

LE CAMPAGNE DI MARIO E CIBELE LA PROTETTRICE
THE CAMPAIGNS OF MARIUS AND PROTECTRESS CYBELE
LAS CAMPAÑAS DE MARIO Y CIBELES LA PROTECTORA

MARIANNA SCAPINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

MAIL: marianna.scapini@gmail.com

RIASSUNTO

La tradizione relativa alle battaglie tra l'esercito romano guidato da Mario e i Cimbri e i Teutoni è estremamente interessante dal punto di vista del legame tra divinità e guerra nel mondo romano. In particolare, la vulgata tramandata dagli antichi attesta una stretta connessione tra queste campagne belliche, la carriera di Mario e l'uso propagandistico dei culti operato dal generale in quella circostanza. Questo culto è stato promosso in chiave ellenistica, probabilmente per evocare la ideologia pergamena della lotta contro il barbaro, particolarmente opportuna in previsione dello conflitto con il filobarbaro Mitridate.

ABSTRACT

The tradition concerning the battles between the Roman army led by Mario and the Cimbri and the Teutons is extremely interesting from the point of view of the relationship between divinity and war in the Roman world. In particular, the Vulgate handed down by the ancient authors suggests a close connection between these campaigns, the career of Mario and the cult of Cybele performed by the General at that time. This cult was promoted in a Hellenistic form, probably to summon the Pergamene ideology of fighting against the Barbarians, particularly appropriate in view of the campaign against the "philobarbaros" Mithridates.

PAROLE CHIAVE

Mario, Pergamo, Cibeles, campagne contro le tribù germaniche, propaganda religiosa.

KEY WORDS

Marius, Cybele, Pergamon, battles against the Germans, religious propaganda

RESUMEN

La tradición relacionada con las batallas entre el ejército romano, liderado por Mario, y los Cimbrios y los Teutones es muy interesante por el vínculo entre divinidad y guerra en el mundo romano. En particular, los relatos que nos llegan desde la antigüedad dan fe de la estrecha relación entre esas campañas bélicas, la carrera de

Mario y el uso propagandístico del culto a Cibeles, realizado por el general en aquellas circunstancias. Dicho culto se fomentó en clave helenista, probablemente para evocar la ideología pergamena de la lucha contra el bárbaro, particularmente oportuna en previsión del enfrentamiento con el “filobárbaro” Mitridates.

PALABRAS CLAVE

Mario, Cibeles, Pérgamo, campañas contra los Germanos, propaganda religiosa

Fecha de recepción: 30/04/2013

Fecha de aceptación: 15/10/2013

La tradizione relativa alle battaglie tra l'esercito romano guidato da Mario e i Cimbri e i Teutoni è estremamente interessante dal punto di vista del legame tra divinità e guerra nel mondo romano. In particolare, la vulgata tramandata dagli antichi attesta una stretta connessione tra queste campagne belliche, la carriera di Mario e l'uso propagandistico dei culti operato dal generale in quella circostanza.

Gli eventi su cui vorrei concentrarmi sono le note vittorie mariane sui Teutoni e gli Ambroni nei pressi di *Aquae Sextiae*, nella Gallia meridionale, nel 102 a. C. (Plut. *Mar.* 19-21; Liv. *Per.* 68), e la successiva vittoria avvenuta nel 101 a. C. ai *Campi Raudii*, nel Veneto del Sud, contro i Cimbri e i Tigurini, scesi lungo la valle del fiume Adige (Plut. *Mar.* 25-26)¹.

Da Plutarco apprendiamo che Mario, qualche tempo prima di sfidare i Germani² sul campo, si era avvalso del supporto di una profetessa siriana per infondere ai suoi soldati un pò di fiducia (*Mar.* 17.1-3):

Tentò di rassicurare i soldati dicendo loro che il punto non era che non si fidava di loro, ma che era in seguito ad alcuni oracoli che stava attendendo il tempo e il luogo opportuno per la vittoria. E in effetti era solito far condurre con tutte le cerimonie su una lettiga una certa donna siriana chiamata Martha, che si diceva avesse il dono della profezia. A quanto pare Mario faceva sacrifici in base alle sue indicazioni. Costei era stata in precedenza bandita dal Senato, il giorno in cui aveva voluto presentarsi al cospetto dei Senatori riguardo a queste faccende e aveva tentato di predire il futuro. Fu ascoltata invece dalle donne, e diede loro prova della sua abilità. Legò in particolare con la moglie di Mario, dal momento in cui si sedette ai suoi piedi durante uno scontro di gladiatori e predisse con successo il nome del vincitore. In seguito a questo fatto, la moglie di Mario mandò la donna al marito, il quale pure ebbe modo di ammirarne le doti. Di solito veniva condotta insieme all'esercito su una lettiga, ma presiedeva i sacrifici ammantata di una sontuosa veste di porpora fissata da una fibbia, e munita di una lancia decorata con nastri e ghirlande.

Ma non si tratta dell'unico crisma sacrale e prodigioso offerto alla missione di Mario in quel delicato frangente. Plutarco infatti, citando Alessandro di Myndo, racconta di due avvoltoi che solevano svolazzare intorno al campo dell'esercito romano prima

1. Per una descrizione dettagliata di questi eventi e del loro contesto storico si veda R. F. ROSSI, *Dai Gracchi a Silla*, Bologna, 1980, 199-213, e part. 209-12. Egli ritiene che il racconto della battaglia ad *Aquae Sextiae* fornito da Plutarco, che insiste sulle esitazioni e i timori di Mario, rifletta un'opinione del generale non del tutto favorevole. Anche le fonti relative alla decisiva vittoria contro i Cimbri hanno un sapore anti-mariano, dal momento che Plutarco sembra sostenere che l'impatto della fanteria sia stato sostenuto interamente dai legionari di Catulo e Silla (*Mar.* 26.3-5). Pertanto, come osserva il Rossi, l'autore potrebbe avere attinto per questo episodio ai memoriali di questi ultimi. Per questi problemi e, in generale, per la descrizione delle battaglie e del loro contesto storico rimando anche al recente G. SAMPSON, *The Crisis of Rome. The Jugurthine and Northern Wars and the Rise of Marius*, Barnsley, 2010, 145-200.

2. L'identità etnica delle tribù nordiche affrontate da Roma in questa fase della sua storia non è stata del tutto chiarita: non si esclude una loro parentela celtica: si veda ancora G. SAMPSON, *op. cit.*, 153-5.

delle vittorie e durante i suoi spostamenti. La loro presenza cominciò a rappresentare per i soldati un segno di buon augurio. In effetti, per i Romani i *vultures* dovevano avere un valore auspicale analogo a quello delle aquile, se è vero che le due specie erano equiparate (Plin. *N. H.* 10.11.21). Inoltre, continua Plutarco (17.8), nei cieli d'Italia furono avvistati in quel periodo lampi a forma di lance e scudi cozzanti gli uni contro gli altri che evocavano uomini in battaglia.

Ma la presenza sacrale più prestigiosa, e su cui mi concentrerò in questa sede, viene menzionata nelle righe seguenti, in cui lo storico connette la vittoria cimbrica al culto di Cibele (Plut.17.3)³:

In quel mentre giunse da Pessinunte Battakes, sacerdote della Grande Madre, ed annunciò che la dea gli aveva profetizzato dal suo santuario che i Romani sarebbero stati vincitori e trionfanti. Il Senato prestò fede all'oracolo e stabilì che fosse costruito un tempio alla dea, in commemorazione della vittoria. Tuttavia, quando Battakes si presentò all'assemblea e si accinse a narrare la vicenda, Aulo Pompeio, un tribuno del popolo, glielo impedì, chiamandolo impostore e cacciandolo in malo modo dai rostri. E questa vicenda contribuì più di ogni altra cosa a dare credibilità alla storia del sacerdote. Infatti, appena Aulo arrivò a casa dopo che l'assemblea fu sciolta, si ammalò improvvisamente e morì nel giro di una settimana. La voce si diffuse rapidamente a macchia d'olio.

In realtà l'episodio non implica necessariamente che Mario fosse un devoto di Cibele. Nondimeno, come alcuni studiosi hanno osservato, sembra probabile che la tradizione relativa alla profezia di Battakes fosse collegata alla notizia del viaggio in Cappadocia e Galazia compiuto da Mario qualche anno dopo "per compiere i sacrifici che aveva votato alla Madre degli dei" (Plut. *Mar.* 31.3)⁴. Il collegamento tra Mario, la vittoria contro i Germani e la profezia di Battakes si coglie forse anche in un'emissione di un C. Fabio, datata al 102 a. C., recante Cibele su un lato e una Vittoria sull'altro⁵.

In ogni caso, abbiamo un'altra prova - benché essa appartenga ad un periodo molto posteriore - della speciale venerazione tributata a Cibele da Mario. Si tratta di un passo di Giuliano l'Apostata, in cui l'imperatore afferma cripticamente che non ha intenzione di parlare dei misteri della Grande Madre e che prova invidia per Mario (*Contra Galilaeos*, Masaracchia p. 196)⁶.

3. Analogo a Diod. Sic. 36.13.

4. Cf. E. RAWSON, "Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome", *Phoenix*, 28, 2, 1974, 202: fu probabilmente dopo la visita di Battakes, e in risposta all'interesse e alle aspettative da essa generate, che Mario fece a Cibele il voto che sarebbe poi andato a sciogliere in Asia Minore.

5. Per la moneta si veda M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1975, n° 322/1b (cf. anche n° 322/1 a, che mostra un'iconografia analoga). L'ipotesi riguardo alla relazione tra la moneta e la campagna di Mario (e tra il magistrato monetale Fabio e il generale) è espressa dallo stesso Crawford (*op. cit.* 327), da R. TURCAN, *Numismatique romaine du culte métroaque*, Leiden, 1983, 6-9, e da D. R. SEAR, *Roman Coins and Their Values, The Millennium Edition, Volume One, The Republic and the Twelve Caesars 280 BC - AD 86*, London, 2000, n° 200. Secondo Crawford e Turcan, questo C. Fabio era il C. Fabio Adriano che fu poi pretore nel 84 a. C. e governatore dell'Africa nel nome dei Mariani.

6. Giuliano esprime ammirazione per il generale anche in *Caes.* 323 A.

Prima di cercare di chiarire il senso del culto mariano per Cibele, vorrei ricordare cursoriamente altri passi della tradizione sulle campagne “barbariche” di Mario che potrebbero rivelare ulteriori connessioni tra religione, culto e propaganda. Secondo Svetonio (*Aug.* 23), infatti, quando Augusto fece voto di celebrare speciali *ludi* in onore di Jupiter Optimus Maximus, per propiziare la divinità, si ispirò a ciò che aveva fatto Mario durante la guerra cimbrica e marsica⁷.

Nell'epopea cimbrica trova il suo posto anche il *topos* della divina protezione garantita dai *Dioskouroi*, come apprendiamo da Floro che narra di due giovani misteriosi comparsi presso il tempio di Castore e Polluce in attitudine vittoriosa, proprio mentre sul campo i Cimbri stavano perendo sotto i colpi inferti dai Romani⁸.

Altre fonti, invece, alludono ad un fatto curioso, interpretabile come un'ulteriore consacrazione divina della vittoria mariana: dopo il trionfo cimbrico, infatti, il generale cominciò ad atteggiarsi da Liber Pater nel corso dei banchetti, come se volesse paragonare le sue vittorie a quelle asiatiche del dio⁹.

Ancora, abbiamo un interessante collegamento tra la vittoria cimbrica e la religione in un passaggio dei *Parallela Minora* pseudo-plutarchei:

Mario, dopo essere stato sconfitto dai Cimbri, seppe tramite un sogno che avrebbe vinto se avesse sacrificato sua figlia. Egli, infatti, ne aveva una, di nome Calpurnia. E così, pose l'interesse di tutti dinnanzi alla sua famiglia, compì il sacrificio e vinse. E' ancora possibile visitare due altari che commemorano questo evento in Germania: da questi, il giorno dell'anniversario, si diffonde un suono di tromba. Leggiamo questa tradizione negli *Italikà* di Doroteo.

Questa notizia trova corrispondenza in Lido (*Mens.* 4.147), dove apprendiamo che i beneficiari del sacrificio furono in particolare gli “dei protettori”, gli *apotropàioi*.

DIVERSE CORRENTI DI PROPAGANDA

Una simile molteplicità di tradizioni svela che la campagna germanica era considerata un momento cruciale nella carriera mariana, e presuppone l'intreccio di diverse ideologie religiose e propagandistiche. Alcune di queste, come quella relativa al sacrificio di Calpurnia, al voto a Cibele e ai giochi dedicati a Jupiter, sembrano nobilitare l'operato del generale, enfatizzandone la *pietas* religiosa: tale interesse può essere facilmente ricondotto proprio all'*entourage* mariano.

La Rawson¹⁰ ascrive alla propaganda filo-mariana anche l'associazione di Mario a Liber Pater tramandata da Valerio Massimo e da Plinio. La tradizione, infatti, implicherebbe un vantaggioso riferimento ad Alessandro, vale a dire il primo, storico, conquistatore dell'Orien-

7. RAWSON, *op. cit.*, 202.

8. FLORUS, *Epitome Bell. Omn. Ann. DCC*, 1.38. Un racconto analogo è offerto da Plinio (*N.H.* 7.86), cf. Rawson, *op. cit.*, 204.

9. Val. Max. 3.6.6. La medesima notizia è offerta da Plinio (*N.H.* 33.150).

10. RAWSON, *op. cit.*, 205.

te. La studiosa aggiunge comunque che il parallelo dionisiaco contrasta con l'attitudine anti-ellenistica generalmente espressa dal generale. Una soluzione alternativa sarebbe ricondurre la tradizione ad un filone anti-mariano, interessato a screditare l'immagine di Mario presentandolo nell'inquietante veste di monarca greco-orientale. In ogni caso, l'identificazione del generale con Alessandro è confermata anche da Plutarco (*Mar.* 31.3), che narra della risposta che Mario avrebbe dato a Mitridate:

“Oh re, dimostra di essere più forte di Roma o sottomettiti!”

L'episodio è chiaramente modellato sulla vicenda di Alessandro Magno, che avrebbe indirizzato a Roma un messaggio analogo mentre avanzava verso in cuore dell'Asia, come apprendiamo da Memnone di Eraclea (Fr. 25). Come osserva Ballesteros Pastor, il passo plutarcoo sembra dipendere da fonti vicine a Mario¹¹, il che ci fa supporre che il parallelo Mario/Alessandro - e, attraverso il Macedone, con Dioniso, il primo mitico conquistatore dell'Est - fosse apprezzato e forse auspicato dallo stesso Mario.

Anche l'episodio della profetessa siriana, cacciata dal Senato e accolta dalle donne, sembra alludere a filoni propagandistici complementari e a conflitti tra fazioni antagoniste. In questo caso vediamo il Senato che si oppone alla penetrazione di pratiche orientali in Roma¹², mentre troviamo dall'altra parte la simpatia nei confronti della sacerdotessa da parte del *popularis* Mario e delle “sue” donne. Il consesso delle donne di Mario richiama alla memoria il potente *gynaecium* filo-orientale che fiancheggiava Antonio, vituperato da Cicerone nelle Filippiche¹³.

Dal punto di vista del conflitto tra tendenze propagandistiche diverse, anche l'aneddoto dei *Parallela Minora* sembra interessante. Qui possiamo scorgere in filigrana l'intenzione di evocare due sacrifici di vergini assai celebri nella tradizione greca epico-tragica. Il primo è naturalmente quello di Ifigenia compiuto dal padre Agamennone, rito necessario alla vittoria patria, allo stesso modo del sacrificio di Calpurnia per mano del padre Mario. Il secondo è il sacrificio di Polissena perpetrato da Odisseo sul tumulo di Achille, narrato nell'*Ecuba* di Euripide, che era certamente una tradizione ben nota agli annalisti¹⁴. È difficile identificare la fonte della tradizione di Mario e Calpurnia. Come ha osservato recentemente Alessandro De Lazzer, il Doroteo autore degli *Italikà* riportanti l'episodio è con ogni probabilità una figura fittizia: lo “Pseudo-Plutarco” avrebbe creato questo nome ispirandosi a Doroteo di Sidone, un poeta astronomo vissuto tra il I e il II secolo¹⁵. La storia, dunque, potrebbe essere relativamente recente, ma è impossibile affermare che non avesse un'origine più antica. E dal momento che il parallelo Mario/Agamennone ha tutta l'apparenza di voler nobilitare la figura del generale, siamo indotti a chiederci se lo spunto originario della tradizione non sia da ascrivere proprio all'*entourage* di Mario. Un indizio

11. L. BALLESTEROS PASTOR, “Marius' Words to Mithridates Eupator”, *Historia*, 48.4, 506-7.

12. RAWSON, *op. cit.*, 201.

13. *Phil.* 2.95.

14. M. SCAPINI, *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen, 2011, 182-3.

15. A. DE LAZZER, *Paralleli minori / Plutarco. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2001.

indiretto che questa storia avesse le sue radici nel I secolo a. C. è che il parallelo con Agamennone fu applicato anche a Pompeo¹⁶. E' da segnalare, inoltre, una curiosa coincidenza. Il tema iliadico del sacrificio della figlia/vergine, necessario alla vittoria, compare anche nella biografia di Pelopida, al quale, alla vigilia della battaglia di Leuttra del 371 a. C., viene annunciato in sogno la necessità di sacrificare una fanciulla bionda, come apprendiamo da Plutarco (*Pelop.* 21-22). Sappiamo anche che l'eroe tebano venne paragonato dallo stesso Plutarco a Marco Claudio Marcello, conquistatore di Siracusa e già trionfatore sui Galli Insubri. Ci è noto inoltre che, alla vigilia di quello scontro, i Romani, particolarmente preoccupati dalla minaccia gallica, avevano compiuto dei sacrifici umani (*Plut. Marc.* 3). Non ci è detto che sia stato Marcello a disporre il rito, ma le coincidenze - da un lato con l'aneddoto relativo a Pelopida e dall'altro con la leggenda di Mario e Calpurnia proprio in concomitanza di un'altra minaccia gallica - mi sembrano notevoli. Sempre nei gravi anni in cui si dispiegò la parabola politico-militare di Marcello, ed in particolare all'indomani di Canne, a Roma furono compiuti altri sacrifici umani (*Liv.* 22.55-57). Era evidentemente l'emergenza e prossimità della minaccia nemica a richiedere queste anomale offerte. La storiella del sacrificio mariano di Calpurnia, sempre in un contesto di minaccia barbarica, non faceva dunque che replicare il medesimo schema.

Un parallelismo greco come questo tra Mario e Agamennone era particolarmente opportuno per i Romani in guerra contro i barbarici Cimbri¹⁷. Si potrebbe obiettare, tuttavia, che un'identificazione con i Greci era un'arma a doppio taglio in vista dell'imminente scontro con l'ellenico Mitridate. In questo caso, in effetti, per Roma sarà più conveniente impugnare la tradizione della sua identità troiana, fenomeno su cui torneremo tra poco.

A questo punto sarà abbastanza chiaro che una valutazione delle diverse tendenze in seno alla tradizione e, conseguentemente, dei differenti valori dei rituali praticati da Mario durante la guerra germanica, non può prescindere dal contesto storico degli eventi in questione.

LA DEVOZIONE MARIANA PER CIBELE E IL MODELLO PERGAMENO

Che il frangente storico della guerra germanica abbia rappresentato un passaggio cruciale nella carriera di Mario è stato recentemente messo in luce da Gareth Sampson¹⁸. Egli osserva che Mario era stato eletto console nel 104 a. C. con l'esplicita missione di fronteggiare un'invasione cimbrica dell'Italia che, tuttavia, non si era concretizzata. Nonostante questo Mario fu rieletto console per il 103 in base a nuove voci relative ad un imminente assalto. Anche questa volta, però, la paventata minaccia non si concretizzò. A quel punto la legit-

16. M. C. BISHOP (ed.), *The Production and Distribution of Roman Military Equipment*, Oxford, 1985, 16-8.

17. Per ulteriori parallelismi tra la storia greca e la tradizione romana, grazie ai quali i Romani appaiono come degni eredi dell'Ellenismo nella lotta contro i *bàrbaroi*, rimando al mio lavoro pubblicato nel 2011 (Scapini, *op.cit.*). In quella sede ho tentato di dimostrare che tali contaminazioni sono abbastanza antiche, benché abbiano avuto molta fortuna durante tutta la parabola dell'annalistica romana, per convergere alla fine nell'opera liviana e in quella del più grande sostenitore dell'identità greca di Roma, vale a dire Dionigi di Alicarnasso.

18. SAMPSON, *op. cit.*, 145-200, e particolarmente 150-1.

timità della straordinaria posizione di Mario – tre volte console, e per la seconda volta di fila – si trovava esposta a critiche. L'improvvisa morte del console collega diede al generale l'inopinata opportunità di tornare a Roma per le elezioni consolari del 102: come suggerisce il Sampson, egli non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione di rinfrescare il suo consenso popolare¹⁹, riconfermando in tal modo la sua posizione, a quanto pare anche attraverso il contributo dell'agitatore L. Appuleius Saturninus²⁰. In base a queste considerazioni preliminari, sembra legittimo immaginare che Mario avesse particolare interesse ad enfatizzare l'incombenza della minaccia germanica ed il prestigio e la legittimità del proprio ruolo nei delicati anni compresi tra il 104 e il 102 a. C.

Prima di tentare di chiarire la connessione tra Mario e Cibele proposta da Plutarco è necessario premettere che la tradizione sembra avere una base di realtà storica, e non pare dunque una creazione *ex nihilo* da parte degli storici antichi. Come si è già visto, infatti, l'informazione ha almeno due ulteriori riscontri, e cioè la tradizione del voto di Mario e il passaggio di Giuliano. Ora, prescindendo dalle ragioni personali e spirituali delle simpatie religiose di Mario, che sfuggono all'indagine storica, dobbiamo chiederci se, nel frangente della guerra germanica, la pratica di questo culto in particolare piuttosto che di altri non avesse qualche vantaggio in termini di propaganda politica. Quest'ultima ipotesi sembra piuttosto probabile. Come osserva la Rawson²¹, negli anni che stiamo trattando la minaccia esterna rappresentata dai Germani aveva creato una tensione paragonabile a quella provata dai Romani nel corso della guerra annibalica, e Cibele era una divinità associata strettamente all'idea della salvezza e della vittoria sin dalla sua introduzione a Roma, proprio durante la seconda guerra punica²². La dea, inoltre, aveva una forte valenza protettiva, tema che pure fu cruciale al tempo dello scontro con l'esercito annibalico che aveva valicato le Alpi²³. L'analogia con la guerra annibalica suggerisce che la tradizione della devozione mariana per Cibele abbia la sua origine all'interno della cerchia più prossima al generale. La similitudine tra la discesa di Annibale e dei Cimbri e Tigurini attraverso le Alpi potrebbe in effetti aver prodotto una sorta di equiparazione tra i due eventi ed ispirato a Mario e al suo *entourage* l'aneddoto del voto fatto a Cibele in concomitanza dell'arrivo di Battakes a Roma e della vit-

19. Che questo fosse essenziale – soprattutto in termini di vittoria elettorale – è stato ribadito negli ultimi decenni dal filone critico inaugurato da alcuni studi di Fergus Millar, culminati nella sua opera del 1998 (F. MILLAR, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1998). Mario si dimostrò abilissimo nel coltivare un diretto consenso popolare sin dagli anni della Guerra Giugurtina, come apprendiamo da un passo di Sallustio (*Jug.* 73.6) in cui lo storico afferma che il generale aveva raggiunto un tale livello di popolarità che i cittadini più poveri avevano anteposto la carriera del loro paladino al loro lavoro (e dunque alla loro stessa sussistenza): H. MOURITSEN, *Plebs and Politics in Late Republican Rome*, Cambridge, 2001, 36-7.

20. Plut. *Mar.* 14: Saturninus, in accordo con Mario, ne avrebbe invocato un nuovo consolato. Mario si sarebbe naturalmente schermato, provocando l'indignata reazione del tribuno che l'avrebbe chiamato "traditore del popolo Romano in quel periodo di grande pericolo".

21. RAWSON, *op. cit.*, 202.

22. Cf. Liv. 29.10 e 14. Turcan (*op. cit.*, 8) ricorda, a sua volta, che la Magna Mater era tradizionalmente associata alla dea sulla *biga* che presiedeva al trionfo romano.

23. Si consideri la profezia riportata in Liv. 29.10, dove la funzione protettiva di Cibele è piuttosto evidente: (...) *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret.*

toria cimbrica²⁴. La funzione protettiva della Madre degli dei era evidenziata dall'attributo della corona turrata, tipico dell'iconografia di Cibele. Anche la menzione degli "dei protettori" nell'esaminato passaggio dei *Parallela Minora* sembra una conferma indiretta del ruolo di protettrice svolto dalla dea anatolica onorata da Mario in quella circostanza²⁵.

In ogni caso, l'opportunità del culto mariano di Cibele non sembra esaurirsi nel parallelo tra l'invasione cimbrica e quella annibalica. Si consideri, infatti, l'episodio relativo a Manlio Vulsona in Galazia. Anche in questo caso Cibele spicca come dea protettrice e, ancora una volta, rispetto a genti descritte come barbariche²⁶. Nel 189 a. C. un manipolo di soldati romani stava marciando verso il cuore della Galazia per dare supporto agli Attalidi in conflitto con i Galati. Nei pressi del fiume Sangario i Romani furono avvicinati dai sacerdoti Attis e Battakes, provenienti da Pessinunte, che predissero loro la vittoria contro i nemici.

Negli anni della campagna di Vulsona in Galazia la tradizione dell'origine troiana dei Romani era profondamente radicata nell'Urbe²⁷, così come consolidata era l'amicizia tra la città e Pergamo. Di conseguenza, come ricorda la Kuttner²⁸, gli scrittori pergameni erano molto interessati alle antichità italiche e alla storia romana, così come, viceversa, le vicende storiche e leggendarie di Pergamo erano note ai Romani. Questi racconti erano imperniati sul culto dinastico di Dioniso. Gli Attalidi si erano anche appropriati dell'epopea troiana e potrebbero avere avuto un ruolo chiave nella trasmissione di queste leggende ai Romani²⁹. Anche il culto della Magna Mater introdotto a Roma nel 204 a. C. aveva una forte impronta pergamena, come ricorda la Lynn Roller³⁰.

24. Questa è l'idea espressa anche dal Turcan (*op. cit.*, 8), il quale, come si è già visto, connette la moneta fatta coniare da C. Fabio con la vittoria mariana del 101 a. C.

25. Il verbo *pellere* utilizzato da Livio per descrivere il ruolo giocato da Cibele rispetto agli invasori durante la guerra annibalica (cf. Liv. 29.10, citato poc'anzi) pertiene strettamente alla sfera semantica apotropica.

26. Liv. 38.18 e Polyb. 21.37.4-7. Si veda E. LYNN ROLLER, *In Search of God the Mother*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, 269.

27. Rimando a SCAPINI, *op.cit.*, 305-9.

28. A. KUTTNER, "Republican Rome Looks at Pergamon", *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, 163, che cita E. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, New York, 1990.

29. Su questi temi si veda il recente lavoro di Erskine (A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, 2001) e il commento critico di Mastrocinque (A. MASTROCINQUE, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, 2009, 32, n. 140).

30. LYNN ROLLER, *op. cit.* Si veda anche Kuttner, *op. cit.*, 159 e K. SUMMERS, *Lucretius' Roman Cybele*, in M. J. VERMASEREN-E. N. LANE (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 352, che cita Varro LL 6.15: *Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam*.

Su questi temi rimando anche a C. PARODO, "Troiae ab oris. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo", *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, Supplemento 2012 al n° 1, 377-80: "proprio la figura di Cibele, assidua protettrice di Enea, consente a Roma di giustificare, sfruttando il mito delle proprie *origines* troiane, la strategia espansionistica adottata in Asia come ritorno, sacralmente legittimato, all'*avitum regnum* dei propri antenati (...). In quest'ottica, la solidità del legame mitologico che avvicina l'Urbs a Pergamo è avvertita in maniera talmente concreta che il Senato, per cercare di scongiurare la terribile minaccia annibalica,

In base a tutte queste considerazioni, non sembra una coincidenza che nel sacello che i campioni contro i Galati Eumene II e Attalo II dedicarono alla madre Apollonide - probabilmente nell'area del santuario ciziceno di Cibele³¹ - fosse esposto un dipinto raffigurante Romolo e Remo. Quest'opera, dove i leggendari gemelli erano raffigurati nell'atto di salvare la madre, faceva da pendant ad un pannello raffigurante Dioniso che conduceva Semele sull'Olimpo, e ad un terzo di Telefo in compagnia della madre Auge. Romolo era presentato qui come il fondatore di Roma, in parallelo con Telefo, mitico fondatore di Pergamo. Come osserva la Kuttner³², oltre al tema della pietà filiale gli Attalidi miravano con tali opere a presentarsi come protettori dell'Ellenismo in virtù delle loro vittorie celtiche e, conseguentemente, come nuovi fondatori della loro capitale, ponendosi sulle prestigiose orme di Telefo. Come ho appena ricordato, questo immaginario propagandistico, associante le immagini "storiche" dei nemici gallici ai temi della mitica Gigantomachia, ebbe una notevole risonanza nel mondo greco-romano. A imitazione dei celebri gruppi scultorei pergameni, monumenti analoghi furono eretti ad Atene e a Delfi, dove fu costruita una grandiosa stoà in stile attalide³³. Non ci sono dubbi che questa ideologia influenzò notevolmente la mentalità dei Romani, in perenne dialettica emulativa con la "sorella" frigia³⁴. Il *milieu* ideologico-culturale era il medesimo quando Mario, nel 98 a. C., andò in Galazia per compiere il suo voto a Cibele.

Già nel 104 a. C., prima della vittoria cimbrica, il re Mitridate, alleato a Nicomede III di Bitinia, aveva iniziato a minacciare la presenza romana in Anatolia. I due alleati si spartirono la Paflagonia e il re del Ponto occupò la Galazia³⁵. Giustino racconta anche che in quel frangente Mitridate tentò di stringere un'alleanza ai danni di Roma con alcune tribù di barbari, tra cui Cimbri, Greco-Galli, Sarmati e Bastarni³⁶. È difficile valutare l'attendibilità di questa testimonianza. In ogni caso, il tema della cospirazione con i barbari ricorre nelle biografie di alcuni tiranni greci, che vengono in tal modo caratterizzati come Greci *cattivi*, in contrasto con i Romani che si presentano invece come i veri eredi morali dell'ellenismo³⁷. Questo suggerisce che l'aneddoto sia stato enfatizzato - se non addirittura creato - in seno

ottiene nel 204 a. C., una volta consultati i Libri Sibyllini, il permesso da Attalo I - non casualmente il primo sovrano ellenistico a fregiarsi del titolo di *amicus* del popolo romano (...) - di trasferire in città l'immagine aniconica della *Megàle Mèter* proveniente dal santuario pessinuntino".

31. KUTTNER, *op. cit.*, 168. Sul santuario di Cibele a Cizico si veda il recente lavoro di Hugh Bowden: *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010, 86-7.

32. KUTTNER, *op. cit.*, 169.

33. Id.

34. F. COARELLI, *Revixit Ars*, Roma, 1996, 90.

35. Justin. 37.4.3, citato in Rawson, *op. cit.*, 199.

36. Justin 38.3.6: "Informato di questi preparativi, Mitridate formò un'alleanza con Tigrane, con l'intenzione di fare subito guerra ai Romani. Si accordarono che le città e i territori sottratti al nemico dovessero andare a Mitridate, e che i prigionieri e tutto il bottino che fossero riusciti a trafugare andassero a Tigrane. In secondo luogo, rendendosi perfettamente conto dell'entità della guerra che stava per provocare, mandò ambasciatori ai Cimbri, ai Gallo-Greci, ai Sarmati e ai Bastarni in richiesta di aiuto, (...)".

37. Il più celebre tra questi Greci "cattivi" è probabilmente Dionigi di Siracusa, che allo stesso modo fu aiutato da mercenari celti nella sua lotta contro le *poleis* greche di Magna Graecia: cf. Scapini, *op. cit.*, 219-21. Che Mitridate fosse rappresentato con foschi tratti barbarici è attestato da un passo di Cicerone

all'*entourage* mariano. In questa prospettiva, la presenza in Galazia di Mario, vincitore dei Cimbri, con il preciso scopo di adempiere un voto a Cibele acquisisce un significato più profondo. Sembra probabile che il generale intendesse presentarsi come erede della politica attalide in Anatolia, in preparazione di un'eventuale campagna mitridatica che avrebbe voluto dirigere all'indomani della vittoria cimbrica³⁸. Come apprendiamo da Plutarco (*Mar.* 27), il trionfo sui Cimbri conferì a Mario il prestigio di nuovo fondatore di Roma, ed in particolare il terzo, dopo Romolo e Camillo, il quale pure aveva militato contro barbari³⁹. In Anatolia egli non poteva esimersi dal confronto con gli Attalidi, i campioni locali della lotta contro i barbari Celti. Non sembra un caso, dunque, che egli si presenti come un devoto di Cibele, prestigiosa dea protettrice: non fa che seguire la via tracciata dai Pergameni, che avevano celebrato la dea a Cizico con un monumento – il tempio di Apollonide con i suoi *pinakes* – che celebrava l'affinità e la parentela tra Roma e Pergamo, grazie ai loro fondatori.

Due denari d'argento sembrano alludere proprio ad una propaganda di questo tipo, e cioè un'emissione del 103⁴⁰ e una del 101 a. C.⁴¹, che sono proprio gli anni delle campagne mariane contro i Germani⁴². Questi conii mostrano rispettivamente una scena di combattimento e il carro di un trionfatore. Le due iconografie evocano abbastanza palesemente i celebri gruppi statuari esposti sulla cittadella attalide a perenne memoria della sconfitta dei Galli⁴³. Merita una menzione anche la celebre iscrizione delia bilingue *ILLRP* 343, forse associata ad un monumento raffigurante un Galata morente: il testo è stato infatti integrato con il nome di Mario, ed è stato pertanto collegato alla missione del generale in Cappadocia⁴⁴ o alle vittorie mariane su Cimbri e Teutoni⁴⁵.

Su queste basi è possibile concludere che la devozione mariana per Cibele, la Magna Mater protettrice contro i barbari, sia connessa con la sua volontà di presentarsi come l'imitatore ed il continuatore delle imprese dei re pergameni. Sembra, peraltro, che tale operazione propagandistica di Mario abbia avuto successo, dal momento che sappiamo che tutti i governatori delle province anatoliche di cui si conosce l'orientamento politico erano filo-mariani⁴⁶. In ogni caso, lo scenario ideologico, con l'atmosfera di solennità sacrale da esso implicata, che come ho cercato di dimostrare fu orchestrato da Mario e dalla sua cerchia alla vigilia delle battaglie del 102 e del 101 a. C., fu

(*Pro lege Man.* 22), dove è proposto un confronto tra il re pontico e Medea che sparge in mare le membra dilaniate del fratello.

38. Come osserva il Sampson (*op. cit.*, 194-5), Mario aveva bisogno infatti di una nuova, grande, avventura bellica, per mantenere alto il livello del suo prestigio.

39. RAWSON, *op. cit.*, 204-5.

40. CRAWFORD, *op. cit.*, n° 319/1.

41. CRAWFORD, *op. cit.*, n° 326/1.

42. In CRAWFORD, *op. cit.*, n° 326/1 il trionfatore è identificato infatti con Mario.

43. KUTTNER, *op. cit.*, 169-70.

44. Si veda ad esempio A. PASSERINI, "Epigrafi mariana", in *Athenaeum*, 17, 1939, 70-3.

45. F. COARELLI, "Su alcuni proconsoli d'Asia", in *Epigrafia e ordine senatorio, atti del colloquio internazionale AIEGL (Roma 1981)*, I ("Tituli" 4), Roma, 1982, p. 445, n.52 e F. ZEVI, "Le élites municipali, Mario e l'architettura del tempo", in *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 1996, 244-5.

46. A. MASTROCINQUE, *Studi sulle guerre mitridatiche*, Stuttgart, 1999, 21-3.

coronato e consacrato dalle due brillanti vittorie del generale, il merito delle quali è in gran parte da ascrivere alla sua eccezionale competenza militare⁴⁷. Il successo conferì di certo un marchio di prestigio e legittimità alla propaganda di Mario il quale, infatti, ricevette come si è visto il glorioso appellativo di “terzo fondatore di Roma”: prestigio e legittimità da cui Mario avrebbe potuto senza dubbio trarre ulteriori vantaggi in prospettiva di una campagna asiatica.

CIBELE E DIONISO

I contatti appena esaminati tra Mario e l'ideologia attalide ci autorizzano a proporre una nuova interpretazione dell'identificazione mariana con Liber Pater.

E'ben noto che gli Attalidi si presentavano come discendenti di Dioniso, una volontà auto-rappresentativa che abbiamo visto espressa anche nel tempio di Apollonide menzionato poc'anzi. Qui la regina era rappresentata in parallelo con Semele: di conseguenza, i due fratelli attalidi erano assimilati a Dioniso, il figlio pietoso che aveva salvato la madre dagli Inferi.

Possiamo supporre dunque che l'immagine di Mario come nuovo Dioniso tramandata da Valerio Massimo e Plinio sia un'altra allusione agli Attalidi, vincitori dei Celti e pupilli del dio. Del resto Dioniso è colui che ha la meglio su barbari empi, in una lotta che evoca quella degli Attalidi contro i Galati: nei monumenti celebrativi pergameni le guerre galliche, in parallelo alla mitica Gigantomachia, sono poste sotto il segno dell'attalide Dioniso Kathegemon⁴⁸.

Abbiamo visto che il *topos* della vittoria celtica era connesso a sua volta alla devozione per Cibele, da parte degli Attalidi e di Mario. Questo suggerisce che l'identificazione di Mario con Dioniso sia in qualche modo coerente con l'uso propagandistico del culto di Cibele. Del resto, i legami tra la Magna Mater e Dioniso – specialmente nel suo ruolo di trionfatore orientale e liberatore delle città d'India e Anatolia – sono davvero stretti, sia nei riti che nella narrazione mitica⁴⁹. Sappiamo infatti che i Greci incorporarono la “religione” di Cibele in preesistenti culti misterici di impronta orgiastica⁵⁰. Le fonti letterarie ci informano, ad esempio, che i Greci attribuivano ai *Galloi* di Cibele tratti satirici, evidenziandone l'attributo del tirso, strumento dionisiaco⁵¹. La connessione tra Dioniso e Cibele persisteva con ogni probabilità anche nel culto metroaco romano, ereditato dalla Frigia attraverso l'intermediazione ellenica di Pergamo. Era questo il culto con cui Mario ebbe a che fare.

Considerando tutti questi aspetti, possiamo inquadrare meglio il trionfo del 101 a. C. Qui la doppia presenza divina garante della vittoria - da un lato, come abbiamo visto, Cibele, e dall'altro, come era regola per i trionfi, Dioniso – si esplicita in una cerimonia dal carattere greco, caratterizzata dalla celebrazione di veri e propri giochi ellenici nel

47. Rimando ancora a Sampson, *op. cit.*, 155-63 e 170-8.

48. KUTTNER, *op. cit.*, 170.

49. In proposito, rimando a BOWDEN, *op. cit.*, 83-136 e in particolare 104 e 109.

50. G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985, 9-25 e Summers, *op. cit.*, 352.

51. Callimachus Frag. 761 Pfeiffer (*Fragmenta Incerti Auctoris*).

teatro, come apprendiamo da Plutarco (*Mar.* 2.2). Possiamo chiederci a questo punto se Cibele e Dioniso fossero legati all'istituto del trionfo indipendentemente o se esistesse una tradizione particolare che unificava i loro ruoli nell'ambito della guerra. Alcuni indizi mi inducono a propendere per la seconda possibilità.

Da un passaggio all'inizio del XIV libro delle *Dionisiache* di Nonno apprendiamo che l'esercito dionisiaco in marcia verso l'India era presieduto da Rhea-Cibele⁵². La dea rivela dunque un tratto di aggressività che completa la funzione protettiva che si è già esaminata. Certo, Nonno è una testimonianza molto tarda, ed è difficile identificare con chiarezza le sue fonti. Ma il carattere guerriero della sua Cibele è coerente con l'ancestrale funzione di paredra di guerrieri che caratterizza numerose dee greche e del Vicino Oriente, sin dai tempi più remoti⁵³. Non c'è dubbio che nell'Anatolia del I secolo a. C. circolassero numerose leggende che esaltavano Cibele, il suo ruolo di patrona di guerrieri, e il suo legame con la guerra: si consideri, ad esempio, la leggenda frigia che narra dell'incontro di Dioniso con la fiera ninfa Nicea che era, appunto, figlia di Cibele⁵⁴. Ed è sempre l'Anatolia, dove le sfere di competenza di Dioniso e della Magna Mater si incontrano, il teatro dello scontro tra Mario e Mitridate, prefigurato e mai compiuto, e la meta del pellegrinaggio del generale in onore di Cibele.

IMPLICAZIONI SOCIALI?

A proposito di Dioniso e del ruolo chiave dell'Anatolia nella dialettica ideologica romana di I secolo a. C., una caratteristica del dio che in quella regione ebbe molta fortuna fu il suo attributo di *lysios*, vale a dire di liberatore. Il tema fu particolarmente significativo nel contesto delle guerre mitridatiche e caro innanzitutto allo stesso Mitridate, che ambiva presentarsi alle comunità locali appunto come un liberatore. Ma questo *status* era percepito come fondamentale già all'epoca della carriera di Mario, e particolarmente durante gli anni della guerra germanica. Nel 104 a. C., quando i Cimbri avevano appena inferto a Roma la sua più severa sconfitta dopo Canne, Mario chiese al re Nicomede III di Bitinia di fornirgli un contingente. Ma il re declinò la richiesta, dichiarando che, tra i suoi sudditi, coloro che erano eleggibili per il servizio militare erano stati venduti come schiavi. Ne seguì un'inchiesta che portò alla liberazione di centinaia di schiavi siciliani⁵⁵. Vediamo dunque come in quegli anni il ruolo di eroe liberatore, particolarmente compatibile con il riferimento a Dioniso *lysios*, fosse molto appetibile per un condottiero ambizioso come Mario.

Quest'ultimo tema induce a domandarsi se la simpatia di Mario per Cibele - in parte coerente, come si è visto, con il richiamo mariano a Dioniso-Liber Pater all'indomani della vittoria cimbrica - non abbia avuto anche delle implicazioni e delle ricadute sociali. Sappiamo che la vocazione popolare di Dioniso, e del Liber Pater romano, era

52. Nonn. 14.1-218.

53. Si veda ad esempio N. MARINATOS, *The Goddess and the Warrior*, London-New York, 2000.

54. Su questa tradizione si veda C. STRINGER, "Nicea, Dioniso e figli: il mito e la città", *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 60, 2007, 3-36.

55. Diod. 36.3.

molto antica, ma non si può dire lo stesso del culto di Cibele, d'appannaggio strettamente aristocratico a partire dalla sua drammatica introduzione nell'Urbe⁵⁶. Potremmo chiederci se il *popularis* Mario avesse pianificato di aprire al popolo il culto della dea. Secondo il Pensabene avvenne proprio così⁵⁷. In effetti, la conclusione dell'episodio di Battakes trasmessa da Diodoro (36.13) mostra il sacerdote onorato e scortato dal popolo al momento della sua partenza da Roma: la notizia sembra attestare la definitiva accoglienza popolare del culto, dopo un'iniziale diffidenza simboleggiata dall'opposizione del tribuno della plebe che si è ricordata sopra⁵⁸. Come ha osservato Attilio Mastrocino, la penetrazione del culto metroaco tra il popolo in quel frangente è suggerita dalla diffusione del culto di Attis in Transpadana, proprio all'indomani della vittoria mariana nella località padana dei *Campi Raudii*⁵⁹.

Possiamo dunque ritenere che Mario abbia avuto un ruolo chiave nella "popolarizzazione" del culto di Cibele, reinterpretato dal generale in chiave ellenistica, con uno stile imperniato sul tema populistico del trionfo, con il probabile intento di evocare l'ideologia pergamena della lotta contro il barbaro, particolarmente opportuna in vista dello scontro con il "filo-barbaro" Mitridate⁶⁰.

56. Rimando in proposito a F. BOEMER, "Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen", *MDAI(R)*, 1964, 71, 130-51.

57. P. PENSABENE, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979*, Leiden, 1982, 69.

58. Cf. TURCAN, *op. cit.*, 8.

59. A. MASTROCINQUE, "Culti e santuari del Nord-Ovest d'Italia", *Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Gabinetto Numismatico di Milano. Notizie dal Chiostro*, 63-64, 1999, 114-5.

60. E questo a dispetto dell'ostentato anti-ellenismo mariano (cf. Plut. *Mar.* 2), benché, come si è già detto, non si possa escludere completamente la possibilità che il tratto ellenistico della venerazione mariana di Cibele sia stato enfatizzato in negativo da fonti ostili, forse con l'intento di suggerire l'ipocrisia di fondo e il paternalismo del paladino del popolo. In ogni caso, un indizio che l'ideologia Mario-Dioniso fosse percepita come vantaggiosa per Mario – e, dunque, che rispondesse in qualche modo ad un suo intento – sta nel fatto che fu riutilizzata da Pompeo (che, comunque, rimpiazzò nel ruolo di patrona Cibele con Venus), il quale, evidentemente, la riteneva fruttuosa: "Si narra che Pompeo tentò di varcare le porte della città su un carro guidato da elefanti (...), ma le porte erano troppo strette e fu dunque costretto ad optare per dei cavalli". E' curioso, inoltre, che anche il parallelismo con Agamennone ricorra nell'epopea di Pompeo, così come il tema dei Greci d'Asia "buoni" salvati dalla minaccia di Greci "cattivi", particolarmente vantaggioso nella campagna pompeiana contro Mitridate (KUTTNER, *op. cit.*, 173-4). Tutto questo conferma che l'uso propagandistico dei culti e dei simboli poteva essere subordinato agli interessi di fazioni anche opposte, più o meno popolari. A proposito della devozione per Cibele in veste di protettrice di guerrieri, infine, è interessante notare che nel 95 Silla reinsediò Ariobarzane in Cappadocia e cominciò ad avere un rapporto speciale con Ma: la dea, infatti, gli apparve benevola in sogno, come apprendiamo da Plutarco (*Sulla* 14). E' interessante che Ma, la dea di Comana, era identificata con Bellona, a sua volta collegata a Cibele (cf., ad esempio, F. Marcatili, "Un tempio di Esculapio a Pompei", in *Contributi Di Archeologia Vesuviana*, II, Roma, 2006, 46-50).

BIBLIOGRAFIA

- L. BALLESTEROS PASTOR, "Marius' Words to Mithridates Eupator", *Historia*, 484, 1999, 506-508.
- M. C. BISHOP (ed.), *The Production and Distribution of Roman Military Equipment*, Oxford, 1985.
- F. BOEMER, "Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen", *MDAI(R)*, 1964, 71, 130-151.
- H. BOWDEN, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010.
- A. DE LAZZER, *Paralleli minori / Plutarco. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2001.
- F. COARELLI, *Su alcuni proconsoli d'Asia*, in *Epigrafia e ordine senatorio, atti del colloquio internazionale AIEGL (Roma 1981)*, I ("Tituli" 4), Roma, 1982, 435-51.
- F. COARELLI, *Revixit Ars*, Roma, 1996.
- M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1975.
- A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001.
- E. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, New York, 1990.
- A. KUTTNER, "Republican Rome Looks at Pergamon", *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, 157-178.
- E. LANE, *The Name of Cybele's priests the "Galloi"*, in M. J. Vermaseren-E. N. Lane (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M.J Vermaseren*, Leiden, 1996, 117-134.
- E. LYNN ROLLER, *In Search of God the Mother*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
- F. MARCATTILI, "Un tempio di Esculapio a Pompei", in *Contributi Di Archeologia Vesuviana*, II, Roma, 2006, 9-76.
- N. MARINATOS, *The Goddess and the Warrior*, London-New York, 2000.
- A. MASTROCINQUE, "Culti e santuari del Nord-Ovest d'Italia", *Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Gabinetto Numismatico di Milano. Notizie dal Chiostro*, 63-64, 1999, 109-119.
- A. MASTROCINQUE, *Studi sulle guerre mitridatiche*, Stuttgart, 1999.
- A. MASTROCINQUE, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, 2009.
- F. MILLAR, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1998.
- H. MOURITSEN, *Plebs and Politics in Late Republican Rome*, Cambridge, 2001.
- C. PARODO, "Troiae ab oris. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo", *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, Supplemento 2012 al n° 1, 371-390.
- A. PASSERINI, "Epigrafia mariana", in *Athenaeum*, 17, 1939, 54-77.
- P. PENSABENE, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979*, Leiden, 1982, 68-108.
- E. RAWSON, "Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome", *Phoenix*, 28.2, 1974, 193-212.
- R. F. ROSSI, *Dai Gracchi a Silla*, Bologna, 1980.

- G. SAMPSON, *The Crisis of Rome. The Jugurthine and Northern Wars and the Rise of Marius*, Barnsley, 2010.
- M. SCAPINI, *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen, 2011.
- D. R. SEAR, *Roman Coins and their Values, The Millennium Edition, Volume One, The Republic and the Twelve Caesars 280 BC - AD 86*, London, 2000.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985.
- C. STRINGER, "Nicea, Dioniso e figli: il mito e la città", *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 60, 2007, 3-36.
- K. SUMMERS, *Lucretius' Roman Cybele*, in M. J. Vermaseren-E. N. Lane (edd.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 337-366.
- R. TURCAN, *Numismatique romaine du culte métrouaque*, Leiden 1983.
- F. ZEVI, "Le élites municipali, Mario e l'architettura del tempo", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 1996, 7, 229-252.