria che mi hai creato, patria che mi hai generato, che io ho lasciato, infelice, come gli schiavi che fuggono dai padroni, per portare il mio piede sui boschi dell’Ida, per vivere tra le nevi, tra fredde tane di belve e accostarmi in delirio ai loro rifugi, in quali luoghi posso pensarti collocata, o patria ?... Lontana dalla mia casa mi aggirerò in questi boschi ? Senza patria, beni, amici, genitori ? Senza il foro, la palestra, lo stadio, i ginnasi ? Povero, povero mio cuore, dovrai piangere e piangere ancora. Quale aspetto umano non ho assunto ? Donna, uomo, adolescente, fanciullo. Sono stato il fiore del ginnasio, la gloria della palestra, la mia porta era affollata... e ora dovrò essere una

sacerdotessa, una schiava di Cibele, un uomo sterile, un resto di me stesso ? abiterò per sempre i gelidi luoghi dell'Ida innevato, i monti della Frigia...

- 18 Non c'è salvezza ormai per Attis : Cibele, rendendosi conto del suo pentimento, gli scaglia contro un leone, che lo costringe a reimmergersi nella selva dove sarà per sempre suo sacerdote.
- 19 Questa amarissima storia di perdita del sé, del sé come identità personale e di genere, del sé come parte di una comunità civile in cui il soggetto è integrato e sostenuto nella sua identità personale, era stata certo cantata da un poeta greco al cui carme, perduto, evidentemente Catullo si ispirava.¹⁹ Il mondo dell'Attis catulliano è, infatti, interamente greco. Quel poeta aveva cantato lo smarrimento del sé, lo snaturamento intimo e irrimediabile che poteva comportare l'adesione a credenze e riti di tipo mistico, che erano ben presenti nella esperienza religiosa del mondo ellenistico, che provenivano soprattutto dalle regioni orientali del mondo ellenistico stesso, e che suscitavano insieme attrazione e terrore.
- 20 La ripresa del tema da parte di Catullo non è una mera esercitazione letteraria. I sacerdoti evirati di Cibele erano una presenza reale a Roma. Le loro danze rituali forsennate e fragorose, i loro abiti colorati, i loro lunghi capelli e l'aspetto femminile, le cruenti autoflagellazioni, l'autocastrazione che si diceva praticassero e che certo alcuni praticavano, li rendevano agli occhi dei Romani una presenza aliena, una incomprensibile contraddizione della immagine che la comunità romana dava di sé. Una presenza che suscitava repulsione e disgusto, come vediamo da testi di autori contemporanei a Catullo : Lucrezio e Varrone²⁰ – ma che esercitava anche, come vediamo da quegli stessi testi, una oscura attrazione : queste forme estatiche di unione al divino, non mediate dagli apparati cerimoniali di stato, ma accessibili direttamente a ciascuno, promettevano compensi ultraterreni. Ne era un simbolo l'immortalità concessa all'Attis del mito in compenso del sacrificio della sua virilità e della sua dedizione totale alla Grande Madre.
- 21 Una presenza aliena, o una presenza che aveva un suo spazio alle radici stesse dell'identità dei Romani, e che veniva a rivelare ad essi aree non indagate della loro stessa intima soggettività ? Una presenza aliena : lo Stato romano proibiva la castrazione, e ai cittadini romani era vietato essere sacerdoti di Cibele ed anche partecipare ai riti cruenti del suo culto. Eppure il culto di Cibele era inserito nel sistema ufficiale delle feste romane : i *Megalesia* comprendevano spettacoli *scaenici* e *circenses* come le altre feste romane, e una forma alternativa di culto della dea, rigorosamente conforme al costume romano, fatta di sobri conviti e riunioni nelle case private, era praticata dall'élite senatoria. E del resto le processioni dei sacerdoti evirati percorrevano la città, erano in essa una presenza vistosa, e la loro stessa organizzazione doveva in qualche modo coinvolgere anche i collegi sacerdotali ufficiali. E, soprattutto, il tempio della Mater Magna era sul Palatino, entro gli spazi che costituivano il centro simbolico, civile e religioso, della città. Il culto era stato introdotto a Roma per decisione dello stato fin dal 204 a.C., in un momento drammatico per la sopravvivenza della comunità, che si era rivolta alla dea frigia per la propria salvezza. L'arrivo, per nave, della statua aniconica della dea, la misteriosa pietra nera caduta dal cielo, era stato straordinariamente solenne. L'oracolo di Delfi aveva richiesto che fosse accolta dall'uomo migliore di Roma. Il personaggio scelto, Publio Scipione Nasica, si fece accompagnare, come racconta Livio, dalle matrone romane, che trasferirono la statua nella provvisoria sede di culto passandosela di mano in mano. Il

noto episodio della vestale che rese possibile l'arrivo della nave con un atto miracoloso che dimostrò la sua verginità ingiustamente sospettata, conferma la connessione della dea con il patrimonio valoriale della comunità e della sua élite, e addirittura attribuisce a Cibele il ruolo di garante della verginità delle vestali. Roma avrebbe ben presto vinto la sua guerra decisiva contro Annibale, e Cibele fin dal 191 a.C. avrebbe avuto il suo tempio sul Palatino.²¹

- 22 Roma, come si era sempre aperta alle concessioni di cittadinanza, si era sempre aperta alle ammissioni di culti stranieri, allargando il consenso, ma mettendo in gioco, ogni volta, l'identità della sua comunità. Così nel caso della ammissione del culto della Madre : ma era questo davvero un culto straniero ? Secondo il racconto di Ovidio nei *Fasti*, che probabilmente recupera tradizioni precedenti, il re di Pergamo in un primo momento non aveva autorizzato la traslazione a Roma della statua della dea frigia, ma la dea aveva fatto sentire la sua voce, e aveva espresso il suo desiderio di trasferirsi nella città degna di essere sede di tutti gli dei. A quel punto Attalo, intimorito dal prodigioso monito divino, diede il suo assenso alla richiesta, e giustificò la decisione col fatto che in fondo Cibele, anche a Roma, avrebbe continuato ad essere in terra frigia, perché i Romani stessi non erano che dei discendenti dei Frigi :

Ov. *fast.* IV 265-72

Phrygiae tum scepra tenebat
Attalus ; Ausoniis rem negat ille viris.
Mira canam : longo tremuit cum murmure tellus,
et sic est adytis diva locuta suis :
“ipsa peti volui : ne sit mora ; mitte volentem :
dignus Roma locus quo deus omnis eat”.
Ille soni terrore pavens “proficiscere” dixit ;
“nostra eris : in Phrygios Roma refertur avos”.

- 23 Ritroviamo qui dunque, proprio in riferimento a Cibele, il grande tema, su cui ci siamo soffermati poco fa, della incerta identità etnica dei Romani, che rischiano continuamente di dover riconoscere nello straniero un proprio antenato. E anzi Ovidio, in un passo precedente dello stesso racconto, attribuisce a Cibele stessa l'intenzione di accompagnare Enea nel suo viaggio verso l'Italia dopo la caduta di Troia, intenzione che all'ultimo fu procrastinata in quanto la dea si era resa conto che il momento in cui il fato avrebbe voluto, nell'interesse di Roma, il suo trasferimento sarebbe giunto nel futuro :

Ov. *fast.* IV 251-4

cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros,
est dea sacriferas paene secuta rates,
sed nondum fatis Latio sua numina posci
senserat, adsuetis substiteratque locis.

- 24 Si è a lungo ritenuto che la figura di Attis, cui si connettono gli aspetti del culto cibeleico più repulsivi per la mentalità romana – mi riferisco naturalmente all'evirazione – dovesse essere stata introdotta, e fatta oggetto di culto, a Roma molto tempo dopo l'adozione del culto per Cibele stessa. Oggi l'archeologia ci dice che fin dalla più antica fondazione del tempio della dea sul Palatino, e dunque contemporaneamente alla prima introduzione del culto di Cibele a Roma alla fine del III secolo, anche Attis, il bellissimo giovinetto che aveva sacrificato la sua virilità per esserle fedele, era venerato in quel sacrario nel cuore di Roma, anche se un culto ufficiale di Attis si avrà solo nel I sec. d. C.

²² Molto rilevante era anche lo spazio di Attis nei rituali cibeleici a Roma, ma non siamo

in grado di accertare le date di introduzione dei diversi aspetti del rituale che lo riguardavano, e che potrebbero essere assai più tarde dell'età cui qui ci riferiamo.

- 25 A fronte del turbamento suscitato nella coscienza identitaria dei Romani da queste presenze al tempo stesso estranee e intrinseche, Catullo espone alla coscienza dei suoi lettori romani lo spaesamento radicale di un uomo che l'origine, la formazione, l'ambiente, le condizioni familiari, ed il suo stesso corpo, coltivato con tanta cura, destinavano agli agi sereni della vita cittadina in uno dei tanti centri di evoluta civiltà del mondo ellenico ed ellenizzato, e che in quello stesso mondo, attraversato e fecondato da una molteplicità di tradizioni culturali e spirituali diverse, ha conosciuto l'attrazione per un contatto diverso con il divino, e si è trovato su un percorso senza ritorno, che lo ha escluso dalla civiltà che lo aveva plasmato, e che ha dissolto il suo sé, la sua stessa persona, trasportandolo in una dimensione incognita simboleggiata dal remoto mondo silvestre.
- 26 Tutto questo si riconduce all'esperienza della diversità spirituale e religiosa che potevano avere i cittadini stessi di Roma, grande e anomala metropoli del mondo culturale ellenistico, anch'essa attraversata e fecondata da una molteplicità di tradizioni culturali e spirituali diverse. Anche a Roma, come abbiamo detto, lo spettacolo della diversità può respingere e sedurre.²³ E che il carme di Attis, pur nella sua dimensione greca, intenda interpretare anche esperienza e atteggiamento dei lettori romani diventa più chiaro nei versi finali: nella preghiera del poeta che la sorte di Attis non sia mai la sua stessa sorte. La preghiera è rivolta dal poeta, in proprio nome, alla stessa Cibele, alla dea potente e terribile davanti alla quale egli ora si prostra come un devoto:

Catull. 63, 91-3

Dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymi,
procul a mea tuus sit furor omnis, era, domo:
alios age incitatos, alios age rabidos.

Dea grande, dea Cibele, dea signora del Dindimo, fa' che ogni frenesia per te sia
lungi dalla mia casa, altri sospingi e aizza, altri sospingi e rendi furiosi...

- 27 La garanzia nella tenuta del proprio sé è chiesta alla stessa dea che quel sé avrebbe la forza di disperdere, a quella dea che appare ora insieme nemica e amica, estranea e intima.
- 28 Nella poesia religiosa, era convenzione antichissima, risalente agli inni omerici e variamente rielaborata nella poesia religiosa ellenistica (negli inni di Callimaco, in Teocrito XXVI), che il poeta-orante, dopo aver raccontato, e celebrato, meriti e potenza della divinità, intervenisse a proprio nome, per professare la sua devozione al dio, per promettergli nuovi canti ecc. Spesso troviamo la richiesta al dio di esercitare la potenza che detiene, e che è stata rappresentata e celebrata nel corso del componimento, a vantaggio del poeta-orante stesso o, come qui, di non esercitarla a suo danno. Non raramente la richiesta di risparmiare l'orante dagli effetti perniciosi e distruttivi del potere del dio si accompagnava alla raccomandazione, che troviamo formulata anche nell'epilogo del carme catulliano, di rivolgere contro altri la sua capacità di colpire.²⁴ Il carattere convenzionale di questi epifonemi espressi a nome proprio nel finale degli inni sembra dover indurre a cautela nell'attribuire il contenuto di questi versi alla sensibilità di Catullo. Ed è chiaro che Catullo poteva aver trovato una affermazione come questa nel suo modello greco. Eppure proprio il fatto che questa fosse la sede deputata per l'espressione del sentimento personale dell'orante, unito alla evidente

convenzione della poesia di Catullo per cui l'io di norma si deve intendere espressione della persona del poeta, deve indurci a ritenere che Catullo contasse sul fatto che i suoi lettori, consci di questa convenzione, appunto attribuissero alla sua persona il contenuto di queste parole, indipendentemente dal fatto che egli potesse averle derivate da un modello greco. Ad attribuire l'intenzione espressa dall'epifonema alla persona dell'autore ci invita anche l'impressionante analogia, spesso segnalata, con un verso delle *Eumenides* in cui Varrone esprimeva la reazione di rigetto di un cittadino romano di fronte agli aspetti più inquietanti del rituale cibeleico: *Men. 133 apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem.*

- 29 Questa duplicità tra senso di estraneità di una credenza religiosa, e accreditamento di potenza ai suoi dei e ai suoi riti, che si esprime nell'epilogo, questa duplicità che consente infine al poeta, e al suo lettore, di recuperare fiducia nel proprio sé, corrisponde, a livello di percezione individuale, alla disponibilità dello Stato romano ad accreditare le religioni diverse nel sistema del culto di stato, una disponibilità che, insieme a quella ad integrare i popoli vinti nella cittadinanza, ha rappresentato una formula idonea – fosse o no consapevole strategia – per una comunità che si è ritenuta dotata dei requisiti per un ruolo imperiale, e che si è mostrata disponibile a mettere in gioco la propria identità per coinvolgere gli apporti diversi delle diverse popolazioni che intendeva attrarre, ed integrare, nel suo sistema di controllo politico. La fiducia che da queste molteplici 'contaminazioni' sarebbe comunque emerso un equilibrio, una composizione delle differenze, in cui almeno un significativo residuo di un presunto antico *mos Romanus* restasse a garantire, oggi e nel futuro, la riconoscibilità identitaria della comunità, permane pur sempre sullo sfondo della riflessione morale espressa nella letteratura romana, al di là di tante professioni di sconforto per uno snaturamento descritto come irrimediabile. E certo tale fiducia permaneva nell'opinione corrente dei Romani. Una fiducia che offre anche sostegno alla tenuta dell'identità individuale, e che, appunto con questa funzione di sostegno alla identità individuale, vediamo affiorare anche nella conclusione di questo carme disperato.
- 30 Ma i costi interiori, le lacerazioni del sé create nell'individuo dagli incessanti processi di adattamento sono messi a nudo, solo qualche volta, dai poeti.

NOTES

*. Propongo qui, parzialmente rielaborato, il testo della relazione che ho presentato al convegno "L'orientalismo romano" tenutosi nel novembre 2009 all'Università di Roma 'La Sapienza', nel quadro delle attività promosse dal *Réseau international de recherche et de formation à la recherche dans le domaine de la poésie augustéenne*.

1. Cfr. Publio Siro E 9 *Exul*, *ubi ei nusquam domus est, sine sepulchro est mortuus* (il testo della parte iniziale del verso è però incerto). Sul motivo dell'identità esilio-morte cfr. E. Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987, pp. 166-78; R. Degl'Innocenti Pierini (a cura di), *Cicerone, Lettere dall'esilio*, Firenze 1996, pp. 11-15.

2. La variante *qui* (per *quod*) è ben attestata e la scelta testuale non è sicura: vd. il commento di G. Luck, Heidelberg 1977, pp. 217 s. Ovidio ha certo presente alla memoria Properzio, che aveva

detto di sé *Non sum ego qui fueram* (I 12, 11), in relazione allo spaesamento identitario causato dalla delusione in amore (un motivo su cui torneremo brevemente più avanti). Cfr. inoltre Cic. Att. III 10, 2, da Tessalonica: *possum oblivisci qui fuerim?* Questi passi, e quelli citati nella nota seguente, sono già segnalati, con altri per noi meno rilevanti, nel commento di D.R. Shackleton Bailey alle epistole ad Attico, vol. II, Cambridge 1965, pp. 147 (Att. III 10, 2) e 150 (Att. III 15, 2). Altri echi o variazioni della formula properziana in id., *Propertiana*, Cambridge 1956, p. 38.

3. Il motivo in Cicerone ricorre anche a proposito del suo rientro a Roma dopo la sconfitta pompeiana a Farsalo: Cic. Lig. 7 *...qui ... me ... rei publicae reddidit, qui ad me ex Aegypto litteras misit ut essem idem qui fuisset*; Marc. 13 *...me et mihi et item rei publicae ... reliquos amplissimos viros et sibi ipsos et patriae reddidit*.

4. La *res publica* per Cicerone può dirsi tale solo quando rispetti la sua natura propria di *res populi*, e cioè quando sia governata in modo da assicurare gli interessi dell'intera comunità. Di questa questione, ed in particolare del motivo, ricorrente più volte in Cicerone, secondo cui l'esilio di cittadini egregi è di per sé prova che la *res publica* non è più tale, e viceversa la loro reintegrazione in patria significa il reintegro della condizione di *res publica*, ho trattato in *Cicerone e il significato della formula 'res publica restituta'*, in corso di pubblicazione in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas*, Studi in memoria di Emanuele Narducci, Pisa 2012.

5. Cfr. anche, poche righe sopra, *Helv.* 8, 1 *M. Brutus satis hoc putat (sc. remedii), quod licet in exilium euntibus virtutes suas secum ferre*.

6. *Pont.* II 5, 17 s. *vix hac inuenies totum, mihi crede, per orbem / quae minus Augusta pace fruatur humus*. Ma il motivo della assenza di pace nella sede del suo esilio ricorre continuamente nelle elegie dal Ponto: cfr. *trist.* II 187-206; III 10, 51-70; V 2, 69-72; *Pont.* I 2, 13-22. 77-86. 106-112; 8, 5-24. 73 s.; II 2, 94-6; 7, 2. 67 s.; III 1, 7s. 25-28. 38; 3, 25. 40; 4, 92; 9, 28; IV 14, 62.

7. Dai saggi raccolti in C. Edwards, G. Woolf (a cura di), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge 2003 si ricava un quadro molto articolato, che considera punti di vista e risvolti diversi, della consapevolezza dei Romani del carattere cosmopolita della città: ragione insieme di orgoglio per il ruolo imperiale conseguito e di ansia per una perdita identitaria. Ottima sintesi nel saggio introduttivo scritto dai due curatori (pp. 1-20).

8. Oggi, come è noto, vi è molta attenzione su questa problematica nella bibliografia virgiliana. Mi limito a ricordare J.E.G. Zetzel, *Rome and its Traditions*, in C. Martindale (a cura di), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, pp. 188-203, con rinvii a ulteriore bibliografia. Il tema percorre anche il recente volume di J.D. Reed, *Virgil's Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*, Princeton 2007. Restano molto importanti gli studi ben noti di A. Momigliano, *How to Reconcile Greeks and Romans*, in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, 437-62 (e in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown 1987, pp. 264-88) e di E.S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992, spec. pp. 6-51.

9. Per il mondo greco è ben noto che l'autoctonia era particolare vanto di Atene: mi limito qui a rimandare al volume di N. Loraux, *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris 1996. Per il mondo latino il valore dell'autoctonia è espresso efficacemente in Liv. XXXVIII 17, 9-13 *et illis maioribus nostris cum haud dubiis Gallis, in sua terra genitis, res erat; hi iam degeneres sunt, mixti ... generosius, in sua quidquid sede gignitur; insitum alienae terrae in id, quo alitur, natura vertente se, degenerat*. Sulla difficoltà per i Romani di attribuirsi questo vanto vedi A. Momigliano, art. cit. (sopra, n. 8). Cfr. Anche E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley - Los Angeles 1991, pp. 104 ss.

10. Rinvio alla concisa trattazione di A. Giardina, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma - Bari 1997, pp. 6 ss., con indicazione delle fonti e della bibliografia rilevante. In particolare per la capacità di appropriarsi delle elaborazioni tecniche e intellettuali dei popoli vinti, cfr. anche M. Citroni, *I proemi delle Tusculanae e la costruzione di un'immagine della tradizione letteraria romana*, in id. (a cura di), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze 2003, pp. 149-84, spec. 158-65. Fanno riferimento a Romolo come primo fondatore della prassi di

integrare i vinti, giudicata esplicitamente ragione fondamentale della futura potenza romana, tra gli altri Cic. *Balb.* 31; *rep.* II 12 s.; Liv. IV 3, 12 s. (e cfr. I 8); Dion. Hal. *ant. Rom.* II 16 s. (in aperta contrapposizione con la politica, ritenuta rovinosa, degli stati greci, gelosi delle prerogative della loro stirpe: questa stessa contrapposizione, senza riferimento a Romolo, ibid. XIV 6); Tac. *ann.* XI 24, 4.

11. Sul discorso di Claudio, anche in relazione con i testi di Cicerone e Livio qui ricordati, vedi A. De Vivo, *Tacito e Claudio*, Napoli 1980.

12. A. Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge 1975, p. 11.

13. Cfr. il mio contributo cit. sopra, n. 10.

14. Non è il caso di dare conto qui delle molte discussioni sui problemi posti dall'ultima strofe del carme 51 (tra gli altri: se essa fosse originariamente parte dello stesso carme, e se trovasse corrispondenza in una parte perduta dell'ode di Saffo). Anche sul punto, che considero qui fondamentale, della interferenza nell'uso catulliano di *otium* con il concetto greco di *tryphé*, mi limito a rinviare alla lucida e equilibrata sintesi di E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, pp. 211-13, che discute brevemente la principale bibliografia anteriore.

15. Questa felice formula per il ritratto che Properzio dà di sé in particolare in questa elegia è di A. La Penna, *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino 1977, p. 34. Nel corso di quel libro La Penna mostra come anche in altri casi Properzio renda più espliciti motivi che in Catullo erano suggeriti o impliciti.

16. Secondo la versione del mito attestata da Ovidio (*fast.* IV 223-46), e certo risalente a fonti ellenistiche (cfr. P.E. Knox, *Representing the Great Mother to Augustus*, in G. Herbert-Brown [a cura di], *Ovid's Fasti: Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford 2002, pp. 155-74, spec. 167-71) Attis, amato da Cibele di casto amore, promise alla dea di restare vergine e di consacrarsi al suo culto, ma poi cedette all'amore per una ninfa; Cibele fece morire la ninfa, provocando in Attis un disperato furore nel corso del quale egli fu indotto a evirarsi; dopo la morte fu divinizzato e fatto oggetto di un culto strettamente connesso a quello di Cibele alla quale l'evirazione lo aveva consacrato (il motivo dell'evirazione ricorre anche in altre varianti del mito, ma non in tutte). Attis era anche il nome assunto dal sacerdote, evirato, preposto al culto del dio (cfr. Bremmer, cit. alla fine di questa nota, p. 45). In Catullo Attis è, invece, il nome di un giovane greco il quale, suggestionato dal culto per la dea, si evira perché investito di un furore analogo a quello che aveva indotto all'evirazione l'Attis del mito e che induceva allo stesso atto i sacerdoti e i seguaci di Cibele. Il nome del giovane è dunque qui preannuncio del suo destino. Sulle varie versioni del mito di Attis, e sul suo culto, mi limito a rinviare a J.N. Bremmer, *Attis: a Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, in R.R. Nauta, A. Harder (a cura di), *Catullus' Poem on Attis. Texts and Contexts*, Leiden – Boston 2005, pp. 25-64, che dà ampio conto della vasta bibliografia.

17. O. Weinreich, *Catulls Attisgedicht*, "Annuaire del l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves" 4, 1936 (*Mélanges Franz Cumont*), pp. 463-500 (= id., *Ausgewählte Schriften*, II, Amsterdam 1973, pp. 489-527) nota, in apertura della sua analisi, la differenza tra Ippolito, o Melanione (quale rappresentato in Aristoph. *Lys.* 785 ss.), figure in cui il rifiuto del sesso esprime uno stato di crisi personale più pacata, che trova collocazione nel quadro del mondo spirituale greco, e la figura di Attis, che ci pone di fronte a un caso di esperienza radicale di conversione, propria della religiosità orientale. M.B. Skinner, *Ego mulier: The Construction of Male Sexuality in Catullus*, "Helios" 20, 1993, pp. 107-30 (versione riveduta e ridotta, in J. Hallett, M.B. Skinner [a cura di], *Roman Sexualities*, Princeton 1997, pp. 129-50) e successivamente, ma indipendentemente, J. Strauss Clay, *Catullus' Attis and the Black Hunter*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 50, 2, 1995, pp. 143-55, hanno invece sottolineato l'affinità di Attis con Ippolito e Melanione in quanto figure dell'immaginario greco che, secondo la nota tesi di P. Vidal-Naquet (*Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, pp. 151-75), rappresentano, sul piano del mito, il fallimento del passaggio alla maturità sessuale, avvertito come problematico e rischioso. L'accostamento è opportuno e, direi, rivelatore (particolarmente penetrante è l'analisi della

Skinner): la problematicità della identità sessuale nel passaggio adolescenziale è evidentemente un elemento cruciale nel carme di Catullo (vedi anche infra, n. 22), e la rinuncia a identificarsi con il ruolo proprio della sessualità adulta (tema identificato nel c. 63 già da K. Quinn, *Catullus. An Interpretation*, New York 1973, pp. 249-51) si associa in Attis, come in quei personaggi del mito greco, a ambienti selvaggi (ma, nel caso di Attis, non alla caccia né alla solitudine!), a rifiuto della civiltà. Ma non meno importante dell'accostamento resta, credo, la differenza di Attis rispetto a questi suoi 'simili': il furore autolesivo che induce a causare con atto cruento una irrimediabile frattura nella propria identità è un tratto specifico vistoso, che riconduce a un contesto non-greco, e che spaventa e attrae proprio in quanto, pur avvertito come estraneo e apparentemente incomprensibile, investe le problematiche profonde e inquietanti del costituirsi dell'identità. B.-M. Näsström, *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus'Poem of Attis*, Uppsala 1989 fa cenno al tema del passaggio adolescenziale, ma si concentra, con notazioni interessanti, sugli aspetti mistici della castità.

18. La tradizione manoscritta presenta forme maschili ai vv. 42, 45, 88 e 89: gli editori moderni hanno solitamente 'normalizzato' il testo introducendo ogni volta desinenze femminili. Ma Catullo avrà intenzionalmente oscillato nella scelta del genere, per sottolineare l'ambiguità sessuale del personaggio dopo l'evirazione: argomentazioni a favore di questa tesi in P. Oksala, *Das Geschlecht des Attis bei Catull*, "Arctos" 6, 1970, pp. 91-96; e negli studi di Weinreich (pp. 507-9), Skinner (p. 114), Strauss Clay (pp. 146-48) citati nella nota precedente.

19. Il tema, il protagonista del carme, l'ambiente di origine che gli è attribuito rinviano con evidenza a un punto di vista greco (il punto è ben illustrato da A. Harder, *Catullus 63: a Hellenistic Poem?*, in Nauta, Harder [a cura di], op. cit. [sopra, n. 16], pp. 65-86 [spec. 72-74]), e dunque a modelli poetici greci. Come è noto, conserviamo per tradizione indiretta due galliambi greci che aprivano un carme chiaramente affine a quello di Catullo ma, a quanto si può capire, diversamente strutturato. L'attribuzione di quei versi a Callimaco, e l'identificazione di quel perduto carme col modello del c. 63, sostenuta dal Wilamowitz (*Die Galliamben des Kallimachos und Catullus*, "Hermes" 14, 1879, pp. 194-201 e poi in *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Berlin 1924, pp. 291 ss.), oggi non è considerata sufficientemente fondata, mentre si avverte la probabilità di un modello post-callimacheo. Del resto Catullo può essersi ispirato, con libertà, a più modelli. I molti tentativi di separare, entro il carme, gli elementi da ricondurre alla personalità di Catullo da quelli che risalirebbero al modello si sono rivelati, in mancanza di ogni informazione sul modello stesso, sostanzialmente vani.

20. K. Summers, *Lucretius' Roman Cybele*, in E. N. Lane (a cura di), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 337-65, porta molti argomenti (non tutti egualmente solidi) a sostegno della giusta tesi che Lucrezio, nell'ampia rappresentazione delle processioni in onore di Cibele nel suo secondo libro (vv. 600-60), si fonda sulla diretta esperienza delle celebrazioni in onore della dea a Roma, e non meramente o prevalentemente su fonti letterarie greche. I resti delle *Menippeae*, ed in particolare i numerosi frammenti delle *Eumenides*, attestano che Varrone dedicava attenzione, mista di curiosità e di repulsione, alla presenza dei rituali cibeleici in Roma (la collocazione a Roma delle scene di culto cibeleico nelle *Eumenides* è dimostrata in modo convincente da A. Rolle, *Il motivo del culto cibeleico nelle Eumenides di Varrone*, "Maia" 61, 2009, pp. 545-63). Segno ulteriore dell'interesse degli intellettuali Romani del tempo per il culto e il mito di Cibele sono i componimenti poetici dedicati alla dea da Cecilio, amico di Catullo (cfr. Catull. 35) e, pochi anni dopo, da Mecenate (fr. 5 e 6 M., in galliambi).

21. La paradossale compresenza di accettazione e rifiuto nei confronti del culto cibeleico da parte delle istituzioni politiche e civili romane è spesso evidenziata negli studi. Segnalo due articoli relativamente recenti che mettono a fuoco i termini della questione con efficacia e ne analizzano con acume le motivazioni (ad essi rimando anche per i principali riferimenti alle fonti antiche): T.P. Wiseman, *Cybele, Virgil and Augustus*, in T. Woodman, D. West (a cura di), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge 1984, pp. 117-28 e 225-29 e soprattutto l'importante contributo di

M. Beard, *The Roman and the Foreign: The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome*, in N. Thomas, C. Humphrey (a cura di), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor 1994, pp. 164-90, particolarmente notevole per la ottima sintesi dei materiali e per la prospettiva storico-culturale proposta. Ad esso sono largamente debitore per questi paragrafi sul culto romano di Cibele e Attis.

22. P. Romanelli, *Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze*, "Monumenti Antichi" (Accademia dei Lincei) 46, 1963, pp. 202-330 aveva pubblicato i risultati dei suoi scavi al tempio di Cibele, registrando una grande frequenza di statuette di Attis (ben 94 esemplari: molto più numerosi delle immagini di Cibele come rileva Pensabene nell'art. cit. alla fine di questa nota). Egli le data alla fase successiva alla ricostruzione del tempio, a seguito di un incendio, avvenuta alla fine del II sec. a.C. Cfr. anche id., *Magna Mater e Attis sul Palatino*, in M. Renard, R. Schilling (a cura di), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 619-26. Ma F. Coarelli, *Public Building in Rome between the Second Punic War and Sulla*, "Papers of the British School at Rome" 45, 1977, pp. 1-23 (spec. 10-13) ha dimostrato con sicurezza che esse sono da ricondurre alla fase della prima fondazione. Importanti conferme e precisazioni in P. Pensabene, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi, M.J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti imperiali nell'impero romano*, Leiden 1982, pp. 68-108, che contiene considerazioni interessanti sulla presenza e sulla popolarità del culto di Attis (e di Cibele) a Roma.

23. Nel privilegiare una lettura del carme 63 come espressione del disagio dei Romani di fronte a credenze e rituali orientali non intendo escludere altri significati, altre motivazioni e intenzioni, che possono ben coesistere. In particolare credo che nella scelta del tema si esprima la sensibilità del poeta al disagio esistenziale connesso con la definizione dell'identità sessuale nell'adolescenza: tema di cui Attis poteva essere mitico emblema (cfr. sopra, n. 17). È certo legittimo, e direi necessario, nonostante i chiari rischi 'biografistici', analizzare questo tema anche in relazione con la poesia erotica di Catullo, e con la *persona* di amante che in essa si delinea, nella quale sono stati riconosciuti, oltre a una aperta bisessualità, elementi di femminilizzazione dello stesso ruolo maschile: su questa linea vd. Skinner, art. cit. (sopra n. 17). Meno fondata la linea di studi che cerca di collocare anche il c. 63, insieme agli altri 'carmi lunghi', nel contesto di un presunto ciclo di poesie sul tema del matrimonio, ritenuto un problema assillante e irrisolto per Catullo. E ancor meno fondata, io credo, la linea di studi che ha visto nel carme una sorta di allegoria della vicenda d'amore di Catullo e Lesbia. Giuste obiezioni a queste interpretazioni autobiografistiche in H.P. Syndikus, *Catull: eine Interpretation*, II, Darmstadt 1990, pp. 98 s. Dissento però dall'idea di Syndikus (pp. 79 e 97) che i rischi identitari derivanti dal confronto con l'irrazionalismo delle religioni orientali potevano rappresentare un problema per un uomo greco, e dunque per il poeta preso a modello da Catullo, ma non per Catullo stesso e per il suo ambiente di élite colta romana.

24. Richiami agli inni omerici, agli inni di Callimaco e a Teocrito sono correnti nei commenti al passo, e non occorre qui ripeterli. Va segnalato il notevole contributo alla comprensione di questo formulario in Weinreich, art. cit. (sopra, n. 17) il quale anche in altri importanti studi (*Gebet und Wunder*, Tübingen 1929, 175 ss. e altri, elencati in id., *Ausgewählte Schriften*, III, Amsterdam 1979, p. 61, e cfr. *ibid.*, p. 176 s.) ha soprattutto messo a fuoco il motivo della richiesta al dio di rivolgere contro altri la sua potenza distruttiva, motivo di cui in seguito sono stati segnalati moltissimi altri esempi in generi vari di poesia (elegia, lirica, tragedia ecc.: cfr. gli elenchi in Gaio Valerio Catullo, *Attis (carmen LXIII)* a cura di L. Morisi, Bologna 1999, pp. 147 s. e R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford 1970, p. 260). Mi limito in questa sede ad accennare al problema, insoluto, della definizione del genere in cui rientra il carme: l'epifonema suggerirebbe che si tratti di un inno: la narrazione che forma la sostanza del carme, e che include un ampio monologo 'drammatico', andrebbe in tal caso intesa come rappresentazione del potere della divinità, come è proprio degli inni. Così intendono, tra gli altri, T.P. Wiseman, *Catullus and His World*, Cambridge 1985, pp. 198-206 (che pensa a un inno destinato

ad essere eseguito durante i *Megalesia* romani: ipotesi improbabile, che non ha trovato consenso); S. Harrison, *Altering Attis: Ethnicity, Gender and Genre in Catullus 63*, in Nauta, Harder (a cura di), op. cit. (sopra, n. 16), 11-24 (spec. 18-23), R. Hunter in R. Hunter, M. Fantuzzi, *Muse e modelli*, Roma – Bari 2002, pp. 550-59: ma in tal caso dovremmo ammettere che il poeta-orante qui, sia nella ‘narrazione’ aretalogica che nell’epifonema, celebra il potere del dio come potere perverso, da cui rifuggire: una situazione quasi paradossale. Per questo non credo di poter consentire con l’idea di Hunter (e di Wiseman) che la *persona loquens* del carme non sia quella del poeta, ma quella di un sacerdote di Cibele, un Gallo.