

Polymnia
Collana di Scienze dell'antichità
fondata e diretta da Lucio Cristante

Studi di archeologia
a cura di
Federica Fontana
- 10 -

COMITATO SCIENTIFICO

Elisabetta Borgna (Udine), Irene Bragantini (Napoli), Giuliana Cavalieri Manasse (Verona),
Fulvia Donati (Pisa), Michel Fuchs (Lausanne), Jana Horvat (Ljubljana), Monica Salvadori
(Padova), John Scheid (Paris), Christopher Smith (St Andrews at Rome), Dirk Steuernagel
(Regensburg), Franca Taglietti (Roma), Cinzia Vismara (Cassino)

*Sacrum facere : atti del 5. Seminario di Archeologia del Sacro. *Sacra peregrina*. La gestione della
pluralità religiosa nel mondo antico : Trieste, 17-19 novembre 2016 / a cura di Federica Fontana,
Emanuela Murgia. – Trieste : EUT Edizioni Università di Trieste, 2019. – XII, 338 p. : ill. ; 24 cm. –
(Polymnia : studi di archeologia ; 10)

Autori: Seminario di archeologia del sacro <5. ; Trieste ; 2016> Fontana, Federica ; Murgia, Emanuela
Soggetti: Riti – Roma antica – Atti di congressi

WebDewey: 292.380937 RELIGIONE CLASSICA ROMANA. RITI E CERIMONIE.
PENISOLA ITALIANA E TERRITORI LIMITROFI FINO AL 476

ISBN 978-88-5511-002-0 (print)
ISBN 978-88-5511-003-7 (online)

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/3933>

© Copyright 2019 – EUT
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i Paesi



I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer
review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

Sacrum facere

Atti del V Seminario
di Archeologia del Sacro

Sacra peregrina.
La gestione della pluralità religiosa
nel mondo antico

Trieste, 17-19 novembre 2016

a cura di
Federica Fontana
Emanuela Murgia

Edizioni Università di Trieste

2019

BIBLIOGRAFIA

KUHLMANN 1994

P. A. KUHLMANN, *Die Gießener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Gießen.

LEPELLEY 1984

C. LEPELLEY, *Chrétiens et païens au temps de la persécution de Dioclétien. Le cas d'Abthugni*, in E. A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia patristica. 15, 1. Papers presented to the 7th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, Berlin, 226-232.

PURPURA 2013

G. PURPURA, *Il P. Giss. 40*, «*Juris antiqui historia. An international journal on ancient law*» 5, 73-88.

SCHUBERT 2016

P. SCHUBERT, *On the Form and Content of the Certificates of Pagan Sacrifice*, «*JRS*» 106, 172-198.

Sabina CRIPPA

Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo
nel Mediterraneo antico: i *sacra peregrina*

ABSTRACT

The aim of this research *in fieri* is to approach the pluralism of religions in Ancient Mediterranean, as complex realities which cannot be analysed through Greek or Roman *interpretatio*, nor by studying single divinities within Greek, Roman or Egyptian polytheisms historically in contact. This religious pluralism must be valued as a whole of intersections, conflicts, synthesis of ritual and cultural elements: not only divinities, therefore, but also, in particular, objects, ritual practices, 'theological' traditions, as well as ritual fragments or rare modalities of seemingly contrasting practices belonging to different religions.

KEYWORDS

Sacra peregrina, plural modality of *sacer*, *Libri Sibillini*, *tofet*, ritual space, unity/multiplicity, origin of divine language

Uno dei tratti più rilevanti e peculiari del Mediterraneo antico è costituito dai *sacra peregrina*, cioè quel processo complesso e variegato della pluralità religiosa che ha suscitato dibattiti anche conflittuali a seconda non solo delle epoche ma anche e soprattutto delle tradizioni religiose.

Nel Mediterraneo antico per *sacra peregrina*¹ *stricto sensu* si intendevano i culti stranieri praticati a Roma che non erano ammessi nella religione ufficiale: culti egizi, siriani o iraniani *etc.* Spesso l'integrazione di tali culti veniva compiuta dai Greci e dai Romani inserendo le nuove divinità all'interno del proprio *pantheon*, ponendo queste nuove divinità sotto la tutela di una divinità già esistente.

Tuttavia numerosi culti continuarono ad essere designati come *sacra peregrina* (come il culto di Apollo e quello della *Magna Mater*) benché amministrati dai pontefici, da un collegio dei *Duumviri*, poi *Decemviri*, e da ultimo dai *Quindecimviri sacris faciundis*. Nelle fonti antiche si riscontrano infatti testimonianze dei pontefici romani che consideravano la coesistenza di *sacra patrii* e peregrini come dato originario della riforma religiosa del re Numa Pompilio: *Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur*².

A sua volta Sesto Pompeo riteneva ammissibile la presenza di culti stranieri all'interno dei riti romani: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conata aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauri Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*³.

In generale gli studiosi sono concordi nell'affermare la relativa tolleranza del sistema greco-romano non solo nei confronti di nuove religioni politeiste ma anche nei confronti del monoteismo ebraico e poi del cristianesimo. Sicuramente l'atteggiamento religioso verso i *sacra peregrina* è strettamente dipendente dal concetto di *pax deorum* che era all'origine di tale tolleranza verso altre tradizioni.

Giuseppe Flavio cita numerose leggi romane che riconoscono la diversità ebraica; un decreto di Cesare Augusto dichiara che «da me con il mio consiglio fu deciso con giuramento e con l'assenso del popolo romano, che i Giudei possano seguire le loro usanze secondo la legge dei loro padri». Rappresentativa della tolleranza romana è anche la *Relatio*

¹ Cfr. DAGRIV, II, sv. *Sacra*, pp. 948-951 (J. TOUTAIN). Il primo studio cui si fa riferimento è quello di MARQUARD 1885.

² LIV. 1.20.5-6.

³ FEST. 14 p. 268 Lindsay.

III di Aurelio Simmaco del 384, testo che dichiara *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. Tali testimonianze suggeriscono la possibilità che la pluralità religiosa fosse accettata anche tra cristiani e 'pagani'.

Tale tolleranza prevalentemente romana o maggiormente diffusa nella cultura romana tuttavia a volte mostrava il proprio limite invalicabile, come si evince dalla repressione attuata nel 186 a.C. nei confronti dei culti bacchici praticati in Italia⁴.

Come è possibile leggere in Livio e nel testo epigrafico del *senatus consultum*, con cui si sanzionavano le misure repressive oltre alla punizione per quanti si fossero macchiati dei delitti connessi alle pratiche culturali incriminate, si dettarono disposizioni per regolamentare il culto di Bacco: *Si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret nec sine religione et piaculo se id omittere posse apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret; si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset*⁵.

Il culto di Bacco non fu dunque abolito, ma limitato nelle modalità e nel numero dei partecipanti e sottoposto alla preventiva autorizzazione dei magistrati e del Senato.

Inoltre, quando si parla di *sacra peregrina* l'attenzione è rivolta prevalentemente a singole divinità e al loro ruolo nel *pantheon* in cui vengono accolte e integrate. Tale fenomeno viene generalmente definito *interpretatio* a cui è associato quello dell'*evocatio* degli dèi nemici⁶, cioè del nome degli dèi nemici prima di un conflitto al fine poi di integrarli a Roma dedicando un tempio con relativo culto (cfr. ad esempio PLIN. *nat.* 28.18; MACR. *Sat.* 3.92.5, *etc.*)⁷.

Diverse fonti conservano memoria delle formule utilizzate a proposito delle divinità che proteggevano due tradizionali nemici di Roma: la città etrusca di Veio (LIV. 5.21.3) e la metropoli africana dell'impero punico, Cartagine.

Sia essa *graeca* o romana, la cosiddetta *interpretatio* non solo è assente nella gran parte di dizionari, enciclopedie, manuali di storia delle religioni delle diverse correnti, ma viene evocata e utilizzata per risolvere – a storicamente – problemi sollevati dall'incontro di culture diverse nello specifico caso dell'*identità divina*. Approccio da cui ha avuto e ha tuttora origine un riutilizzo acritico sovente per disinformazione e/o approssimazione da

⁴ La bibliografia su tali culti è esaustiva. Si vedano ad esempio: TARDITI 1954, p. 278; COVA 1974, pp. 82-109; sulla divinità stimula cfr. DE CAZANOVE 1983, pp. 55-113.

⁵ LIV. 39.18.8-9.

⁶ *Dizionario delle religioni, s.v. Interpretatio* (M. MELIN) per esempio ritiene che l'*interpretatio* sia un ragionamento religioso dei romani che con nomi locali riconoscono la similitudine di dèi appartenenti a sistemi religiosi diversi. Il divino è qualcosa di assimilabile come avviene nel caso della *evocatio* in particolare a Roma nell'epoca dell'ellenizzazione.

⁷ Cfr. RUPKE 1990, pp. 162-165.

parte di altre discipline nell'affrontare elementi del piano specifico delle interpretazioni storico-religiose, laddove la *denominazione* del divino⁸ appare con tratti eterogenei e/o contrastanti.

A questo proposito vengono variamente adottate le categorie: 'sincretismo', 'assimilazione', 'associazione', 'sostituzione', 'trasformazione', *etc.* Benché, a sua volta, la categoria di sincretismo ponga a tutt'oggi notevoli problemi di identificazione e interpretazione, di recente è stato proposto tra le varie ipotesi come si possa definire 'sincretismo' solo quel processo in cui tutte le divinità del medesimo sesso e con identiche caratteristiche si fondano in un'unica identità⁹.

Per tornare specificatamente al concetto di *interpretatio*, si può pensare con Emanuela Murgia che *interpretatio* non possa essere intesa come una forma di identificazione tra due divinità, delle quali una è destinata inevitabilmente a scomparire o ad essere 'assorbita' nell'altra a seconda della vitalità e delle aspirazioni autonomistiche dei vinti. L'*interpretatio* è piuttosto il procedimento linguistico di cui si servivano storici, greci e latini, per far comprendere ai loro lettori il sistema religioso di popoli sconosciuti, con i quali entravano via via in contatto¹⁰.

In questa prospettiva, fu tale *interpretatio* a permettere agli operatori rituali romani di conciliare il rispetto della religione con l'apertura verosimilmente illimitata verso i culti stranieri¹¹.

Se le due categorie di *interpretatio* ed *evocatio* circoscrivono l'ambito prettamente romano del rapporto 'gestito' tra divinità autoctone e quelle derivanti da altre culture è necessario tenere conto del fatto che quando si affronta la tematica della pluralità religiosa in primo luogo si tende a prendere in considerazione l'ambito monoteista cristiano in cui la pluralità religiosa è definita come il fattore decisivo nelle crisi delle identità religiose¹².

⁸ Sulla denominazione degli dèi, si veda di recente *Nommer les dieux* 2005.

⁹ MOTTE, PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 11-27. La bibliografia è vasta. In generale, cfr. WISSOWA 1916-1919, pp. 1-49, CLAVEL-LÉVÊQUE 1972, pp. 91-134, WEBSTER 1995, pp. 153-161.

¹⁰ Si veda l'analisi di MURGIA 2013 nella parte dedicata ai nomi degli dèi e alla cosiddetta *interpretatio*, pp. 66-92. Su alcuni aspetti del contatto tra culture in contesti rituali, cfr. di recente CRIPPA 2014.

¹¹ Per SORDI 1991, nel suo *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, esiste una «condizione, radicata da età antichissime nel mondo romano, per cui condizione intrinseca della validità di ogni atto religioso è la libertà con cui è compiuto: una convinzione che si esprime nella formula epigrafica, attestata già in età arcaica e comunissima in età imperiale, che troviamo nello scioglimento di ogni voto: *votum solvit libens merito*». Difficile non riconoscere che l'impero romano accettò anche strutture religiose differenti e a volte anche ostili.

¹² FILORAMO 2004 ad esempio ritiene che pur riconoscendo la presenza di scenari di convivenza e confronto nella tarda antichità, la coesistenza di pagani, cristiani ed ebrei a Roma come ad Alessandria dà luogo a situazioni conflittuali e a confronti prevalentemente negativi che contribuiscono in seguito a plasmare il volto dell'Europa medievale.

Il modo in cui viene affrontato il tema della 'pluralità religiosa' dipende *in primis* tuttavia dalla definizione implicita e proteiforme di 'sacro' (anche in ambito monoteista ovviamente) che sottende la concettualizzazione del rapporto uno/molteplice, categoria fondamentale per ogni cultura laddove si tratti di *riconoscere, identificare, nominare*.

Scopo della ricerca *in fieri* che si vuole proporre è quindi quello di riflettere sulla pluralità religiosa nel Mediterraneo antico in quanto realtà assai composita che non può essere limitata a fenomeni quali l'*interpretatio* greca o romana o interpretazioni di recezioni di singole divinità, né al fatto di vedere più politeismi (romano, greco, egizio) all'opera, ma deve essere valutata come una realtà di intersezioni, scontri, amalgama di elementi rituali e culturali: non solo divinità quindi, ma anche oggetti, pratiche rituali, tradizioni 'teologiche' in senso lato, come pure singoli frammenti di rituali o modalità rare di pratiche di altre religioni che a volte ad occhi moderni possono apparire inspiegabili perché all'incontro di tratti contrastanti.

Origine multipla del linguaggio divino?

Un primo interrogativo relativo a questa tematica cruciale per la tradizione occidentale può fornire elementi di riflessione interessanti: l'origine univoca e divina del linguaggio. Le svariate tradizioni del Mediterraneo antico hanno postulato l'esistenza di una prima e unica voce da cui nascono il linguaggio e i nomi? All'origine della creazione del mondo c'è realmente il linguaggio?

Bisogna forse seguire Sylvain Auroux, quando postula una causalità fra tradizioni religiose e riflessioni linguistiche, e dunque pensare che i politeismi antichi non potevano che ipotizzare una pluralità all'origine¹³?

Una lettura estesa e dettagliata delle fonti antiche invita a una certa cautela.

Data l'evidente vastità e complessità dell'argomento, ci si limiterà a far emergere alcuni esempi di tradizioni antiche che paiono rilevanti, dalle quali è possibile mettere in luce a volte elementi inediti e decisamente diversi rispetto alla tradizione poi divenuta dominante, altre volte la coesistenza di tradizioni differenti che si intrecciano fino a fondersi nella prospettiva definita monogenetica.

Come è noto, la tradizione occidentale è fortemente caratterizzata dalla costruzione del mito di Babele e più ampiamente da ciò che Sylvain Auroux ha definito «monogene-

¹³ AUROUX 1990, pp. 115-122, dove l'autore, in una critica di questo monogenetismo della cultura occidentale che si dà a ogni sorta di sogno di una lingua unica e primordiale, richiama l'attenzione sul ruolo di questo mito per tutta la storia della linguistica.

tismo linguistico»¹⁴, ovvero la derivazione di tutte le lingue da un'unica lingua originaria. Tale ipotesi monogenetica rivela una certa scelta rispetto al carattere universale non solo del linguaggio, al quale le civiltà avrebbero apportato numerose e diverse risposte, ma anche di molti aspetti della realtà.

Nel suo *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*¹⁵, Umberto Eco ha ben messo in luce come l'intreccio tra il *logos* creatore della parola divina (*Ge.* 2.10.11) e il pensiero-*logos* della filosofia greca si riveli criterio implicito e ineludibile nell'ambito della tradizione storica europea nell'interpretazione di diversi fattori culturali.

Essa infatti ha considerato identici, universali e confluenti in un unico concetto i diversi tratti peculiari in cui si articola la relazione fra linguaggio e sfera del divino nel Mediterraneo antico: la voce come creazione divina; il linguaggio divino; e soprattutto la voce come strumento di creazione del mondo.

Questa voce/*logos*, una ed univoca, cosmogonica, dotata di un significato razionale e potente strumento normativo e fondativo, è divenuta veicolo non solo di tradizioni teologiche ma anche, nelle molteplici varianti storiche, delle diverse trasmissioni del sapere, che hanno finito per occultare conoscenze, scoperte, saperi, tradizioni storico-culturali ed in particolare molteplici aspetti di quel continuo dialogo tra uno e molteplice, elemento caratterizzante del sacro nel Mediterraneo antico.

Tra i tanti esempi possibili, come suggerisce l'ambito egizio antico era diffusa la compresenza di uno e molteplice: diversi esempi tratti dal *Libro dei morti*, dal *Libro delle piramidi*, da raccolte terapeutiche attestano tale presenza al contempo sia dell'unità sia del multiplo. Infatti se la molteplicità delle lingue si presenta come un tratto ricorrente dei testi rituali e come elemento distintivo di numerose culture del Mediterraneo antico, ciò è particolarmente evidente nel caso della tradizione egizia, che ce ne offre un esempio significativo.

Innanzitutto la varietà dei linguaggi appare infatti nel cuore del divino: non solo un dio come Amon parla nubiano¹⁶, ma ogni divinità ha la capacità di adattarsi a qualsiasi forma sonora, sia che appartenga al regno animale, sia che si tratti di lingue storiche o completamente estranee agli umani. In particolare tale molteplicità delle lingue divine rinvia a una differenziazione dei linguaggi che la tradizione egizia non esitava a considerare come voluta dal dio *Thot* stesso. Inoltre, la 'lingua' che l'operatore rituale di contesti sopra citati deve saper utilizzare appare dunque come una lingua che ingloba al contempo sia la lingua parlata da locutori appartenenti a culture e religioni differenti, sia le lingue degli animali o le lingue inventate. Ad esempio: «Ti invoco, Signore, nella

¹⁴ AUROUX 1990, p. 115.

¹⁵ ECO 1993.

¹⁶ MEEKS, FAVARD-MEEKS 1993, p. 137.

lingua degli uccelli: *Arai*; in geroglifico: *Lailam*; in ebraico: *Hanoch Bathi arbath berbir echilatour boughroumtrom*; in egiziano: *aldabaéim*; nella lingua dei babbuini: *Abrasax*; nella lingua del falco: *hi hi hi hi hi hi hi tip tip tip*; in lingua ieratica: *ménéphôiphoth ha ha ha ha ha ha*¹⁷.

O ancora, sovente il contesto rituale domanda esplicitamente che l'operatore rituale riproduca le lingue degli animali: grida d'uccelli, di coccodrilli, o solo un muggito nel momento del saluto alla divinità: «Fissa il tuo sguardo sul dio muggendo lungamente e così salutalo»¹⁸.

Le istruzioni che ne regolano l'uso rivelano poi la specificità di tale 'lingua divina'. Che si tratti di evocare una divinità o di riprodurre per mimesi la voce del dio, o ancora di ripetere esattamente la formula, le istruzioni insistono sugli aspetti fonetici.

Si tratta infatti di grido, fischio, schiocco di labbra; sonorità tradotte in greco antico dal termine *phthongos*: le voci, i brusii, i suoni emessi dagli operatori rituali per stabilire il contatto con la divinità. Quando si rivela necessario 'mimare', 'imitare' l'identità fonica della divinità o semplicemente di evocarla, si tratta di *suoni connaturali* al divino stesso come gli *phthongoi* della dea Mene¹⁹ o i nomi sacri degli dèi, *phthegmata*²⁰.

Contrariamente alla tendenza verso un principio univoco, la presenza dell'insieme dei margini del linguaggio – siano essi brusii rumori suoni inarticolati –, ci orienta verosimilmente verso quell'universo uno e molteplice della tradizione egizia in cui i margini, i rumori, i suoni multipli di natura diversa non sono estranei alla concezione delle divinità, anzi ne costruiscono l'identità stessa, detta appunto identità fonica.

Sibille o della molteplicità intrinseca di sacra peregrina

Rimanendo nell'ambito di fonti testuali letterarie e rituali, citata quale *graecus ritus*²¹ pare fornire altri elementi di riflessione la tradizione dei testi della o delle Sibille, ed anche della sua figura per la complessità di una presenza che travalica epoche e culture.

Al plurale o al singolare? Si tratta della profetessa ispirata, della veggente del mondo greco-romano come la Sibilla di Cuma che conduce Enea agli Inferi in Virgilio e di cui Michelangelo ha dato una delle più straordinarie rappresentazioni? O si tratta piuttosto dell'annunciatrice del Cristo nell'iconografia cristiana? O ancora della regina Sibilla,

¹⁷ PGM XIII, 78-88.

¹⁸ PGM IV, 711-724.

¹⁹ PGM VII, 776; 778.

²⁰ PGM IV, 1180, cfr. PGM IV, 609; PGM XII, 893.

²¹ Cfr. ad esempio Cic. *Balb.* 24; Liv. 1.7.3; Liv. 1.7.15.

figura di fata seduttrice e ‘satanica’ che, nel racconto di Antoine de la Salle scritto nel XV secolo, abita una grotta sotterranea e domina un mondo in cui le frontiere fra le lingue non esistono più²²?

Raramente l’Antichità ha rappresentato in immagini la Sibilla. Le poche fonti datano principalmente all’epoca imperiale tra il II e il III secolo d.C. Su alcune monete di Sparta e di Eritre, è possibile identificare i tratti distintivi dell’iconografia della Sibilla antica: seduta su una roccia o su un trono, con il capo velato o coronato da un ramo d’alloro, Sibilla porta la mano destra al mento, mentre nella mano sinistra tiene un rotolo di papiro²³.

Diversamente, dal Medioevo e dal Rinascimento fino ai giorni nostri le Sibille diventano uno dei soggetti iconografici più ricorrenti, costellando la cultura occidentale in un processo di continuità e rinnovamento²⁴ che può assumere svariate forme: statue come quella del pulpito di Pistoia, rappresentazioni pittoriche a Perugia come a Siena, fino all’arte contemporanea.

La Sibilla è l’unica profetessa ‘pagana’ che la teologia del Medioevo accetta e assimila – grazie ad Agostino che la reputa degna di essere annoverata fra coloro che appartengono alla Città di Dio – facendone l’annunciatrice del cristianesimo. Con questo ruolo le Sibille – divenute dodici per corrispondere ai dodici profeti²⁵ – compaiono nella letteratura medievale, e nelle epoche successive diventeranno uno dei soggetti ricorrenti dell’iconografia religiosa, in un processo di de-‘paganizzazione’ che culmina nel Rinascimento, nelle Sibille del pavimento del Duomo di Siena o della volta della Cappella Sistina²⁶.

Fin dall’antichità questa figura si presenta non solo al singolare, *la* Sibilla, ma anche al plurale: una folla di Sibille; come se ogni donna dotata di un potere profetico potesse assumere il ruolo della Sibilla²⁷.

²² A questo proposito si veda lo studio di BOHLER 1999, pp. 647-672.

²³ Cfr. LIMC VII, s.v. *Sibyllae*, pp. 753-757, nn. 18-19 (M. CACCAMO CALTABIANO).

²⁴ Sulla complessità e la ricchezza della fortuna della figura della Sibilla, si veda soprattutto DRONKE 1990.

²⁵ L’erudito latino Terenzio Varrone, nel I secolo a.C., fu il primo a fissare un limite alla moltiplicazione infinita e indefinita delle Sibille: il suo canone ne identificava dieci, che diventarono dodici nel Medioevo (con Sibilla Europa e Agrippa) (*Ant. Res. Div.* Fr. 56a, Cardauns).

²⁶ Ancora oggi si può udire la Sibilla che canta i suoi versi a Maiorca la notte di Natale, o il *cantus Sibyllae* che annuncia il giudizio universale la domenica che precede il Natale nella chiesa di San Marco a Venezia come anche a Barcellona.

²⁷ Cfr. SERV. *Aen.* 3.443 (*Suid.* s.v.). «Sibyllae generaliter dicuntur omnes feminae vates lingua Graeca» (ISTD. *Etym.* 8.8.1).

In Grecia la Sibilla compare per la prima volta nell’VIII secolo a.C.²⁸, mentre è presente nella storia e nella letteratura romana a partire dal IV secolo a.C. e nella cultura ebraica a partire dal II secolo a.C. Dall’epoca ellenistica il fenomeno della proliferazione delle Sibille si accentua al punto che il nome Sibilla pare divenuto un nome generico o di categoria, come in Aristotele e Plutarco²⁹. Aristotele aveva affermato che la voce ‘entusiasta’ della Sibilla dipendeva certamente dal suo stesso temperamento, che è *entheos* (divino) come quello dei filosofi e dei grandi eroi, e ha una natura febbrile e calda, una *theia physis* (natura divina) che contraddistingue solo alcune persone straordinarie. A queste persone viene riconosciuto un potere di conoscenza dei piani divini che fa parte della loro natura ed è ben distinto da stati connessi alla malattia³⁰. D’altro canto il riferimento a una natura divina della Sibilla ci orienta a prendere in considerazione altre fonti che possono contribuire a cogliere il carattere divino o semidivino della voce della Sibilla, a cominciare dalle testimonianze utilizzate per provare l’esistenza di un culto della dea Sibilla.

A Eritre Sibilla era infatti oggetto di culto: secondo un calendario di sacrifici del II secolo a.C. le viene dedicata un’offerta (IE 207, 73)³¹. Questa natura divina è a volte evocata nelle genealogie: la Sibilla viene detta simile agli dèi, figlia di una ninfa o semidivina (PL. *Ti.* 325e), o ancora ricordata come dea su alcune monete bronzee imperiali di Eritre nel II secolo d.C., o comunque percepita in contatto con il divino (PLIN. *nat.* 7.33). Anche Sambethe, la Sibilla ebraica, era ritenuta una personificazione divina, cioè la dea *Sambathis* in Egitto in epoca tolemaica romana, e veniva onorata il sabato³².

Divina o semidivina, Sibilla si situa al di fuori del tempo e dello spazio, in un tempo che precede tutto il mito e tutta la storia: nel Libro III degli *Oracoli Sibillini* (profezie composte in greco fra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C.) la *Sambethe* ebrea talvolta profetizza la storia della Torre di Babele (248-260) e l’Esodo (268-281). Per la Sibilla tutto è futuro, anche il passato.

Questa voce/Sibilla potrebbe allora essere non tanto portatrice di messaggi profetici del Dio o dell’avvento di un nuovo mondo quale narrato e continuamente riproposto dalla tradizione europea fino ad oggi, quanto piuttosto voce, una e multipla, forse divina³³.

²⁸ Nelle opere del poeta Eumelo, fino alla metà del IV secolo a.C. la Sibilla è *una*. Sibilla è quella di Eraclito (fr. 92 DK) o quella che appare nelle rappresentazioni sarcastiche di Aristofane (*Pax* 1095 e 1116) e a una sola Sibilla pare alludere anche Platone (*Phdr.* 244b, cfr. *Thg.* 124d).

²⁹ ARIST. *Pr.* 30 954a, 36; cfr. PLU. *Moralia* 399A.

³⁰ Cfr. ARIST. *Pr.* 30 954a, 34-38. Sull’*enthousiasmos* in Aristotele, cfr. *Pol.* 1340a 10-1342a 4.

³¹ Cfr. REINACH 1891, pp. 276-286.

³² Cfr. CERVELLI 1993, pp. 936-937.

³³ Per una recente interpretazione e relativa bibliografia in questa prospettiva, cfr. CRIPPA 2015, pp. 105-127.

Figura di sapienza tra umano e divino accolta, come si è visto, non solo dal mondo greco-romano, appare citata tra i *sacra peregrina* non in quanto figura divina appartenente ad un *pantheon*, ma specificatamente in riferimento ai cosiddetti *Libri Sibillini*.

Le profezie sibilline di cui disponiamo sono infatti in forma scritta (archivi, raccolte di oracoli, libri), come lo sono la già citata raccolta giudeo-cristiana degli *Oracoli Sibillini*³⁴ o l'oracolo di Roma costituito dai *Libri Sibillini*, profezie, responsi e prescrizioni rituali in lingua greca attribuiti alla Sibilla Cumana; secondo la tradizione i *Libri Sibillini* sarebbero stati venduti dalla Sibilla Cumana al re Tarquinio e sarebbero stati ricostituiti in tre esemplari dopo una prima distruzione avvenuta nel I secolo a.C.³⁵.

Sull'effettiva origine di tale raccolta si contrappongono due interpretazioni maggiori: da una parte i *Libri Sibillini* sono considerati di esclusiva provenienza greca, dall'altra invece si ritiene trattarsi di raccolta autoctona arricchita da elementi esterni, etruschi ma anche greci.

Probabilmente raccolta di responsi oracolari e *remedia* (prescrizioni rituali) redatti in greco e a volte strumento di riproduzione dei culti greci, i *Libri Sibillini* hanno un ruolo essenziale nella religione romana come mezzo di controllo, consenso e propaganda³⁶. Rappresentano una forma indiretta e controllata di dialogo con la divinità, perfettamente consona allo scenario teologico romano antico in cui – come ha sottolineato John Scheid³⁷ – la consultazione degli dèi non è un dialogo tra l'officiante e il dio Apollo³⁸, perché il dio parla solo attraverso la tecnica versificatrice scritta dei decemviri. I *Libri Sibillini*, o piuttosto la loro consultazione da parte dei decemviri, rivelano come l'oracolo della Sibilla a Roma non sia che una trama che comincia dalla scelta dei versi sibillini e si compie grazie all'esegesi dei decemviri a guisa di cruciverbisti, i quali sono così, al contempo, tessitori di enigmi e poeti esametrici incaricati di comunicare l'oracolo al Senato.

Quanto agli *Oracoli Sibillini*, profezie che per forma e contenuto sono state assimilate alla profezia apocalittica ebraica e cristiana³⁹, secondo Francis Schmidt essi rivelano come i miti greci vengano qui rielaborati e associati a elementi ebraici tradizionali con lo scopo di opporsi all'ellenismo⁴⁰. Nella raccolta degli *Oracoli Sibillini*, intreccio di miti

³⁴ Per testo e commento si veda KURFESS 1951.

³⁵ L'edizione dei *Libri Sibillini* è quella di DIELS 1890.

³⁶ SVET. *Aug.* 30.1; SERV. *Aen.* 6.72. Cfr. BREGLIA PULCI DORIA 1983. Sul ruolo dei *Libri Sibillini* nel rituale divinatorio romano si veda in particolare SCHEID 1998, pp. 11-26.

³⁷ SCHEID 1987-1989, pp. 125-136.

³⁸ Cfr. CIC. *div.* 2.110-112.

³⁹ Per le Sibille ebraica e cristiana cfr. MOMIGLIANO 1988, pp. 3-18.

⁴⁰ SCHMIDT 1982, pp. 163-179.

greci e al contempo di attacchi al politeismo greco-romano – i suoi dèi, i suoi riti e soprattutto la profezia di Apollo, la voce della Sibilla si presenta infatti come un tentativo d'introduzione della visione apocalittica sotto una forma letteraria 'pagana'⁴¹: la lingua, la prosodia, la metrica e i riferimenti mitici appartengono alla cultura greca. Altri autori considerano tale raccolta come strumento fondamentale della propaganda politico-religiosa giudeo-cristiana indirizzata al pubblico greco e 'pagano'⁴².

La ritualità del tofet come sacra peregrina

Al fine di mettere in luce un ulteriore aspetto dell'incontro tra culture in contesto rituale, si può ora prendere in considerazione un esempio tratto dalla cultura materiale, nello specifico dalle ricerche archeologiche sull'organizzazione di santuari nell'Africa punica/romana.

Le aree cultuali note come *tofet* rappresentano un elemento costitutivo dell'area punica non essendo invece conosciute nella regione siro-palestinese: i *tofet* classici si trovano in Sardegna e in Africa settentrionale e nell'isola di Malta⁴³.

Con il nome biblico di *tofet*⁴⁴ si indica la tipologia più nota di 'spazio rituale' dell'Africa punica, associata strettamente alla coppia divina *Ba'al-Tanit*. La questione che riguarda questi specifici spazi cultuali non può essere ignorata poiché diede avvio alle forme tipiche dell'architettura templare africana, con cui si confrontò il modello romano per produrre come risultato di sintesi la tipologia dei templi romano-africani.

Particolarmente importante è la presenza doppia di divinità: a *Thugga* infatti il *pantheon* include molteplici Mercurio, Minerva o *Iuppiter*, legati alle due realtà civiche dei *pagi* e della *civitas*. I culti in area politeista si definiscono in un ambiente preciso, geograficamente, cronologicamente e socialmente determinato, senza che la presenza doppia o molteplice di divinità nello stesso quadro civico rappresenti una difficoltà. Un tale quadro, per altro molto diffuso, non va ascritto a semplice ridondanza ma rende conto invece dell'operatività di versioni differenti di uno stesso culto che coerentemente ai

⁴¹ Cfr. SCHMIDT 1982

⁴² Si veda NIETO IBANEZ 1999, pp. 389-410.

⁴³ Ringraziamo Marta Miatto per aver contribuito al testo fornendo informazioni specifiche sull'argomento a partire dalla sua ricerca dottorale, cfr. MIATTO 2017.

⁴⁴ La denominazione *tofet* è come noto impropria poiché deriva da alcuni passi del *Vecchio Testamento* in cui il termine ebraico TPT è usato per descrivere il 'passaggio per il fuoco', con il probabile significato di rogo. Tale denominazione è largamente accettata per il fatto che in tali aree le offerte votive prevalenti consistettero in urne cinerarie di infanti.

meccanismi di funzionamento del politeismo, che procedono per moltiplicazione piuttosto che per semplificazione, non erano soggetti a processi di unificazione religiosa⁴⁵.

Questa visione ha profondamente influenzato il modo di concepire i culti e più in generale la vita religiosa dell'Africa romana, anche nel suo rapporto con lo spazio rituale e con la topografia. Per questo motivo Marta Miatto sceglie nella sua ricerca⁴⁶ di riflettere sul dato spaziale e topografico che vede continuità o discontinuità tra aree puniche e successivi interventi di epoca romana (di diverso tipo), e di fare il punto sul possibile tipo di ritualità coinvolta.

Gli elementi relativi ai *tofet* interessanti per la nostra riflessione e quindi discriminanti possono essere individuati nella presenza di un campo destinato alla deposizione di urne cinerarie e di stele votive, nella specificità dei riti compiuti, desumibile dal contenuto delle urne e, quando presente nell'epigrafia, dalla coppia divina cui i voti sono dedicati, *Ba'al Hammon* e più raramente *Tinnit*.

I reperti inducono a riflessioni specifiche relative alla continuità/discontinuità: categorie decisamente rilevanti nel confronto e/o contatto più o meno pacifico tra culture di aree contigue. Infatti le forme della continuità, così come quella della discontinuità, riguardano gli spazi, le figure divine, le forme, in un ventaglio di possibilità che possono estendersi dalla sovrapposizione all'accostamento.

Da un lato è innegabile il dato archeologico: alcuni *tofet* vedono una continuazione delle loro attività rituali, con trasformazioni e cambiamenti spesso fino all'età imperiale. A questo proposito l'esempio più significativo è quello di *Hadrumetum* (Sousse), che pur presenta nella sua stratigrafia una serie di fasi che documentano trasformazioni anche sostanziali del rito. Il caso di Sousse è doppiamente rilevante: da una parte è il solo caso di *tofet* punico arcaico che continua ad essere frequentato fino in età romana⁴⁷, dall'altra questi rinvenimenti presentano un'evoluzione progressiva della tipologia dei materiali e delle modalità di deposizione. Infatti in un arco temporale che data dal VII secolo a.C. al III secolo d.C.⁴⁸ variano sensibilmente i reperti: in una fase iniziale sono state rinvenute urne con ceneri infantili, amuleti egizi, gioielli, reperti che si ritrovano nei secoli successivi con l'aggiunta di ceneri di ovini e di stele in cui sono scolpite scene rituali. In

⁴⁵ Cfr. SCHEID 1999, p. 387.

⁴⁶ Cfr. MIATTO 2017: elementi caratteristici dei *tofet* individuati da ultimo da CIASCA 2002, come la dimensione urbana degli insediamenti vicini, la posizione periferica rispetto al centro abitato con dislocazione preferenziale a nord e in un luogo alto, la vicinanza alla costa, per le città ad essa vicine, o a una necropoli, non risultano utili nella definizione di una tipologia santuariale; le differenze anche consistenti esistenti tra le singole aree non rendono possibile l'idea di una tipologia unitaria, statica o predefinita da questo punto di vista.

⁴⁷ Per qualsiasi tipo di interpretazione dell'area del *tofet* di Sousse occorre muovere dagli scavi di CINTAS 1948.

⁴⁸ Sono stati identificati sei livelli diversi di rinvenimenti archeologici, vedi MIATTO 2017, pp. 155-160.

seguito le stele assumono forme decisamente maggiori e presentano iscrizioni in punico con invocazione alle divinità e il nome del dedicante. Dopo la sparizione dei gioielli, datata al III secolo a.C., sono state rinvenute monete (anche in bronzo raffiguranti la dea Demetra) a partire dal I secolo a.C., mentre in contemporanea sulle stele emerge l'iconografia di scene sacrificali presso altare.

Quanto alla probabile presenza identificabile con l'impero romano, i rinvenimenti dell'ultimo livello sono rappresentati invece esclusivamente da stele, di forma più tozza e in buona parte nuovamente intagliate a partire da stele dei precedenti livelli; esse raffigurano singoli animali, come tori o arieti, mentre non sono state rinvenute urne né ossa o ceneri animali. L'interruzione di deposizione infantile del livello quinto non segnala poi una evoluzione rispetto ad una pratica 'barbara', né un diretto intervento di Roma, se le deposizioni infantili continuarono nell'area di Henchir el Hami nel II secolo d.C. L'interesse dei *tofet* nasce dall'evidenza che il *tofet* rappresenta il caso emblematico per la storia degli studi del complesso articolarsi di tratti che riguardano la continuità rituale, planimetrica, architettonica, teologica nel caso specifico dell'Africa romana.

Si è citata questa documentazione di natura prevalentemente archeologica poiché rivela l'interesse e la complessità che sicuramente permeano i contatti tra le culture del Mediterraneo antico attraverso i secoli, anche se non è sempre possibile identificare in modo inequivocabile tratti definiti nati dall'incontro di tali diversità.

A guisa di conclusione

Alla fine del nostro percorso attraverso tradizioni diverse, e soprattutto esempi di natura diversa, occorre sottolineare come la prospettiva storico-religiosa abbia consentito di affrontare tale eterogeneità qualitativa e quantitativa delle fonti e di farle dialogare tra loro attraverso epoche storiche diverse.

La scelta di un'analisi al contempo di fonti letterarie-testuali, fonti rituali e archeologiche è richiesta dalla natura stessa dei politeismi, strutture complesse e multiple che richiedono di tener conto di tutte le tipologie di fonti che ne sono parte costitutive.

Se è indubbio il valore degli studi che hanno privilegiato l'analisi delle figure di divinità singole, come nel caso dell'*interpretatio* o dell'*evocatio*, per comprendere i *sacra peregrina* nostro scopo è stato in particolare quello di far emergere la rilevanza indubbia e il ruolo maggiore di elementi sovente considerati semplice corredo dei culti e in ogni caso non ritenuti altamente significativi. Al contrario ci sembra di poter affermare che tali elementi, d'altronde già considerati importanti dalle fonti antiche medesime e intrinseci alla costituzione dei vari *sacra peregrina*, sono particolarmente 'vitali' laddove modelli e tradizioni diverse vengono ad incontrarsi pacificamente o meno. Si tratta quindi di

modalità specifiche che consentono, attraverso tratti rilevanti delle ritualità quali ad esempio la scelta di luoghi e/o di oggetti, un possibile intreccio tra culture diverse e a volte in opposizione.

Tra le tematiche più interessanti e intricate per loro natura, i *sacra peregrina* non solo per gli antichi stessi erano parte integrante e vivace nella realtà culturale e rituale, ma costituiscono le testimonianze concrete di quell'incessante e a volte continuo incontro tra elementi: materiali, teorie, tradizioni e credenze che fanno la peculiarità del Mediterraneo antico, sempre uno/multiplo nei suoi continui mutamenti.

BIBLIOGRAFIA

- AUROUX 1990
S. AUROUX, *Comment surmonter Babel? Monogénéisme et universalité linguistique*, «Le Corps écrit» 36, 115-122.
- BOHLER 1999
D. BOHLER, *La Sibylle dans la Salade d'Antoine de La Sale. Enquête sur l'imaginaire de la figure séductrice et satanique au XV^e siècle en milieu princier*, in *Sibille*, 673-694.
- BREGLI PULCI DORIA 1983
L. BREGLI PULCI DORIA, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda. Studi su Flegonte di Tralles*, Napoli.
- DE CAZANOVE 1983
O. DE CAZANOVE, *Lucus Stimulae. Les aiguillons des Bacchanales*, «MEFRA» 95, 55-113.
- CERVELLI 1993
I. CERVELLI, *Questioni sibilline*, «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci» 34, 4, 895-1001.
- CIASCA 2002
A. CIASCA, *Archeologia del tofet*, in O. EISSFELDT, C. GONZÁLEZ WAGNER, L. A. RUIZ CABRERO (a cura di), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen, und das Ende des Gottes Moloch. Molk como concepto del sacrificio punico y hebreo, y el final del dios Moloch*, Madrid, 121-140.
- CINTAS 1948
P. CINTAS, *Le sanctuaire Punique de Sousse*, Algeri.
- CLAVEL-LÉVÊQUE 1972
M. CLAVEL-LÉVÊQUE, *Le syncrétisme gallo-romain: structures et finalités*, in F. SARTORI (a cura di), *Praelectiones Patavinae*, Roma, 91-134.
- COVA 1974
P. V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, «Athenaeum» 52, 82-109.
- CRIPPA 2014
S. CRIPPA, *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste, 19-32.
- CRIPPA 2015
S. CRIPPA, *La voce*, Milano.
- DE CERTEAU 1985
M. DE CERTEAU, *Le parler angélique*, in S. AUROUX et alii (a cura di), *La Linguistique phantastique*, Paris, 114-136.
- DIELS 1890
H. DIELS, *Sibyllinische Blätter*, Berlin.
- DRONKE 1990
P. DRONKE, *Hermes and the Sibyls: Continuation and Creations, Inaugural Lecture, 9 March 1990*, Cambridge-New York.
- ECO 1993
U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari.
- FILORAMO 2004
G. FILORAMO, *Che cos'è la religione*, Torino.
- KURFESS 1951
A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München.

MARQUARDT 1885

J. MARQUARDT, *Römische Staatverwaltung III. Das Sacralwesen*, Leipzig.

MEEKS, FAVARD-MEEKS 1993

D. MEEKS, C. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, Paris.

MIATTO 2017

M. MIATTO, *Costruzione e percezione dello spazio rituale nel Mediterraneo antico. L'esempio dell'Africa Romana, Tesi di dottorato Università Ca' Foscari Venezia, Collège de France, Ephe Parigi*, tutori J. SCHEID, S. CRIPPA.

MOMIGLIANO 1988

A. MOMIGLIANO, *From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as a History of Religion*, in A. C. DIONISOTTI et alii (a cura di), *The Uses of Greek and Latin*, London, 3-18.

MOTTE, PIRENNE, DELFORGE 1994

A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, *Du bon usage de la notion de syncrétisme*, «Kernos» 7, 11-27.

MURGIA 2013

E. MURGIA, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste.

NIETO IBANEZ 1999

J. M. NIETO IBANEZ, *Los mitos grecos en el corpus de los oráculos sibilinos*, in *Sibille*, 389-410.

Nommer les dieux

N. BELAYCHE et alii (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.

REINACH 1891

S. REINACH, *Deux inscriptions de l'Asie Mineure. II. Le sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée*, «REG» 4, 276-286.

RUPKE 1990

J. RUPKE, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Kruges in Rom*, Stuttgart.

SCHEID 1987-1989

J. SCHEID, *La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux*, «Opus» 6-7, 125-136.

SCHEID 1998

J. SCHEID, *Les Livres Sibyllins et les archives des Quindécemvirs*, in *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Roma, 11-26.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. DONDIN-PAYRE, M. T. RAESPET-CHARLIER (a cura di), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, Paris 381-423.

SCHIMDT 1982

F. SCHIMDT, *Hésiode et l'apocalyptique*, «QuadStorici», 15, 163-179.

Sibille

I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPELLI (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa 1999.

SORDI 1991

M. SORDI, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in M. SINA (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, 1-12.

TARDITI 1954

G. TARDITI, *La questione dei Bacchanali a Roma nel 186 a.C.*, «PP» 9, 265-287.

WEBSTER 1995

J. WEBSTER, *Interpretatio: Roman World Power and the Celtic Gods*, «Britannia» 26, 153-161.

WISSOWA 1916-1919

G. WISSOWA, *Interpretatio romana. Römische Götter im Barbarenlande*, «ArchRel» 19, 1-49.

Marco FERNANDELLI

Puluinar diuae geniale

Sintesi culturali e ampliamento spirituale nel carme 64 di Catullo

ABSTRACT

Until recently, there has been a tendency to view learned Latin poetry of the late Republican period as a chapter of Hellenistic poetry, a perspective which has overshadowed the role played by such poetry in bringing about the more specifically Roman developments of this tradition. As a case study, this paper proposes a focus on Catullus' poem 64, a small-scale epic poem (epyllion) in which the conciliation of differences – existential, religious, cultural, linguistic, stylistic – is thematised, and is thus refracted throughout the many layers of the text itself. From a standpoint located at the heart of a present age 'of iron', devoid of justice and of the gods, stems the yearning for the opposite condition, which the poem's narrator identifies in Greek myth and, more precisely, at the heart of the heroic age. The narrator's utterance is a sort of poetic ritual which, availing itself of a number of Greek models and of procedures acquired from other genres (the cult and rhapsodic hymn in particular), seeks to evoke the gods, summoning them to become manifest for men to behold again as once in the theoxenic age, which had been inaugurated by the marriage of a mortal man (Peleus) with a goddess (Thetis). This attempt is, to all intents and purposes, a failure: the bride does not appear and the Olympians, just like the images of a lectisternium, cannot transcend their mere 'presence' at the wedding itself. The structure of the text, moreover, suggests that the Greek model adopted by the narrator in order to explain the story is unfit to fulfil its purpose precisely on account of its being traditional and schematic. Such a failure, however, itself represents the deep and authentically innovative significance of this poem, whose influence on later poetic production is incalculable. What it reveals are the true, difficult conditions which were to enable Greek myth to once again become the object of narratives in the 'modern' Roman context. Indeed, had these problems not become the focus of awareness and of accompanying reflections on poetic form, the poets of the next generation would never have been able to give rise to a wholly Roman production of the long-form epic poetry stemming from Homer.

KEYWORDS

Catullus, *barbare uortere*, hellenization, romanization, Hesiod, Apollonius Rhodius, Theocritus, *lectus genialis*, *lectisternium*, wedding, epithalamium, *Parcae*, *concordia*, Bacchus, Delphi, hymn, θνητογάμια