

Giulia Pedrucci

CIBELE FRIGIA E LA SICILIA

I santuari rupestri
nel culto della dea

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER



Giulia Pedrucci

CIBELE FRIGIA E LA SICILIA

I santuari rupestri nel culto della dea

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

GIULIA PEDRUCCI

*Cibele Frigia e la Sicilia
I santuari rupestri nel culto della dea*

ISBN 978-88-8265-560-0

© Copyright 2009 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro, 19 - 00193 Roma
<http://www.lerma.it>

Progetto grafico:
«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione
di testi e illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore.

In copertina:
Statua in marmo di Cibele da Formia (I secolo a.C.)

Pedrucci, Giulia

Cibele Frigia e la Sicilia : santuari rupestri nel culto della dea
/ Giulia Pedrucci. - Roma : «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER,
2009. - 156 p., XXI c. di tav.: ill.; 24 cm. - (Studia
Archaeologica ; 168)

ISBN 978-88-8265-560-0

CDD 21. 292.211

1. Cibele – Culto – Sicilia
2. Cibele – Culto – Anatolia
3. Monumenti rupestri - Anatolia

Volume realizzato con il contributo di:



Istituto Studi Acrensi
Via Maestranza 5
Palazzolo Acreide (SR)



Rotary Club Palazzolo Acreide
Valle dell'Anapo



Comune di Palazzolo Acreide
(Prov. SR)



Città Patrimonio dell'Umanità
World Heritage List Unesco

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	pag. 9
I. CHI È CIBELE?	
La questione onomastica. Una dea anonima	» 11
Due opinioni a confronto: Lidia sì, Lidia no.	» 12
Una dea, tante dee. Alla ricerca di un'identità divina. Problemi di "ingegneria politeistica"	» 16
L'iconografia di Cibeles.....	» 27
<i>I doppi naiskoi: una dea "doppia"? Di nuovo problemi di "ingegneria politeistica"...</i>	» 33
II. LA DEA IN SICILIA	
Le fonti relative a Cibeles	» 37
<i>Le fonti epigrafiche. Cibeles e le defixiones</i>	» 37
<i>Le fonti letterarie</i>	» 40
<i>Le fonti monumentali. Il santuario rupestre di Akrai</i>	» 44
Quadro storico-religioso dell'isola	» 60
<i>La colonizzazione greca</i>	» 60
<i>Culti indigeni e culti greci</i>	» 62
<i>La presenza di bothroi in Sicilia e in Calabria</i>	» 67
<i>Appendice. La κυβελεύα Kóppa calabrese. Di nuovo le defixiones</i>	» 69
III. LA DEA IN ANATOLIA	
Gli Ittiti	» 73
La Frigia	» 76
La Lidia	» 80
Uno sguardo alle credenze religiose in Anatolia: con Emmanuel Laroche sulle tracce di una dea	» 84
Dopo Emmanuel Laroche: lo stato attuale degli studi. Di nuovo l'iconografia della dea	» 88

I monumenti rupestri frigi.....	»	95
Il "Monumento di Mida"	»	98
Il "Monumento di Arezastis"	»	99
Akkuş Yuvası Kayalar.....	»	99
Fındık	»	99
Büyük Kapı Kaya	»	100
Arslan Kaya	»	100
Kumca Boğaz Kapı Kaya.....	»	101
Delik Taş	»	101
Küçük Kapı Kaya	»	101
Delikli Taş	»	102
"The Hyacinth Monument"	»	102
Kümbet Asar Kale.....	»	102
Soğukçam (odierna Germanos).....	»	102
"So-called altars"	»	103
"Statue bases"	»	104
"Step monuments"	»	105
I monumenti sepolcrali	»	105
Glossario	»	107
Cavità e scalini ricavati nella roccia: esiste un legame fra Sicilia e Anatolia?		
Di nuovo il santuario rupestre di Akrai	»	107
Alcuni monumenti rupestri di epoca ellenistica	»	120
Aizanoi (Aezani).....	»	121
Kapı Kaya (Pergamo)	»	124
Focea	»	125
Panajır Dağ (Efeso).....	»	126
Samo	»	126
Il Monte Sipilo	»	127
CONCLUSIONI.....	»	131
BIBLIOGRAFIA.....	»	139
TAVOLE.....	»	157

A mio padre

RINGRAZIAMENTI

Desidero in primo luogo ringraziare il Prof. Dario M. Così, da cui moltissimo ho imparato durante la nostra ormai decennale conoscenza, non soltanto in materia di storia delle religioni ma anche dal punto di vista umano. I suoi consigli e la sua paziente disponibilità sono stati fondamentali per la realizzazione del presente lavoro.

Vorrei inoltre esprimere un grazie sincero a tutte quelle persone che, in vario modo, talvolta in maniera inconsapevole e in tempi lontani, mi hanno sostenuta, incoraggiata e aiutata: il Dott. Giuseppe Bennardo (Soprintendenza Beni Culturali di Siracusa), la Dott.ssa Ilaria Betocchi, la Prof.ssa Laura Bignozzi, il Prof. Sandro Bonardi, la Prof.ssa Giulia Bosco Zotti (mia mentore), la Proff.ssa Serena Maria Cecchini, la Dott.ssa Maria Teresa Di Blasi (Soprintendenza Beni Culturali di Siracusa), il Dott. Saverio Gualerzi, la Prof.ssa Itria Gallo Grimaldi (Presidente Istituto Studi Acrensi), la Dott.ssa Diana Guarisco, l'Ing. Edi Lantieri (Presidente uscente Rotary Club Palazzolo Acreide) e il Dott. Roberto Gallo (Presidente Rotary Club Palazzolo Acreide), la Dott.ssa Silvia Pellegrino, la Prof.ssa Frances Pinnock, la Dott.ssa Simona Piscaglia, il Dott. Matteo Provasi, il Dott. Carlo Scibetta (Sindaco Palazzolo Acreide), la Prof.ssa Giulia Sfameni Gasparro, la Dott.ssa Chiara Soverini, la Prof.ssa Lâtife Summerer, la Dott.ssa Francesca Veronese.

Un ringraziamento tutto speciale a mio zio Giancarlo, che, con il suo insostituibile esempio, mi ha insegnato l'amore profondo e disinteressato per la cultura greca e latina; e alla sua "sposa", Giuliana. Oggi, purtroppo, non posso più ringraziarlo di persona.

Last but not least mio marito Paolo e mio figlio Moni: per loro non servono parole.

INTRODUZIONE

*Ma voglio pregare la Madre, dea venerabile insieme con Pan, che le fanciulle spesso nella notte presso il mio atrio cantano*¹.

L'ode, dedicata da Pindaro a Ierone I caduto malato, si data probabilmente negli anni successivi al 475 a.C., e testimonia, seppure in maniera indiretta, la conoscenza, da parte del tiranno siracusano e del suo *entourage*, della "Madre venerabile" invocata per favorirne la guarigione. Le prime attestazioni sicure di Cibeles in Grecia risalgono più o meno allo stesso periodo, per cui è stato ipotizzato che il poeta abbia "conosciuto" la dea per la prima volta proprio durante il suo celebre lungo soggiorno in Sicilia. Accanto alla testimonianza di Pindaro, però, abbiamo soltanto uno sparuto gruppo di ritrovamenti archeologici che indicano la presenza della dea sull'isola (solamente due monumenti di fine età classica o di inizio età ellenistica per quanto concerne, in particolare, Siracusa): questi pochi indizi, scrive la Sfameni Gasparro, "sono comunque insufficienti a spiegare l'esplosione di religiosità metroaca che risulta invece inequivocabile dal grandioso santuario rupestre della colonie siracusana di Akrai"².

E allora come si può spiegare questa "esplosione di religiosità metroaca" testimoniata, in Sicilia, dal santuario rupestre di Akrai, le cui iconografie rimandano decisamente a modelli greci di epoca ellenistica, ma la cui tipologia rimanda, altrettanto decisamente, all'Anatolia?

Partendo da questa domanda, abbiamo in primo luogo ritenuto opportuno e necessario definire l'"oggetto" della ricerca: Cibeles. Chi è questa figura divina conosciuta in tutto il bacino del Mediterraneo in epoca storica, connessa con la maternità, con la terra e, sovente, con il mondo dei morti, figura divina che il mondo classico accoglierà come Madre, come Madre degli dei o come Grande Madre, e che chiamerà con il teonimo di Cibeles, ma che era già venerata nella Siria del Nord del II millennio a.C. con il nome di Kubaba, e che, presso i Frigi, diventerà semplicemente la *Matar*? La dea Cibeles che il mondo classico ha voluto tramandarci ha innegabilmente subito una forte trasformazione rispetto alla sua "antenata" orientale: i Greci operarono una sorta di "revisione" della figura divina, adottandone alcuni aspetti e rifiutandone altri e dando luogo a quella che potremmo definire una "depersonalizzazione" della dea, in vista di una sua profonda "ellenizzazione". Per questa ragione, e per altri motivi, ne risulterà una figura divina multiforme e sfuggente, cui risulta impossibile fornire un'identità univoca nello spazio e nel tempo.

Nel capitolo secondo ci siamo occupati delle testimonianze (letterarie, epigrafiche e monumentali) relative alla dea in Sicilia e nelle zone vicine (con particolare attenzione alla Calabria

¹ PIND., *Pyth.* III, 77ss. Traduzione a c. B. GENTILI, Milano 1995.

² SFAMENI GASPARRO 1996, 56.

ionica, da dove provengono le attestazioni più antiche in Occidente di una dea dal teonimo straordinariamente simile a Kubaba). Per meglio contestualizzare e capire queste testimonianze abbiamo cercato di fornire un quadro storico-religioso dell'isola, necessariamente parziale e incentrato soprattutto sulla religiosità indigena. L'aspetto che maggiormente ci interessa indagare, infatti, è la possibile presenza di elementi orientali nella "Cibele" siciliana, non riscontrabili in maniera significativa nella dea greca. La mescolanza, il contatto fra le popolazioni che abitavano l'isola e genti provenienti dall'Anatolia in un'epoca precedente alla colonizzazione greca, potrebbero aver favorito in Sicilia il perdurare, attraverso innegabili rifunzionalizzazioni, di alcune peculiarità della dea frigia, che invece successivamente andarono perduti nel resto del mondo greco. La dea, in breve, potrebbe essere giunta, a nostro avviso, dalla Frigia in Sicilia, forse via Colofone-Siris-Locri, "saltando" la Grecia continentale.

Il terzo e ultimo capitolo concerne l'Anatolia. Questo capitolo, che ha richiesto un impegnativo lavoro di sintesi, si può suddividere in tre distinte sezioni. La prima riguarda, in maniera del tutto sommaria, alcuni aspetti della geografia e della storia di questa terra. Mettere ordine in una realtà storico-geografica come quella anatolica, in cui è assolutamente impossibile tracciare confini spazio-temporali e culturali precisi, si è rivelata un'impresa assai difficile, che abbiamo cercato soltanto in parte di realizzare. Abbiamo preso in considerazione solamente i popoli e i luoghi che interessano più da vicino il presente lavoro (gli Ittiti, i Frigi, i Lidî). La seconda parte analizza le origini della dea in queste regioni, e, in particolare, vorrebbe essere un aggiornamento della bibliografia relativa a questo argomento. La terza parte, infine, illustra nel dettaglio i monumenti rupestri, soprattutto frigi, con particolare attenzione per alcune lavorazioni della roccia che potremmo definire di secondaria importanza (in special modo se paragonate alle maestose *façades* presenti sull'altopiano frigio), ma che sono state non a torto definite "firma dei lapicidi frigi"³ e che troviamo, con analogie sorprendente, in alcune zone della Sicilia, in particolare nel territorio acrese. Stiamo parlando di gradini apparentemente privi di funzioni pratiche, intacchi, canaletti, fossette di varie forme e di diverse dimensioni, nicchie vuote.

I due quadri d'insieme che si ricavano dall'analisi delle singole realtà (quella anatolica e quella siciliana) non risultano particolarmente innovatori in se stessi, ma possono diventarlo nel momento in cui vengono posti in relazione fra loro, come vedremo nelle conclusioni. Le analogie, non soltanto strutturali ma anche formali, riscontrabili nel santuario rupestre di Akrai e in alcuni santuari rupestri delle *Highlands* frigie ci autorizzano, infatti, a ipotizzare un legame fra Sicilia e Anatolia precedente alla colonizzazione greca, quindi non mediato dalla Grecia continentale.

³ DE FRANCOVICH 1990, I, 36.

CAPITOLO I

CHI È CIBELE?

Nel 1958 Ernest Will affermava: “On peut se demander si l'étude d'une figure aussi connue et aussi souvent discutée que celle de la Grande Mère est susceptible encore d'apporter des points de vue nouveaux. Cependant, quand on y regarde de plus près, on a vite fait de se persuader que celle étude a toujours souffert de l'état de notre documentation.

De l'abondance de notre documentation, d'abord. Voici un culte qui fleurit, avec une même vigueur, pendant toute la durée du monde antique, dont l'estensione englobe tout le bassin méditerranéen, dont les monuments sont des plus variés, littéraires, épigraphiques, figurés. A cette abbondanza corrisponde souvent la mediocrité: trop de mentions incontrôlables, trop d'attestations qui permettent à peine de placer un point sur une carte, trop d'inscriptions laconique et trop de monuments figurés difficiles à interpréter. Les sanctuaires reconnus avec certitude son peu nombreux et les cas où ils ont été l'objet d'un examen approfondi le sont moins encore. Ajoutons la nature même de la déesse, multiforme et syncrétique, prête aux fusions et aux assimilations et qui, en partie par l'annexion du taurobole, sera une des dernières figures du paganisme romain”¹.

Da allora la situazione non è molto cambiata², anche se di recente sono state pubblicate alcune monografie su questa dea, che di solito viene considerata “préhistorique et, par définition ou par vocation, transculterelle”³: Philippe Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Genève 1995; Eugene Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, (EPRO 131), Leiden 1996; Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-London 1999⁴.

Presa coscienza delle insormontabili difficoltà che accompagnano chiunque tenti di studiare questa dea, c'è una domanda che può venire spontanea, e la cui risposta non può essere data per scontata: ma chi è Cibele? Divinità enigmatica e poliedrica, anche se dalle funzioni apparentemente evidenti, riassunte nel titolo cui di solito viene associata nel mondo greco: Madre degli dei. Ma proprio questa qualifica così generica ha favorito l'accostamento con altre figure materne

¹ WILL 1960, 95.

² Cfr. *Prolegomena* in ROLLER 1999, 9-24.

³ BORGEAUD 2001, 119.

⁴ Di interesse più storico che storico-religioso, ma comunque importante, segnaliamo anche il recentissimo MUNN 2006. Per la storia degli studi, inoltre, non si può non ricordare il classico GRAILLOT 1912: volume di quasi 600 pagine interamente su Cibele e il suo culto (soprattutto nel mondo romano).

pre-esistenti al suo arrivo in Grecia, in particolar modo con Gaia, Rhea e Demetra⁵. In Lidia, invece, sembra esserci una connessione con Afrodite. Cibele, inoltre, probabilmente a causa della sua iconografia, si trova spesso associata ad Artemide (soprattutto in Lidia, nei pressi di Sardi). Ma come si sviluppò la sua iconografia? Anzi, le sue iconografie? E da dove arriva con esattezza questa dea, venerata in epoca storica da Focea a Marsiglia e abitualmente associata a quella figura materna, primitiva e pre-ellenica, presente “depuis les pourtours de la Méditerranée jusqu’au monde celtique, du Proche-Orient égyptien au monde ougaritique, des plateaux anatoliens et de l’Iran jusqu’à l’Inde et au-delà”⁶? Di solito si parla della Frigia, ma quali sono le sue origini più remote? Che ruolo rivestì la Lidia? E quali sono, infine, i miti e i riti ad essa connessi? Chi sono i suoi *propoloi* e perché? A tutte queste domande cercheremo di dare una risposta in questo capitolo, e in parte in quelli successivi, partendo da una delle questioni più controverse: il nome.

LA QUESTIONE ONOMASTICA. UNA DEA ANONIMA⁷

Per inquadrare il problema abbiamo scelto di far riferimento a una definizione che Philippe Borgeaud propone della Madre degli dei: “une déesse anonyme”⁸. In questa maniera lo studioso intitola un paragrafo in cui sottolinea un fatto di enorme importanza nell’ambito di un sistema politeistico: la dea, che a partire dall’inizio del VI secolo a.C. è conosciuta in tutto il Mediterraneo prevalentemente come Madre degli dei, sembra non avere un nome proprio, ma soltanto epiteti rinviati a toponimi (più esattamente al nome di una montagna). Questi epiteti, che funzionano come un modo di riconoscimento epifanico e di approvazione locale, sembrano sufficienti a localizzarla. I Greci, dunque, conobbero e venerarono essenzialmente una Μήτηρ, una Μήτηρ θεῶν oppure una Μήτηρ μεγάλη⁹. Questi, però, sono termini generici, che potrebbero essere attribuiti a molte divinità del *pantheon* greco¹⁰, e che non possono essere sufficienti a iden-

⁵ Secondo Will, alcune speculazioni su Gaia παμμήτειρα avrebbero favorito l’accoglienza, presso i Greci, della Grande Madre d’Asia; ma lo studioso aggiunge che, per quanto concerne il culto di una divinità madre primitiva e pre-ellenica, al quale il culto della Grande Madre si sarebbe sovrapposto, siamo praticamente privi di indizi. Egli continua in nota dicendo che si riconoscerà senza sforzo l’esistenza di una divinità madre primitiva, pre-ellenica (cretese o asiatica) da cui deriva la Grande Madre dei tempi storici, allo stesso modo di altre “dee madri” (Demetra in primo luogo). A una certa epoca una di queste figure derivate (la Grande Madre dell’Asia Minore Occidentale) avrebbe conosciuto un suo momento di gloria ed espansione in tutto il mondo greco. Cfr. WILL 1960, 111.

⁶ BORGEAUD 1999, 119.

⁷ Principali testi di riferimento: BRUXHE 1979; LAROCHE 1960 (da integrare, dal punto di vista filologico, con il più approfondito e recente HAWKINS 1981); REIN 1996; BLOMART 2002, 23s.; MUNN 2006, 120-25; MUNN 2008. Di Emmanuel Laroche si veda inoltre LAROCHE 1941. Una precisazione fondamentale per quanto concerne il problema onomastico relativo alla dea è presente nella n. 15.

⁸ BORGEAUD 1995, 27.

⁹ Prendo spunto da un’osservazione di Dario M. Così per chiarire un punto nodale: esiste una sostanziale differenza fra il titolo “Madre degli dei” (autenticamente greco?) e quello di “Grande Madre”. Divinità come Gaia, Rhea e Demetra incarnerebbero piuttosto questa “grande” (cioè onnicomprensiva) maternità, che abbraccia, nell’immaginario greco, gli dei e tutti gli esseri viventi. Del resto, prosegue Così 1984, 90s: “l’esistenza stessa del titolo divino di *Madre degli dei*, non accompagnato da un teonimo personale, sarebbe incompatibile con la logica stessa del *pantheon* greco, che si organizza piuttosto secondo una mescolanza dei tre tipici caratteri della gerarchia, della famiglia e dei gruppi numerici (triadi, etc.)”. Cfr. qui *Una dea, tante dee* e *I doppi naiskoi: una dea doppia?*

¹⁰ Potenzialmente quasi tutte le dee del *pantheon* greco potrebbero portare il titolo di “madre”, fatta eccezione per Atena, Artemide e Hestia, che, però, costituiscono significative anomalie. V.: n. 92; RUDHARDT 1990. Per quanto concerne il caso particolare di Hera si veda n. 89.

tificare un'entità divina personalizzata, distinta e definibile nella cornice di un politeismo strutturato. Qualcosa di singolare è, evidentemente, accaduto nel caso di questa divinità, conosciuta nel mondo greco-romano anche col nome proprio Cibeles, che compare nella letteratura, ma che, significativamente, non risulta mai utilizzato nei testi religiosi, come inni o dediche votive. In questo paragrafo cercheremo di capire che cosa e perché.

Quarant'anni fa Emmanuel Laroche portò, in un articolo che giustamente ha fatto la storia degli studi, le prove definitive del legame genetico esistente fra la remota figura della dea nord-siriana Kubaba, "Signora di Karkemiš"¹¹ (fortezza ittita sull'Eufrate) e la divinità conosciuta nel mondo classico come Κυβέλη o Κυβήθη¹². Da allora gli studi hanno fatto progressi enormi, e si tende ormai a non utilizzare più termini e concetti come "Signora degli animali" o "Grande Madre", ma il lavoro di Laroche e le sue conclusioni rimangono una pietra miliare, imprescindibile termine di riferimento.

Le più antiche testimonianze della figura di Cibeles e del suo culto nel mondo ellenico non risalgono oltre il VI secolo a.C. (inizio VII, considerando le iscrizioni da Locri¹³, non ancora edite ai tempi in cui scriveva Laroche). Noel Robertson¹⁴ ha ben notato che il nome Cibeles è più spesso utilizzato dagli studiosi moderni¹⁵, che non dagli autori antichi, confermando la natura sostanzialmente anonima della dea. Sin dalle origini il suo nome, estraneo alla lingua greca, risulta mal stabilito: Κυβέλη¹⁶, Κυβήθη¹⁷, Κυβήκη¹⁸, Κυβελίς¹⁹, Κυβέλα²⁰, υβάβα e υβάλα²¹. Ma l'origi-

¹¹ Per una preliminare panoramica sulla dea Kubaba (su cui tornerò successivamente) si veda l'ormai classica voce in: BITTEL 1981, 261-64. Kubaba, che a Karkemiš era dea poliade, si sarebbe diffusa durante il II millennio in Asia Minore, fino a soppiantare all'inizio del I millennio le altre figure femminili del *pantheon* ittita, per poi confondersi con la dea madre frigia. Per l'iconografia della dea si veda qui *L'iconografia di Cibeles*; cap. III, *Dopo Emmanuel Laroche: lo stato attuale degli studi*.

¹² A sua volta questa divinità, secondo Laroche, deve aver avuto legami con una dea siriana di origine ignota, conosciuta in Anatolia nel II millennio. Le ascendenze siriane della dea erano già state individuate dall'analisi di alcuni sigilli provenienti dalla Siria del Nord, databili intorno al 1700 a.C., in ALBRIGHT 1928-1929. Per Laroche i Frigi furono i responsabili della trasformazione del teonimo nord-siriano nella forma poi adottata dai Greci. Questa ipotesi concorderebbe con le fonti antiche che attestano una mediazione frigia. Rapporti politici e culturali fra Karkemiš, il principale luogo di culto di Kubaba, e Gordion, la capitale frigia, rafforzerebbero l'ipotesi che il teonimo Kubaba sia alla base della forma frigia Kubile.

¹³ V. n. 21.

¹⁴ ROBERTSON 1996, 239ss.

¹⁵ Anche noi utilizzeremo in maniera spesso impropria, ma per esigenze di praticità e chiarezza, il teonimo Cibeles anche in riferimento alla realtà anatolica e siciliana. Inoltre, torna frequentemente nel mio lavoro il termine "Grande Madre" (di solito virgolettato), o come traduzione dal greco, o in quanto "scomoda" eredità degli studi del passato. Infine, dove si legge "dea madre" si intenda in maniera generica una figura materna divina; dove si legge "Madre Terra" si intenda una figura femminile divina connessa alla Terra per i suoi aspetti fecondi e materni.

¹⁶ EUR., *Bacch.* 79.

¹⁷ HYPON., fr. 127 Masson (125 Degani): καὶ Διὸς κόρη Κυβήθη. In HESYCH., s.v. Κυβήθη, invece, è attestata, per il medesimo frammento la forma Κυβήκη. Nel commento in O. MASSON 1962, lo studioso preferisce correggere Esichio, dal momento che Κυβήθη si trova anche in HDT., V 102, e Carone di Lampsaco FGRH, 262 F 5, ed è più vicino foneticamente al nome *Kubaba*. La stessa lezione è adottata da Degani. O. MASSON 1962, fr. 156 Masson (167 Degani): Κυβελίς.

¹⁸ Cfr. n. precedente.

¹⁹ HYPON., fr. 156 Masson (167 Degani). Da STEPH. BYZ., che cita Ecateo da Mileto, s.v. Κυβέλη, sappiamo che si tratta di un epiteto di Rhea.

²⁰ PIND., fr. 79b Schroeder (fr. 80 Bergk): Κυβέλα, μήτηρ θεῶν. In *Pyth.* III 77ss.: ματρί [...] σεμνὰν θεῶν; in fr. 95 Sch.: ματρός μεγάλας; in fr. 96 Sch.: μεγάλας θεῶν; in fr. 79a Sch.: σεμᾶ ματέρι μεγάλα.

²¹ Queste ultime sono le due iscrizioni da Locri per le quali si rinvia al cap. II, *Le fonti epigrafiche*. Il suono e della seconda sillaba in HYPON., fr. 127, 156 Masson; e in HDT., V 102 (in un'epoca in cui l'uso di ε e η è ancora

ne frigia della dea non sembra mai messa in discussione, e il suo nome viene fatto derivare dagli antichi, soprattutto nei *lexica*²², in maniera più o meno unanime, dal nome di una montagna della Frigia, chiamata Κυβέλα (neutro plurale)²³.

L'origine "montana" della dea sembrerebbe ribadita anche a livello iconografico, secondo una tradizione degli studi che risale a Will²⁴. Ci limitiamo qui ad alcune preliminari considerazioni, rimandando al paragrafo sull'iconografia per un approfondimento. Le prime rappresentazioni greche di Cibele sono nella forma di semplici cornici architettoniche, o *naiskoi*, contenenti un'immagine della dea. Esse appaiono nell'Anatolia occidentale a metà del VI secolo a.C. Alle origini di questo tipo iconografico sembrerebbero esserci un gruppo di stele rinvenute nei pressi di Ankara, e i monumenti rupestri disseminati sulle montagne frigie, le cosiddette *rock façades*²⁵. La cornice architettonica rappresenterebbe, dunque, l'immagine di una caverna, in accordo con il carattere montano della dea asiatica. L'iconografia dei monumenti frigi risponderebbe alla concezione della dea come "Madre montana", che i Greci avrebbero adottato sia a livello d'immagine che onomastico.

Con l'intento, dichiarato già nel titolo (*Le nom de Cybèle. L'antiquité avait-elle raison?*), di restituire credibilità all'antica etimologia di Cibele che deriva il nome da un monte, Claude Brixhe ha scritto un articolo incentrato su questo specifico problema. Partiamo dallo schema molto pratico che lo studioso delinea all'inizio del suo lavoro. In base ad esso risulta che la dea madre frigia, quando non è assimilata a una divinità greca, all'interno dei documenti greci, epigrafici e letterari, può essere nominata in quattro modi²⁶:

1. Μητήρ + aggettivo toponimico (in Asia Minore solamente);
2. Μητήρ (τῶν) θεῶν o Μητήρ τῶν θεῶν + aggettivo toponimico (quest'ultima combinazione soltanto in Asia Minore);
3. Κυβήβη (in Asia Minore);
4. Κυβέλη-Κυβέλα e l'epiteto Κυβελίς.

Nei documenti paleo-frigi²⁷ Cibele può essere designata semplicemente come *Matar* al nominativo, e *Mater* negli altri casi. Particolare interesse suscita l'incisione *matar kubileya* che si trova sulla parete di una grande nicchia votiva intagliata nella roccia a 35 km a nord di Afyon²⁸. Una scritta molto simile sembra ricostruibile in un altro testo presente su una roccia presso il

incerto) è un fenomeno di ionismo, mentre la α di Κυβέλα in PIND., fr.79b Schroeder di dorismo. Per quanto concerne le iscrizioni di Locri, colonia dorica, il coppa di Φυβάβα e Φυβάλα è proprio dell'alfabeto locrese arcaico, la seconda α è probabilmente di matrice ionica, la prima, per la prima volta attestata nel mondo greco, potrebbe essere da ricollegare alla forma originaria Kubaba, a conferma ulteriore dell'origine e dell'antichità della presenza della dea in Magna Grecia. Cfr.: GUARDUCCI 1983; cap. II, n. 4.

²² Schol. in ARISTOPH., *Av.* 876 White; STEPH. BYZ., s.v. Κυβέλαια, Κύβελον, Κύβελλον; HESYCH., s.v. Κυβέλα; SUID., III K 2588; ALEX. POLYHIST., FGrH 271 F 12, ap. *Etymol. Magnum*, 542.54 s.v. Κύβελον; STRAB., XII 5.3. In STRAB., X 3.12 Κυβήβη e Κυβέλη sono messi sullo stesso piano con gli altri toponimi già elencati. Seppure in un diverso contesto, anche DION., III 58 fa derivare il nome proprio Κυβέλη da Κύβελον.

²³ A parte i *lexica*, gli autori classici non sembrano essersi interessati molto all'origine del termine Κυβήβη, con la sola eccezione di Strabone (X 3.12), che lo affianca agli altri aggettivi toponimici Ιδαία, Διονυμής, Σιπυλήνη, Πισσινουήτις.

²⁴ WILL 1960, 102.

²⁵ TEMIZER 1959; MELLINK 1983, 359; HASPELS 1971, 110s.

²⁶ Cfr. SANTORO 1974, 154-57, 185-89.

²⁷ BRIXHE-LEJEUNE 1984.

²⁸ HASS 1966; HASPEL 1971, 293, 13n; BRIXHE-LEJEUNE 1984, W-04.

sito di Germanos, a 26 km a sud di Goynuk (in Bitinia). Brixhe, grazie alle fotografie e alle stampe, vi legge *matar kubeleya*²⁹. Questi due documenti sono difficilmente databili, a causa dell'assenza di un contesto archeologico. Brixhe propone di datarli al più presto alla prima metà del VI secolo a.C., cioè al periodo di prosperità che la cultura frigia sembra aver conosciuto sotto la dominazione lidia. Dovremmo, dunque, trovarci di fronte alle testimonianze più antiche e dirette della parola Cibele, utilizzata, però, non sotto la forma di nome proprio come teonimo, ma come aggettivo che accompagna *Matar*, nel contesto di un sintagma al nominativo.

Si è inevitabilmente tentati di fare un parallelo con altri sintagmi come Μητρ' Ἰδαία, Μητρ Δυνδυμήνη, Μητρ Σιπυλήνη e di tradurre *matar kubeleya-kubileya* con "Madre dei Kubela (o del Kubelon)".

Anche se noi oggi non siamo in grado di localizzare questi monti chiamati nell'antichità Kubela³⁰, non siamo neppure autorizzati a metterne in dubbio l'esistenza. L'epigrafia paleo-frigia sembra, infatti, riabilitare la tesi sull'origine del nome Cibele presente nei lessici antichi.

Si può notare che Κυβέλη, che è un nome, non è né morfologicamente né funzionalmente la risposta greca che ci si aspetterebbe per l'aggettivo frigio *kubeleya-kubileya*. L'unico equivalente funzionale in greco è Κυβελίς, attestato soltanto, come abbiamo visto, in Ipponatte e in Stefano di Bisanzio.

Rimane il problema di spiegare la η finale in Κυβέλη. Brixhe propone di vedere in questa forma greca la controparte linguista del sincretismo esistente a livello cultuale fra la dea madre frigia e la dea siriana Kubaba (Κυβήβη)³¹. Κυβέλη sarebbe allora un compromesso fra l'aggettivo frigio *kubeleya-kubileya* e Κυβήβη. La prossimità fonetica fra i due termini, che avrebbe favorito questo incontro, avrebbe inoltre contribuito all'espansione di Κυβέλη in Asia Minore, poi al suo trionfo nel mondo greco e romano.

Anche dal punto di vista iconografico le rappresentazioni frigie della dea mostrano forti similitudini con le raffigurazioni tardoitite di Kubaba. In primo luogo, una stele da Karkemiš mostra la dea in una posa frontale all'interno di una struttura che sembrerebbe un embrionale *naiskos*³². Inoltre, entrambe le dee hanno in comune il falco (Kubaba nel nome, Kubile nell'iconografia), animale che esprime un importante ruolo della "dea madre" come garante del ciclo della vita e della morte.

Tutti gli elementi in nostro possesso sembrerebbero indicare in Kubaba l'antenata più prossima della *Matar Kubeleya-Kubileya*, ma una più attenta analisi, secondo alcuni studiosi, potrebbe rivelare una vicinanza fonetica solamente superficiale. A questo punto si apre una nuova questione sul ruolo della Lidia come tramite che, per la ricchezza delle argomentazioni, preferiamo trattare a parte.

²⁹ BRIXHE-LEJEUNE 1984, B-01. Relativamente a questi monumenti contraddistinti dalle iscrizioni *matar kubeleya-kubileya* si veda anche: REIN 1996, 236s.; e le sezioni in cui essi vengono descritti nel cap. III, *I monumenti rupestri frigi*.

³⁰ Indicazioni vaghe sull'ubicazione del monte in Ov., *Fast.* IV 363s.

³¹ Che Κυβήβη, da cui a un certo punto deriverà la forma Κυβέλη, sia la trascrizione ionica di Kubaba, penso appaia evidente sulla base di considerazioni sia linguistiche che fonetiche. Oltre a succitato articolo di Brixhe, si vedano: ALBRIGHT 1928-1929, 229; BURKERT 1987, 162s.; GUARDUCCI 1983, 137. Ma con o senza il tramite intermedio della forma lidia *Kuvav*-? Per questi autori, evidentemente, no (cfr. qui *Due opinioni a confronto: Lidia sì, Lidia no*).

³² MELLINK 1983, 354s.

Due opinioni a confronto: *Lidia* sì³³, *Lidia* no³⁴

Brixhe sottolinea, come abbiamo visto, che, nelle due iscrizioni in cui compare *matar kubile*, la lettura corretta è *kubeleya-kubileyā*, cioè un epiteto aggettivale femminile, che egli propone di tradurre con "del monte *Kubilon/a*". Lo studioso, inoltre, aggiunge che Cibele, inteso come teonimo, potrebbe rappresentare una mescolanza fra *kubeleya-kubileyā* e Κυβήθη. Quest'ipotesi implica, innanzitutto, di rivedere quella di Laroche sulla stretta relazione linguistica fra Kubaba e Κυβέλη. La somiglianza fra il teonimo siriano e il toponimo frigio rimane, comunque, innegabile. Brixhe suggerisce di considerare l'epiteto *areyastin*, presente in un altro monumento rupestre³⁵, come un altro epiteto frigio della *Matar*; e afferma che molti altri potevano esserle che noi non conosciamo. Forse la conoscenza, da parte dei Frigi, del culto di Kubaba, nell'ambito dei legami esistenti alla fine dell'VIII secolo fra Karkemiš e Gordion, può aver favorito forme di sincretismo e una conseguente preferenza, da parte dei Frigi, per l'epiteto *kubile*, il cui suono risulta simile al nome della dea siriana.

L'influenza frigia sul teonimo greco sembra verosimile, a partire dalla variante Κυβελίς, che troviamo in un frammento del poeta efesino Ipponatte. La forma Κυβέλη appare per la prima volta in Pindaro, ma μήτηρ rimane il modo più comune di appellare la divinità nelle fonti antiche. La forma Κυβήθη, che compare in Ipponatte, in Erodoto e in Carone di Lampsaco, potrebbe non essere, come molti hanno pensato da Laroche in poi, la trascrizione della forma Kubaba, ma potrebbe anche risultare la traslitterazione della forma lidia *Kuvav*-³⁶. Infatti, i testi di Ipponatte contengono molte parole lidie; Erodoto espressamente si riferisce alla dea lidia come Κυβήθη, ἐπιχωρίη θεός; Carone definisce Κυβήθη l'equivalente lidio (e frigio) di Afrodite. Nel caso di *Kuvav* sembrerebbe esserci una relazione più trasparente con l'itita Kubaba, il cui nome in alfabeto aramaico è attestato inoltre in una stele rinvenuta nei pressi di Sardi e databile X-IX secolo a.C.³⁷, mentre già nel lidio antico è attestato il passaggio da ā a ē³⁸. Κυβήθη sembra sopravvivere, sia nelle fonti latine che in quelle greche, come variante letteraria³⁹ della più nota forma Κυβέλη.

Sull'argomento è di recente intervenuto anche Mark Munn, che, a sostegno del tramite lidio, avanza un'originale proposta linguistica⁴⁰. Partendo dalla considerazione che nella lingua lidia esiste un suffisso aggettivale-genitivale *-li-*, lo studioso afferma che la forma aggettivale o genitivale di Kubaba potrebbe essere stata **Kuvavli-* ovvero **Kubabli-*, e osserva che, sia nella

³³ REIN 1996, 227s.; GUARDUCCI 1983, 23s.; BORGEAUD 1995, 24, 59; MUNN 2006, 120-25; MUNN 2008. Una voce fuori dal coro è quella di Irina Diakonoff, che sostiene l'impossibilità di un passaggio ā>i (*kubaba-kubile*) nel frigio, per cui ipotizza un passaggio intermedio proprio in Lidia: ā>ē nel lidio antico, quindi ē>i nel frigio. Quindi: *kubaba>kubeba* (*kubela* dissimilazione, probabilmente dovuta alla successione delle due *b* all'interno del corpo della parola) in Lidia; successivamente *kubeba>kubiba* (*kubila*) in Frigia. V. DIAKONOFF 1977, 335s.

³⁴ LAROCHE 1960 (non parla esplicitamente di Lidia, ma sostiene una derivazione diretta Anatolia-Frigia-Grecia); GRAF 1983; de LA GENIÈRE 1985 (sulla questione onomastica in particolare 706s.); BURKERT 1987, 163.

³⁵ BRIKHE 1979, 42; BRIKHE-LEJEUNE 1984, W-01a. La lettura tradizionale è *areastin*. Secondo la BERNDT-Ersöz 2006a, 84, *areastin* potrebbe derivare dalle parole ittite *ariya-* (=usare un oracolo) e *ariyasessar* (=oracolo), e, di conseguenza, secondo la studiosa in questo modo sarebbero confermate le facoltà divinatorie della *Matar* frigia (v. cap. II, n. 159), che avrebbero remote radici nel mondo ittita.

³⁶ GUSMANI 1968a.

³⁷ D.R. WEST 1995, 78.

³⁸ DIAKONOFF 1977, 336s.

³⁹ VERG., *Aen.* X 220. Cfr. REIN 1996, 227s.

⁴⁰ MUNN 2006, 120-25; MUNN 2008.

lingua lidia che nella lingua licia, esistevano diversi esempi di nomi teoforici costruiti con il suffisso *-li-*, in particolare *Bakillis* (monte lidio) dal teonimo lidio *Baki-*. In un secondo momento i Frigi potrebbero aver semplificato, secondo Munn, la forma **Kubabli-* in **Kuball-i*, modificando successivamente quest'ultima in **Kubelli* (cfr. *Κυβελίς* in Ipponatte⁴¹, che, secondo Giovanni Tzetzes⁴², menziona anche *Κυβέλλα*, città frigia da tradurre, stando al parere di Munn, "Place of Kubaba"⁴³). L'aggettivo frigio *kubeleya*, prosegue Munn, si sarebbe formato, sul modello di **Kubelli*, attraverso l'utilizzo del suffisso aggettivale frigio *-eya-*. *Matar kubeleya* nelle iscrizioni frigie verrebbe così a significare "the Mother of the place of Kubaba" ovvero "the Mother who is identified with the place of Kubaba"⁴⁴. Come scrive Munn: "the name of Kubaba thus entered Phrygian as an attributive adjective in a form used in Lydian and in other Anatolian languages. The name [*Kubeleya* n.d.a.] was used to designate places that were especially associated with Kubaba. The name *Κυβέλη* may have entered Greek, then, through the form **Kubelli-*, the probable origin of a Phrygian place name, *Κυβέλλα*, as noted above, and through the better-attested form *Kubeleya*. This last is identical to Greek *Κυβέλεια*, a place name (*πόλις*) in Ionia recorded by Hecataeus of Miletus at the end of the sixth century. Phrygian *Kubeleya* and Greek *Κυβέλεια* alike were the names of places, and they were also divine epithets that characterized those places as dear to Kubaba"⁴⁵.

Per concludere il quadro delle possibili influenze lidie nel culto metroaco, la Berndt-Ersöz, nell'analizzare le origini anatoliche di Attis ipotizza, sulla base delle fonti letterarie greche e latine che affrontano l'argomento e di elementi proto-lidi nei ritrovamenti archeologici, che Attis sia di origine lidia piuttosto che frigia⁴⁶.

Di parere opposto rispetto a coloro che sostengono il tramite lidio nella diffusione del culto di Cibeles in Occidente è Fritz Graf, che argomenta in questo modo la sua posizione: dal momento che il coccio di Locri si data intorno alla fine del VII secolo a.C., la Ionia deve aver conosciuto la dea in un periodo anteriore, direttamente dalla Frigia. La forma *Kuvav-*, attestata su un frammento di vaso da Sardi databile intorno al 570 a.C., non necessariamente deve fungere da tramite per la forma greca Cibeles, tanto più che il coccio fittile da Locri viene datato a fine VII secolo a.C. Di fatto, la forma locale lidia può soltanto essere messa in stretta relazione con quella frigia Kubaba-Kupapa-Gubaba⁴⁷, da cui potrebbe derivare assieme a quella greca, ma non necessariamente quella lidia deve aver fatto da tramite a quella greca. Anche se Graf non dimentica l'espressione di Erodoto, e le parole di Carone di Lampsaco, egualmente conclude che la dea lidia "is clearly distinct from Cybele, whatever the relation between the two name might be"⁴⁸.

⁴¹ V. n. 19.

⁴² Tz., *Ad Lyc.* 1170.

⁴³ MUNN 2006, 124.

⁴⁴ MUNN 2006, 124.

⁴⁵ MUNN 2006, 124. Al di là delle complesse argomentazioni linguistiche, la conclusione cui giunge Munn è importante: la dea greca Cibeles e la *Matar Kubeleya* frigia sarebbero entrambe "discendenti" di Kubaba.

⁴⁶ BERNDT-ERSÖZ 2006b. Anche LANCELOTTI 2002, 25-31, insiste sull'importanza della Lidia per quanto concerne la figura di Attis. Ci pare importante sottolineare, peccando purtroppo in questa sede di brutale semplificazione, che per entrambe le studiosi il più antico culto tributato ad Attis era relativo a un personaggio di stirpe regale e non a un dio. Per Attis v. n. 122.

⁴⁷ Sorde e sonore sono interscambiabili nelle lingue anatoliche. Cfr. ALBRIGHT 1928-1929, 229s.

⁴⁸ GRAF 1983, 119. Per gli altri studiosi che reputano non necessario il tramite della Lidia v. n. 34.

UNA DEA, TANTE DEE. ALLA RICERCA DI UN'IDENTITÀ DIVINA.
PROBLEMI DI "INGEGNERIA POLITEISTICA"⁴⁹

Noel Robertson ha intitolato un suo articolo: "*The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion*"⁵⁰. Non mi soffermerò a lungo su di esso, ma ho trovato il titolo molto accattivante, esattamente come a volte si va al cinema o si sfoglia distrattamente un libro principalmente perché ci si sente attratti da un titolo ben ponderato. Pensavo di trovare qualche "ardita" congettura di "ingegneria politeistica", invece mi sono imbattuta in una approfondita riflessione riguardante le notizie antichistiche e documentarie relative alle feste di Cibele (quelle primaverili chiamate *Galaxia*, dal monte *Galaxion*, e quelle estive chiamate *Cronia*); e riguardante i miti eziologici che ne parlano (non meno interessante, si intenda, ma meno funzionale al nostro scopo). L'intento dell'articolo è dimostrare l'antichità e l'assoluta autoctonia della figura di una "Madre" in Grecia. L'autore afferma che questa Madre, connessa alla pastorizia, è venerata prima dalle genti dell'Anatolia, poi dagli Ittiti, dai Frigi, dai Lidi, e, infine, dai Greci, sarebbe sempre la stessa.

Lo stesso concetto ritorna nell'articolo della Rein⁵¹, che si concentra maggiormente sul problema onomastico.

Se la dea Cibele è straniera, come sembrano confermare l'iniziale instabilità del teonimo e la sua tarda comparsa nelle fonti, la divinità a cui essa si sovrappone sembrerebbe autenticamente greca: ecco, a nostro avviso, la possibile soluzione al problema che abbiamo posto nel paragrafo precedente. Una divinità autoctona dalle remotissime origini, ostinatamente anonima per lungo tempo, a cui nell'immaginario greco, grazie soprattutto ai contatti dei coloni d'Asia con le civiltà vicino-orientali, si sovrappose confusamente, nel corso dei secoli, la "dea madre" del mondo asiatico. Di questa divinità, dalle spiccate connotazioni esotiche, i Greci non accettarono indistintamente ogni aspetto, in particolare non adottarono mai in maniera chiara, unanime e uniforme il suo nome di origine (cfr. *L'iconografia di Cibele*). Qualcosa del genere, ma ovviamente in relazione a una o a più divinità locali, sarebbe successo, a nostro avviso, anche in Sicilia, però in un periodo precedente rispetto alla Grecia continentale.

Ma chi è, dunque, questa figura materna presente nella religione greca sin dalle sue origini più lontane? Le fonti più recenti non permettono una risposta certa, in quanto probabilmente influenzate da quel tipico processo di *interpretatio* che contraddistinse sempre il mondo greco nell'incontro con realtà "altre". Proviamo, allora, a risalire più indietro nel tempo.

Una figura di "dea madre", venerata nelle caverne e sui picchi delle montagne, sembrerebbe già presente nel *pantheon* minoico. Sebbene il nome di questa divinità rimanga sconosciuto, in

⁴⁹ Si sottolinea sin da ora che, parlando di "ingegneria politeistica" e di "logiche interne al politeismo" (cfr. qui *I doppi naiskoi*), si compie un'inevitabile astrazione. In nessun testo dell'antichità a noi pervenuto vengono illustrati "meccanismi" di questo tipo, che altro non sono se non mere ricostruzioni di studiosi moderni. I sistemi politeistici e le loro strutture rimangono per noi un argomento controverso e sfuggente, difficile da definire e da classificare. Poche monografie sono state dedicate all'argomento. Accanto alle opere di Raffaele Pettazzoni, fra cui il celebre *Il politeismo*, Roma 1960, di recente è stato pubblicato SABBATUCCI 1998. Ovviamente, però, il problema è stato ampiamente trattato in numerosi scritti, di cui non diamo qui un elenco dettagliato, rimandando al volume sussidiario del testo di Sabbatucci, che contiene una ricca e accurata bibliografia. Per inciso, il libro di Sabbatucci non si occupa specificatamente di questioni di "ingegneria politeistica", ma piuttosto della nascita, dello sviluppo e della morte del politeismo. Altro problema a cui l'autore dedica molto spazio è la legittimità di chiamare politeistici sistemi diversi da quello greco. Un articolo in cui questo tipo di problematiche sono ampiamente discusse è, invece, Così 1984, part. 90.

⁵⁰ ROBERTSON 1996, 239-304.

⁵¹ REIN 1996, part. 228.

una tavoletta scritta in lineare B proveniente da Pilo troviamo *ma-te-re te-i-ja*, la cui traduzione, comunemente accettata, è “Madre degli dei”⁵².

Sulla base della speculazione greca risalente a Esiodo⁵³, scriveva Will⁵⁴, e che successivamente ritroviamo nell’*Inno omerico alla Madre degli dei*⁵⁵, in Eschilo⁵⁶ e in Sofocle⁵⁷, la Madre degli dei non è soltanto madre degli esseri divini, ma madre di tutti gli esseri viventi, umani e non, che popolano la terra. Nell’*Inno omerico a Gaia*⁵⁸, attribuito al VI secolo a.C., la Terra è invocata come Gaia *παμμήτηρα*. Probabilmente a lungo questo concetto di “Madre Terra” universale, da tempo immemore presente nel *pantheon* greco (verosimilmente già in quello minoico), fu connesso a Gaia, ma trova ben più adeguata espressione proprio nella figura della “dea madre” proveniente dall’Asia.

Quando appare il nome “Cibele” nelle fonti emerge subito una radicata incertezza legata all’identità della dea⁵⁹:

Κυβήβη· ἡ μήτηρ τῶν θεῶν, καὶ ἡ Ἀφροδίτη ... καὶ Φρυγῶν (Charon Lamps.). [ἡ] παρ’οὐ καὶ Ἰππῶναξ φησί· καὶ διόσκουρος κυβήβη καὶ Θρηϊκή Βενδύν. ἄλλοι δὲ Ἀρτεμιν καὶ ὑποδήματα <-ἀ τι?> παρ’ Ἀκράσιν⁶⁰.
 κύβηβος· ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος· Κάρων δὲ ὁ Λαμψαηνος ἐν τῇ πρώτῃ τήν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι⁶¹.

Per Carone di Lampsaco, come abbiamo già visto, Cibele corrisponde all’Afrodite dei Lidî e dei Frigi. Per Ipponatte è l’equivalente di Bendis tracia. Per altri, non meglio specificati, è associata ad Artemide. In entrambe le fonti rimane “la Madre degli dei”.

⁵² REIN 1996, 228; CHADWICH-VENTRIS 1973, 410. Se, però, fosse possibile (e non si può oggettivamente escludere) considerare *te-i-ja* aggettivo e leggere “divina”, si riproporrebbe ancora l’annoso problema dell’assoluta genericità del titolo, che potrebbe riferirsi a quasi tutte le figure divine del *pantheon*. Cfr. ROBERTSON 1996, 240.

⁵³ *Theog.* 105s., 117s., 126ss., per citare soltanto alcuni passi. Secondo Will, Esiodo ignorava la Madre degli dei. In realtà lo scrittore greco si è dimostrato in più circostanze un profondo conoscitore delle civiltà orientali. Per le influenze orientali nella religione greca, in particolare in Esiodo e negli inni omerici: PENGLASE 1997 (in particolare alle pp. 133-61 si parla dell’*Inno a Demetra*, v. *infra*). Per gli elementi orientali presenti nella cultura greca: BURKERT 1992; BURKERT 1999; M.L. WEST 1997; RIBICHINI-ROCCHI-XELLA 2001; LABRIQUE 2002 (soprattutto per le influenze egizie).

⁵⁴ WILL 1960, 103.

⁵⁵ 1.

⁵⁶ *Suppl.* 890ss.; *Choeph.* 127s.

⁵⁷ *Phil.* 391s.

⁵⁸ 1.

⁵⁹ È bene avvertire che, in questa sezione, farò un uso piuttosto arbitrario di termini come “accostamento”, “connessione”, “identificazione”, “associazione”, per indicare un rapporto, più o meno profondo e diversamente attestato, fra Cibele e altre dee del mondo classico. Questa colpevole approssimazione è più frutto di *variatio* che intento consapevole di indicare dei rapporti di natura differente. Ho inteso soltanto sottolineare la diversa essenza del legame esistente fra Cibele e queste dee, e quello esistente fra Cibele e Demetra, utilizzando per quest’ultima relazione i termini “sovrapposizione”, “fusione”. Già la Sfameni Gasparro aveva percepito le difficoltà terminologiche nel definire il legame fra Cibele e Demetra (particolarmente nell’*Elena* di Euripide), sottolineando come si sia variamente parlato di “associazione”, “fusione”, “confusione”, “sincretismo” fra le due dee, senza mai giungere ad approfondite conclusioni di rilevanza storico-religiosa in merito (v. SFAMENI GASPARRO 1978, 53s.). Anche la studiosa utilizza diversi termini all’interno del suo articolo per indicare questa particolare relazione, senza dimostrare, a nostro avviso, un criterio ben preciso. A p. 1173 parla di “trascrizione della vicenda demetriaca in termini metroaci”. Per un approfondimento: KANNICHT 1969, II, 328-33.

⁶⁰ HESYCH., s.v.

⁶¹ PHOT., s.v.

Decisamente più numerose sono le fonti antiche che associano Cibele a Rhea⁶².

Un altro accostamento di particolare importanza e problematicità è quello con Demetra⁶³. La dea, nel mito eleusino⁶⁴, compare sempre in stretta simbiosi con la figlia Kore, tanto che per le due dee si tende a mantenere invariato l'uso di un numero desueto come il duale. Il suo ruolo, dunque, è materno *par excellence*⁶⁵. Inoltre Demetra è la dea connessa alla cerealicoltura, quindi strettamente legata alla fertilità dei campi e della natura in generale. L'accostamento con Cibele⁶⁶ potrebbe essere giustificato semplicemente sulla base di questi elementi, come abbiamo ipotizzato per le altre divinità femminili prese in considerazione precedentemente, ma nel caso di Demetra avviene qualche cosa di singolare: questa associazione non è resa mai esplicita⁶⁷, ma sembrerebbe crearsi, dall'unione delle due dee, una sorta di *monstrum* che non è più né Demetra

⁶² Fra le più importanti: Schol. in ARISTOPH., *Av.* 876, *Philoct.* 391ss. White; STEPH. BYZ., s.v. Κυβέλεια; STRAB., X 3.12; SUID., III K 2586, 2588; THEOCR., XX, 4; AP. IV, 217-19; NIC., *Alexiph.* 6-8, 217ss. cum schol. Sholfield; Schol. in PIND., III *Pyth.* 137a Drachmann; APOLLON., *Bibl.* III, 5, 1-2; APOLLON., *Argon.* I, 1138s.

⁶³ Parlando dell'associazione di Cibele con le tre dee che nella *Teogonia* portano il titolo di "madre", cioè Gaia, Rhea e Demetra, RUDHARDT 1990, 381, scrive: "de telles assimilations confirment la parenté que nous avons relevée entre Gaia, Rhéa et Déméter. Elles semblent constituer trois états d'une même divinité dans laquelle la figure de la mère s'incarne le plus complètement aux yeux des Grecs".

⁶⁴ Per una panoramica sui misteri eleusini si veda: SFAMENI GASPARRO 1986; SFAMENI GASPARRO 2001.

⁶⁵ La maternità come elemento caratterizzante della due dee è resa particolarmente evidente dall'assunzione, a livello di teonimo, della stessa parola "madre": Μητηρ θεῶν/Δη-μήτηρ. Cfr. SFAMENI GASPARRO 1978, 1185. In questo articolo la studiosa messinese ricorda anche le due statuette di Bitalemi e Selinunte, che analizzeremo nel cap. II "Le fonti monumentali. Il santuario rupestre di Akrai", a riprova del fatto che l'accoglimento della "Grande Madre" asiatica nei luoghi di culto dedicati a Demetra sarebbe un fenomeno diffuso e ben attestato sin dal moto di espansione greco verso Occidente, alla fine dell'epoca arcaica.

⁶⁶ Il legame fra le due dee è reso molto evidente anche dai ritrovamenti archeologici provenienti dal *Metroon* sull'*agora* di Atene e dal santuario di Eleusi. Sono state, infatti, rinvenute statuette votive della Madre degli dei nell'area sacra di Eleusi, mentre vasellame cultuale del tipo che veniva utilizzato a Eleusi è stato ritrovato in un deposito nei pressi del *Metroon*. Per la storia degli scavi dell'*agora*: THOMPSON 1937, part. 135ss. e 203ss.; THOMPSON-WYCHERLEY 1972, 29-38. Per la relazione fra gli scavi ad Atene ed Eleusi: KANNICHT 1969, II, 330; CERRI 1983, part. 159. Per la storia del *Metroon* si veda CERRI 1983, 169-76.

⁶⁷ Con la sola eccezione, a quanto mi risulta, del poeta ditirambico Melanippide (in PHILOD., *De piet.* XIX 14-fr. 80 Snell. Cfr. PHILIPPSON 1920, 277s.) in cui si legge: Δήμητρα καὶ Μητέρα θεῶν φησιν μίαν ὑπάρχειν. Questo particolare sembrerebbe suggerire che non era necessario, nell'immaginario greco, esplicitare il legame fra le due dee, il quale doveva essere sentito come qualche cosa di scontato. Mi lascia perplessa, però, l'insistenza che, per converso, gli antichi dimostrano nel ribadire l'associazione fra Cibele e Rhea (cfr. n. 62), benché si percepisca chiaramente che i due nomi divini venivano sentiti quasi come "interscambiabili". Non ci convince questo squilibrio nelle fonti, che, comunque, sono giunte a noi in minima parte (*mementote semper*). In tutto questo processo possono aver giocato un ruolo determinante i misteri di Eleusi, considerando l'autore (Euripide), il luogo (Atene) e il periodo in cui egli scrive (fine V secolo a.C.)? La Sfameni Gasparro, analizzando anche altre fonti (Sofocle, Aristofane, *l'Inno di Epidauro*, alcuni melici del V secolo a.C., e alcuni passi di letteratura "orfica" (cfr. SFAMENI GASPARRO 1978, 1171), ne sembra convinta, affermando che Eleusi è "se non la fonte, almeno la sede privilegiata di tale associazione" (SFAMENI GASPARRO 1978, 1179). V. nota precedente. La Giammarco Razzano critica aspramente la posizione della Sfameni Gasparro (e quella di CERRI 1983, che, pur muovendo da un punto di partenza antitetico, giunge alle stesse conclusioni), affermando che l'intera serie dei rilievi votivi, doppi e singoli, nella sua modestia e ripetitività, mostra una caratterizzazione ben definita della dea, sia sul piano figurativo che su quello mitologico-culturale, le cui radici affondano in età arcaica. "I contatti e le eventuali coincidenze", scrive la Giammarco Razzano, "nel mito e nel rituale tra la Demetra eleusina e la *Meter* anatolica non esaurivano evidentemente la personalità di quest'ultima, che restava pienamente distinta nella coscienza popolare": GIAMMARCO RAZZANO 1982, 82s.

né Cibele, ma, in un certo senso, è entrambe. Questo processo è testimoniato, in maniera inequivocabile, per la prima volta in un coro dell'*Elena* di Euripide⁶⁸. Mentre gli altri autori, associando Cibele a un'altra dea, nominano entrambe le figure divine instaurando un esplicito parallelo, Euripide non parla mai della dea frigia, ma gli epiteti che utilizza per l'insolita descrizione di Demetra non possono che rimandare a lei. In questo senso mi sembra di poter vedere, nella particolare sovrapposizione operata da Euripide, qualche cosa di diverso rispetto alle associazioni fin qui analizzate, che potrebbe autorizzarci a parlare piuttosto di una "fusione", anche se con le dovute cautele dettate comunque da una documentazione inevitabilmente lacunosa.

L'intervento del coro, composto dalle donne greche che per anni hanno vissuto a Pharos in compagnia di Elena, il cui *eidolon* soltanto aveva seguito Paride a Troia, introduce una lunga pausa⁶⁹, in un momento di grande tensione drammatica, narrando l'episodio della disperata ricerca da parte di Demetra della figlia Kore. La nota vicenda, che costituisce il mito di fondazione dei misteri eleusini, è illustrata in molte fonti antiche, dalla famosa versione dell'*Inno omerico a Demetra*⁷⁰ alle interpretazioni di ambiente orfico⁷¹, fino alle elaborazioni dei mitografi di epoca tardo-imperiale⁷². Ma la versione di Euripide si distingue per alcuni insoliti dettagli nella descrizione della fisionomia della dea e dello scenario in cui l'azione si svolge⁷³.

⁶⁸ 1301-65. L'opera si data al 412 a.C. Un'interpretazione incentrata sulla difficile situazione politica di Atene all'indomani della spedizione in Sicilia si trova in BORGEAUD 1995, 39-45. In quel periodo Atene rischiava la defezione di molte delle sue alleate ioniche. Si potrebbe, quindi, vedere nell'introduzione della Madre degli dei un simbolico tentativo di riconciliazione con le città in cui la dea era particolarmente venerata; ma, allo stesso tempo, si può intravedere, nelle sua presentazione come una "Demetra selvaggia", la volontà di non accettare in toto una divinità degli aspetti troppo esotici per i "raffinati" gusti greci. Per le ragioni che spinsero gli Ateniesi a introdurre la dea nel *pantheon* ufficiale si veda inoltre BLOMART 2002.

⁶⁹ Questa *rhesis* del coro ha creato molte incertezze negli studiosi, che si sono a lungo interrogati sulla reale intenzione di Euripide di collocarla all'interno di questa tragedia. A molti, infatti, è sembrata poco coerente con il resto della narrazione. Una lettura del passo che, invece, ne ha messo in luce la coerenza, nell'ambito della vicenda narrata, si trova in CERRI 1987-1988, part. 48ss.

⁷⁰ FONLEY 1994.

⁷¹ KERN 1922, 115-30.

⁷² Cfr. BLOCH 1890-1894, coll. 1311-20.

⁷³ Non tutti gli studiosi, però, concordano con questa interpretazione del coro euripideo. Giovanni Cerri, in un articolo del 1983, ha operato una vera e propria "rivoluzione copernicana", individuando nella dea destinataria del coro non più una Demetra dalle connotazioni metroache, ma una Madre degli dei dalle connotazioni demetriache. Non pensiamo di poter condividere questa opinione, dal momento che la divinità in questione, al v. 1343, è esplicitamente chiamata Δηώ, forma poetica e culturale di Demetra. In realtà, Cerri vede proprio nell'alternanza, a livello onomastico, dell'epiteto "montana Madre degli dei" con Δηώ una conferma della "identificazione" delle due divinità, in base alla sua personale teoria. Al di là di questa opinabile rilettura del coro, non reputo il suo articolo privo di spunti interessanti. Ad esempio, Cerri pone forte accento sulle diversità, oltre che sulle analogie, esistenti fra le due dee, che non renderebbero, secondo lui, affatto scontata l'identificazione fra di esse nell'immaginario greco. L'una, infatti, è dea della cerealicoltura e dell'ordine, l'altra della vegetazione selvatica e delle bestie feroci. Questa divergenza si rispecchierebbe anche a livello rituale: l'organizzazione dei misteri eleusini da una parte, e il caos del misticismo metroaco dall'altra. Egli ritiene che un aspetto sia stato erroneamente trascurato negli studi precedenti sull'*Elena*: il culto positivo dedicato ad Atene alla Madre degli dei. L'intento di Euripide, secondo Cerri, sarebbe stato quello di celebrare e spiegare un grande culto cittadino, quello della Madre degli dei appunto, che aveva la propria sede nel cuore stesso della città, e in cui confluivano misterismo eleusino e menadismo metroaco. Sarebbe proprio l'esigenza di vedere rappresentato anche questo secondo aspetto sul piano della narrazione sacra a spiegare le divergenze fra la versione euripidea e il mito tradizionale di Demetra. Cfr. CERRI 1983. Indipendentemente dal fatto che si tratti di una Demetra "metroacizzata" o di una Madre degli dei "demetrizzata", a mio avviso un dato rimane indiscutibile e imprescindibile: