

POLYMNIA
Studi di archeologia

7

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

Studi di archeologia
a cura di
Federica Fontana
- 7 -

COMITATO SCIENTIFICO

Elisabetta Borgna (Udine), Irene Bragantini (Napoli), Giuliana Cavalieri Manasse (Verona),
Michel Fuchs (Lausanne), Jana Horvat (Ljubljana), John Scheid (Paris),
Christopher Smith (The British School at Rome), Dirk Steuernagel (Regensburg),
Franca Taglietti (Roma), Cinzia Vismara (Cassino)

*Sacrum facere : atti del 3. Seminario di Archeologia del sacro Lo spazio del sacro: ambienti e gesti del rito, : Trieste, 3-4 ottobre 2014 / a cura di Federica Fontana, Emanuela Murgia. – Trieste : EUT Edizioni Università di Trieste, 2016. – XII, 491 p- : ill. ; 24 cm. – (Polymnia : studi di archeologia ; 7)
Autori: Seminario di archeologia del sacro <3. ; Trieste ; 2014> Fontana, Federica ; Murgia, Emanuela
Soggetti: Luoghi sacri – Roma antica – Atti di congressi
WebDewey: 292.35093763.. RELIGIONE CLASSICA
(GRECA E ROMANA) – LUOGHI SACRI – ROMA ANTICA

ISBN 978-88-8303-679-8 (print)
ISBN 978-88-8303-680-4 (online)

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:
<http://www.openstarts.units.it>

© Copyright 2016 – EUT
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

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



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

Sacrum facere

Atti del III Seminario
di Archeologia del Sacro

*Lo spazio del 'sacro':
ambienti e gesti del rito*

Trieste, 3-4 ottobre 2014

a cura di

Federica Fontana

Emanuela Murgia

Edizioni Università di Trieste

2016

Con il contributo di



Fondazione Filantropica Ananian



INDICE

Premessa	VII
Federica FONTANA <i>Spazi e gesti del 'sacro'. Considerazioni archeologiche</i>	1
Sabina CRIPPA <i>Spazi e gesti. Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso</i>	19
Fulvia DONATI <i>Programmi decorativi in edifici sacri</i>	33
Françoise GURY <i>Du décor éphémère au décor pérenne en Campanie. Une sacralisation de l'espace domestique?</i>	59
Michel FUCHS <i>Témoignages du culte domestique en Suisse romaine</i>	99
Giovanella CRESCI MARRONE <i>Contratto votivo: parole, gesti, offerte e... scrittura. Un caso di studio da Altino romana</i>	133
Francesca BONZANO <i>Quale rito per la dea? Pratiche del sacro nel santuario di Tas-Silg a Malta</i>	147
Luca CERCHIAI <i>Il paesaggio e i gesti del sacro: i casi di Pontecagnao e Monte Vetrano (Salerno)</i>	177
Massimo OSANNA <i>Gesto rituale e spazio sacro nella Pompei di età sannitica</i>	193
Claudia TEMPESTA <i>Gli spazi del sacro nella Cilicia ellenistica</i>	217

Francesco SIRANO	
<i>Culti dell'antica Capua in età imperiale attraverso due casi di studio: il Mitreo e il tempio di via de Gasperi a Santa Maria Capua Vetere</i>	273
POSTER	
Geltrude BIZZARRO	
<i>La coroplastica votiva del santuario settentrionale di Pontecagnano</i>	315
Marta BOTTOS	
<i>Riflessioni sui culti dell'acque: il caso di Montereale Valcellina (Pordenone)</i>	345
Annalisa DE FRANZONI	
<i>Aeris miraculum: magia dei metalli nella tradizione dei Servilii?</i>	375
Maja JERALA	
<i>An analysis of architectural elements and an attempt at reconstruction of the so-called temple of Hercules in Celje</i>	397
Chiara Maria MARCHETTI	
<i>Possidet domum. Prime riflessioni a margine della religiosità domestica a Ercolano: fonti e dati archeologici</i>	405
Emanuela MURGIA	
<i>Strutture, apparati decorativi e funzioni cultuali: proposta per un corpus dell'Italia settentrionale e prime riflessioni</i>	429
Silvia TANTIMONACO	
<i>Causae dedicationum nelle iscrizioni sacre. L'esempio della Lusitania romana</i>	455
Enzo LIPPOLIS	
<i>Conclusioni</i>	479

Premessa

Archéologie et religion: quand les espaces et la culture matérielle font le sens religieux

Les lieux de culte sont des espaces définis et modelés par les communautés comme des cadres adaptés aux interactions et à des expériences (individuelles et collectives) contrôlées avec le divin. À l'intérieur des enceintes sacrées, l'ordonnancement des espaces et des limites, la disposition des équipements et des images, l'organisation des décors comme le traitement des restes sacrificiels et des offrandes réalisaient et encadraient le langage religieux spécifique que chaque communauté construisait pour ses propres dieux, au cas par cas. Organisés pour les rassemblements, du groupe familial au groupe civique, les sanctuaires constituaient en outre des lieux de représentation de la construction historique des communautés. Ces particularités font des lieux de culte d'une part des observatoires privilégiés de l'évolution des communautés antiques, d'autre part des sites archéologiques de premier ordre pour comprendre et étudier les sociétés anciennes. D'une façon générale en effet, l'étude ou la fouille d'un lieu de culte ne renseigne pas seulement la question des pratiques religieuses, permettant également d'enquêter sur l'histoire des groupes humains qui fréquentent et gèrent les espaces dévolus à leurs dieux.

*Depuis quelques décennies, la multiplication des chantiers et le développement spectaculaire de l'archéologie et de ses méthodes ont modifié complètement notre perception de l'évolution et de l'organisation des lieux de culte de l'Antiquité. On note en particulier une multiplication des études sur les vestiges laissés par les aménagements et la pratique du culte (offrandes de tout type, ossements animaux), mais surtout un renouvellement et un enrichissement de nos questionnements appliqués à des témoignages particulièrement riches de signification (Comme en témoigne par exemple le récent *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, a cura di R. RAJA, J. RÜPKE Chichester 2015. Sur les témoignages religieux d'une ville romaine permettant l'écriture d'une histoire de la communauté locale, W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome 2009).*

Ce renouvellement de la problématique des lieux de culte concerne bien des aspects, en particulier la pratique du culte à partir des vestiges rituels laissés dans les sanctuaires ou les images, les décors ou les équipements qui jouent un rôle important dans la construction et l'actualisa-

tion du culte et du cérémonial. Les enquêtes présentées dans ce volume qui touchent une grande variété d'espaces et de pratiques de toutes époques de l'Antiquité, publiques et privés, en sont une démonstration directe. D'autres questions tout aussi fondamentales intéressent l'histoire du sanctuaire, de sa fondation à son abandon ou à sa destruction. À quel moment est fondé un lieu de culte? Le moment correspond-il à une évolution particulière, politique, de la communauté gestionnaire du sanctuaire? Une autre série de problèmes concerne l'emplacement choisi pour l'installation de la divinité titulaire qui peut être un élément marquant du paysage ou un lieu de mémoire du groupe. On remarque que le contexte de la fondation a bien souvent un lien étroit avec la situation politique du moment comme le montre l'exemple bien reconnu des lieux de culte de Pompéi. La fondation des temples d'Athéna (dans le quartier des futurs théâtres) et d'Apollon sur la partie haute du site, évoquée dans cet ouvrage, correspond ainsi à la formation d'une ville implantée à l'embouchure de la rivière Sarno, en un lieu stratégique qui permettait le contrôle d'un axe économique vers les territoires de l'intérieur (W. VAN ANDRINGA, Pompéi. Mythologie et Histoire, Paris 2013; voir également Massimo Osanna dans ce volume). On peut ajouter que bien plus tard, la fondation des temples d'Auguste sur le forum et de Fortune Auguste, plus au nord, à l'emplacement d'un carrefour majeur de la ville, s'est inscrite dans le contexte de l'affirmation du principat augustéen et de son cortège de réformes politiques et sociales. Une investigation récente nous a permis de montrer que le temple pseudo-péripptère corinthien édifié en l'honneur de Fortune Auguste aux frais de Marcus Tullius peu avant le tournant de l'ère était certes une manifestation de la pietas d'un membre de l'élite pompéienne, mais qu'un tel acte était surtout riche de significations, intervenant dans les cadres de relations de pouvoir et de situations sociales propres à une période de l'histoire de la ville. Le choix d'un carrefour majeur, la construction de l'aedes sur espace privé et de l'autel sur l'espace public de la rue, tout cela s'inscrivait dans un climat politique local particulier qui marquait un changement décisif dans la représentation du pouvoir impérial et municipal (Le temple et ses alentours ont été fouillés de 2008 à 2013. Une monographie présentant l'ensemble de la documentation – données archéologiques, architecture, inscriptions, éléments statuaires – est en préparation. Sur le sens d'une telle fondation, voir W. VAN ANDRINGA, 'M. Tullius... aedem Fortunae August(ae) solo et peq(unia) sua'. Private foundation and Public Cult in a Roman Colony, in Public and private in Ancient Mediterranean law and religion, a cura di C. ANDO, J. RÜPKE, Berlin-Münich-Boston 2015, 99-113).

Certes, de telles conclusions doivent beaucoup à un dossier épigraphique fourni, mais les éléments clés de la compréhension du dossier sont venus de l'archéologie, autrement dit de l'enregistrement de terrain (fouille et archéologie du bâti) et de l'analyse des données recueillies par un grand nombre de chercheurs, des architectes et spécialistes des matériaux aux archéologues travaillant à la lecture du terrain et à l'étude des artefacts et écofacts recueillis. Il est ainsi possible de restituer le paysage urbain avant la construction du temple, de montrer que

le carrefour présentait avant l'intervention de Marcus Tullius, l'aspect remarquable d'une petite place publique marquée par l'élargissement du *cardo*. C'est donc un espace en vue que recherchait l'évergète. De même, le chantier de construction a pu être daté précisément et caractérisé, montrant les partis pris économiques et religieux dans la construction d'une architecture particulière dans le sens où elle était destinée à loger une divinité. Enfin, l'histoire du monument et de ses annexes peut être précisée jusqu'aux destructions du tremblement de terre de 62 et la fin de la ville en 79 d.C., montrant que le culte fut maintenu jusqu'à la fin. Le choix du terrain, le contexte politique et social, le chantier de construction et l'évolution du culte : l'étude et la fouille du sanctuaire ont livré une multitude d'informations, d'ordres très divers, qui sont venues enrichir la discussion sur la fondation d'un culte dans le contexte d'une colonie romaine. Certes, on peut penser que la méthode archéologique mise en œuvre est la même que pour tout type de site, mais il reste une particularité essentielle qui tient à la nature des vestiges découverts. On parle bien de données ayant trait à la pratique religieuse et à un édifice construit pour les dieux, données qui ont nécessairement une implication sur les stratégies de terrain ou analytiques mises en œuvre.

Si la fondation d'un lieu de culte est riche de significations, l'évolution de celui-ci et son développement n'en sont pas moins porteurs de sens sur les mutations des cultes et de la communauté gestionnaire du sanctuaire. Si l'on reste à Pompéi, la monumentalisation extraordinaire du temple de Vénus au II^e siècle a.C. pose évidemment question, de même que l'établissement d'un nouvel autel dans la cour du sanctuaire ancestral d'Apollon peu après la fondation de la colonie romaine. Clairement, dans ces deux exemples, l'évolution du culte est précisément retranscrite par une reformulation des espaces et des pratiques : comment ne pas imaginer en effet que la fondation d'un nouvel autel par les autorités municipales ou la reformulation drastique des espaces dans le temple de Vénus n'a pas eu un impact sur les sacrifices et les cérémonies célébrés dans l'enceinte de ces deux vieux temples ancestraux des Pompéiens ? (Sur la mutation des espaces restituée par l'emprise des autels, voir le récent *Römische Weihealtäre im Kontext. Internationale Tagung in Köln vom 3. bis zum 5. Dezember 2009 'Weihealtäre in Tempeln und Heiligtümern'*, a cura di A. W. BUSCH, A. SCHÄFER, Friedberg 2014, 107-120. Sur le temple de Vénus, E. CURTI, Spazio sacro e politico nella Pompei preromana, in *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico fra IV e III sec. a.C.* Atti delle Giornate di Studio, Venosa, 13-14 maggio 2006, a cura di M. OSANNA, Venosa 2009, 497-511).

Sans oublier l'implication de la construction dans le centre urbain d'un *macellum* sur la gestion de la viande du sacrifice, si l'on accepte bien entendu que ce type d'édifice, présent dans toutes les villes romaines, jouait un rôle central dans la vente et la distribution des chairs issues des sacrifices (Même si bien entendu, le *macellum* n'avait pas cette seule fonction. À Pompéi, le marché est daté de la fin du II^e siècle a.C., mais sur des données anciennes qui nécessiteraient

d'être réévaluées. Voir W. VAN ANDRINGA 2007, Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain, «Food and History» 5/1, 11-15).

Dans les provinces occidentales de l'Empire romain, une étape importante fut sans doute la monumentalisation des lieux de culte, opérée à des dates variables suivant les cités, disons entre Auguste et la fin du I siècle d.C., qui indique que les sanctuaires sont alors conçus comme des éléments essentiels de l'espace organisé de la cité, dans le contexte précis d'une gestion municipale des cultes, désormais généralisée à l'Empire.

Quel sens donner à la restauration et à l'agrandissement des temples et de leur environnement immédiat? Restaurait-on simplement pour stopper l'usure et l'érosion des bâtiments? À moins de comprendre la reprise d'un sanctuaire comme une intervention déterminante dans l'évolution d'un culte et/ou de la communauté gestionnaire. Alors que les textes permettent rarement de cerner la mutation d'un culte, les transformations enregistrées dans les sanctuaires et évidemment à la portée d'un repérage archéologique constituent un témoignage précieux de l'histoire des cultes, qu'il convient nécessairement de comprendre et d'interpréter. La documentation textuelle apporte parfois la preuve que des cultes pouvaient tomber en désuétude, c'est du moins ce qu'Auguste veut nous faire croire lorsqu'il fait restaurer certains autels ou temples de Rome qui, selon lui, n'étaient plus fréquentés. Sur cette question, un objectif des années à venir sera de mesurer l'intensité des rites et la fréquentation des sanctuaires à partir des vestiges laissés sur les sols ou dans les remblais. Ainsi, à partir de sondages limités implantés dans le temple de S. Abbondio consacré à Liber/Loufir, toujours à Pompéi, le matériel archéologique découvert dans les couches a permis de mettre en évidence une période d'activité religieuse, de la fondation du temple vers 250 a.C. à 150 a.C. (T. CREISSEN, W. VAN ANDRINGA 2013, Archéologie et religion: le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompéi. De l'analyse stratigraphique au culte de Loufir-Liber. Hypothèse de lecture, «MEFRA» 125/1, 11-36). En revanche, après cette date, on a pu noter une absence remarquable de matériel avant la période augustéenne bien représentée dans les niveaux d'occupation. De même peut-on s'interroger sur le caractère très discret des restes carpologiques piégés dans les sols autour de l'autel, cela malgré le tamisage systématique des sédiments à maille fine. Un autel ardent laisse forcément des traces dans des sols en terre. Certes, on doit rester prudent devant de tels constats archéologiques qui reposent sur l'absence de témoignage mais qui ont néanmoins le mérite de questionner des domaines, cérémoniels, autrefois seulement documentés par l'iconographie ou la documentation textuelle. Le matériel récolté dans les niveaux d'occupation ou d'abandon permet de la même façon de documenter la fin des sanctuaires. C'est là un domaine qu'il s'agit également de réévaluer tant l'analyse archéologique est restée centrée sur l'idée d'un lente déchéance des lieux de culte au IV siècle, sous le coup des lois antipaïennes. Le débat se cristallise en effet souvent sur les monnaies découvertes qui montrent certes une fréquentation des lieux de culte (mais de quel ordre?), qui occulte toutefois l'essentiel: que faisait-on dans les sanctuaires?

Continuait-on de sacrifier? Selon la même fréquence? Que sont devenus au IV^e siècle les grands sacrifices publics, sachant et c'est un constat quasi général, que les sanctuaires païens n'étaient guère plus restaurés, du moins dans la plupart des provinces? On le voit, il est nécessaire de se focaliser sur le «faire» à cette époque et donc de reprendre la documentation archéologique de manière à caractériser aussi précisément que possible les pratiques et leur évolution dans une période qui connaissait un autre polythéisme que celui de l'époque haute-impériale (Ces questions sont posées dans un ouvrage récent, La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales), a cura di W. VAN ANDRINGA, «Gallia», 71/1, 2014).

En somme, cette question de la mise en évidence des pratiques prend tout son sens dans le cadre d'une religion définie par l'orthopraxie, fondée sur l'accomplissement d'actions, de gestes ou de prescriptions qu'il s'agit de restituer sur des bases matérielles. L'enregistrement de terrain est alors fondamental, tout aussi fondamental que ne le sont les études de spécialistes sur le matériel archéologique. Il s'agit d'observer, de décrire et d'analyser des chaînes opératoires à partir de matériel épars ou mis au rebut, ici des os animaux qui permettent d'examiner la nature des sacrifices célébrés, là des dynamiques de dépositions qui autorisent la reconnaissance de fosses dans lesquelles des vestiges cérémoniels ont été enfouis rituellement (Sur ce point, voir les exemples développés dans le récent Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.-30. April 2008, a cura di A. SCHÄFER, M. WITTEYER, Mainz 2013, également le dossier remarquablement exploité par M. GROOT, Excavations in Tiel-Passewaaij. Animals in Ritual and Economy in a Roman Frontier Community, Amsterdam 2008). Admettons-le, ce processus analytique qui demande une étroite imbrication d'un enregistrement stratigraphique rigoureux, de l'organisation des prélèvements et de l'analyse des artefacts et écofacts, n'en est encore qu'aux balbutiements. Sans doute parce que de tels protocoles sont lourds et que les phases de terrain sont courtes et soumises à des contraintes multiples, notamment financières. Pourtant, l'enjeu n'est pas mince. Comme l'indique Pierre Lemonnier (P. LEMONNIER, Faire penser. Une dimension maltraitée des objets, in L'archéologie comme discipline?, a cura di P. BOISSINOT, Seuil 2011, 71-86), l'objectif est de saisir tout ce qui se niche dans le «faire» des religions antiques. On cherche alors deux choses: d'une part les aménagements qui servent de cadre ou de support aux rituels; d'autre part tout type de vestiges impliqués dans les rituels, évidemment pas les seuls os d'animaux, mais aussi les restes des offrandes conservés généralement par carbonisation (fruits, céréales, pain, etc.), plus rarement par minéralisation, ainsi que les objets utilisés lors du sacrifice, flacons à parfum, gobelets pour les libations, vases pour les préparations, etc. De quoi a-t-on besoin alors lorsqu'on cherche des témoignages cérémoniels? D'abord de contextes bien caractérisés, d'aménagements identifiables, autel, foyer, bassin, etc. Ensuite de la présence de vestiges rituels étudiés dans leur contexte stratigraphique et taphonomique.

Dans la fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi, c'est le relevé spatial et stratigraphique des fragments dans les tombes et sur les niveaux de sol qui a permis de restituer certains gestes (W. VAN ANDRINGA et alii, Mourir à Pompéi: fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003-2007), I-II, Rome 2013, 687-696 (aire 210); la méthode est explicitée aux pages XIX-XX et 1-37). L'étude des fragments d'une lampe complète dispersés sur les restes d'une aire de crémation a d'abord montré que la lampe avait été allumée près du bûcher: celle-ci portait en effet des traces de chauffe sur l'un des côtés de l'objet (Pour l'étude des lampes, C. MALAGOLI, Lumières de la vie, ténèbres de la mort. Formes et usages des lampes à huile, ibidem, 1132). Le fait qu'elle ait été cassée volontairement sur les résidus de crémation alors que les os du défunt avaient déjà été transférés dans l'urne nous renseigne sur un rituel intervenu à la fin de la collecte des os: le geste concluait visiblement la phase des funérailles avant la mise en terre, marquant ainsi un jalon essentiel de la séquence rituelle. La découverte de fragments de lampe à huile dans d'autres contextes, à l'intérieur des tombes et sur les niveaux de sol des enclos indique d'autres gestes ou la répétition du même geste, complétant ainsi la description des séquences qui constituaient le «faire». Ainsi, du domicile du défunt à l'utilisation de la lampe pendant les funérailles jusqu'à la mise en terre des restes du défunt et les cérémonies de commémoration, il est possible de restituer l'histoire de la lampe et de son utilisation à des fins rituelles. On parle ici d'une véritable archéologie du geste qui nous amène au cœur de l'expérience religieuse des individus. Sans d'ailleurs qu'il soit nécessaire de rechercher un sens précis à chaque geste. Les objets constituent eux-mêmes une partie intégrante du sensitif, de l'expérience et de l'émotion véhiculés dans le cadre d'une séquence rituelle. Lorsque Nicole Boivin questionne les habitants du village de Balathal en Inde sur le sens des rituels domestiques, elle obtient une liste d'aliments et d'objets utilisés dans la conduite des rituels (N. BOIVIN, Material Cultures, Material Minds. The Impact of things on Human Thought, Society, and Evolution, Cambridge 2008, 8-9). «These kinds of answers, note-t-elle, suggest that, for the people living in the houses and conducting the rituals, there is no abstract meaning behind specific practices, or at the very least, there is not abstract meaning behind every aspect of practice». L'espace du rituel, les objets, les offrandes, dans une certaine mesure, participent à la construction du sens religieux. Un tel constat est susceptible de placer l'analyse archéologique, l'objet et son contexte archéologique, au même niveau que les textes. L'archéologie des religions a de toute évidence de beaux jours devant elle.

William Van Andringa

Federica FONTANA

Spazio e gesti del 'sacro'. Considerazioni archeologiche*

ABSTRACT

The contribution concerns, through the study of some specific contexts, the issue of the relation between the ritual act and the sacred spaces. An in-depth analysis is dedicated to the temple of *Bona Dea* in *Tergeste*, as an example of an integrated interpretation of the ancient sources.

KEYWORDS

Bona Dea, Ritual banquet, Votive deposits, *Sacra suppellex*, Sacrifice, Offering

La definizione di luogo di culto costituisce un concetto da tempo acquisito¹. Analizzare gli elementi che, nel mondo antico, caratterizzano uno spazio in rapporto agli atti rituali che accoglie è, invece, un tema ancora molto aperto per chi si occupa di archeologia del 'sacro'. Benché nuova attenzione sia stata rivolta nella letteratura recente sia agli apparati decorativi², sia all'articolazione interna di templi e santuari³, in realtà molto lavoro resta ancora da fare a partire dal 'non costruito'.

Un caso esemplare è quello relativo all'esistenza di depositi nelle acque, come esito di una sorta di lancio rituale di oggetti più o meno pregiati alle divinità fluviali⁴. Le fonti attestano l'offerta alle divinità marine di *exta* crude, che erano gettate tra i flutti⁵, tuttavia non resta alcuna documentazione di questo o altro genere nei fiumi o nei laghi⁶. A prescindere dal dato etnologico⁷, è proprio sul piano archeologico che emergono le principali difficoltà: l'impossibilità, nella maggior parte dei casi, di accertare elementi fondamentali quali l'intenzionalità dei depositi, la precisa distribuzione degli oggetti, l'incidenza della corrente e della trasformazione degli alvei non può che indurre alla prudenza, onde evitare interpretazioni fuorvianti di fenomeni la cui natura rituale non può essere inequivoca⁸. Pur non volendo escludere categoricamente questa prassi, sembra quanto mai opportuna la verifica, caso per caso, del ruolo assunto dall'acqua all'interno di un paesaggio sacro, soprattutto in considerazione del fatto che non tutti i fiumi o i guadi erano oggetto di culto, così come non lo era ogni sorgente⁹.

* Rivolgo un doveroso tributo a Maria José Strazzulla, una dei pionieri di *Sacrum facere* e membro del comitato scientifico della collana *Polymnia – Studi di archeologia*, scomparsa ormai mesi fa lasciando un grande vuoto.

¹ Si vedano, fra gli altri, i contributi di DUBOURDIEU, SCHEID 2000, ESTIENNE 2008, SCHEID 2009, pp. 69-71.

² Ricordo, in particolare, MOORMANN 2011, *Décor des édifices publics civils et religieux* 2012, *Cult and votive monuments* 2015.

³ Cfr. VAN ANDRINGA 2015, pp. 29-30, 37, NIELSEN 2014, pp. 280-281. Su questo aspetto le fonti antiche non sono affatto esplicite, cfr. RAJA 2015, p. 307.

⁴ Sulla categoria dei cosiddetti *Flussfunde*, cfr. BIANCO PERONI 1978-1979 e da ultimo, con rilettura critica, TESTART 2012, pp. 214-217. Vedi, inoltre, BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001.

⁵ *Cic. nat. deor.* 3.51, *Liv.* 39.29.27, *Serv. Aen.* 1.292. Cfr., inoltre, SCHEID 2009, p. 86.

⁶ Vedi, da ultimo, DE CAZANOVE 2015, p. 189.

⁷ Per una riflessione critica sul tema vedi il contributo di Marta BOTTOS in questo volume.

⁸ Le spade miniaturistiche, ad esempio, potrebbero essere interpretate come amuleti usati dai guerrieri, mentre la prassi di immergere le armi in acqua potrebbe costituire più che un atto rituale un gesto sprezzante nei confronti del nemico vinto, cfr. TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012, pp. 314-326 e 329-331.

⁹ Cfr. DE CAZANOVE 2015, pp. 181-191. L'acqua è impiegata, oltre che per la *lustratio* e per la pulizia degli spazi, anche per la cura dei giardini nei santuari, cfr. HORSTER 2004, NEUDECKER 2015, p. 224. Non esiste, fra l'altro, un rapporto 'automatico' tra presenza dell'acqua e culti legati alla *sanatio*, cfr. *Sanctuaires et sources* 2003, SCHEID 2015.

Il rapporto tra spazio e gesto rituale non risulta meno complesso negli edifici di culto veri e propri. In anni recenti è stato messo in rilievo un aspetto cruciale della ricerca archeologica sul 'sacro' cioè la necessità di individuare la relazione esistente tra le varie fasi del rito, nella diversità culturale di ogni divinità, e l'uso degli spazi all'interno di un luogo sacro, ovvero il rapporto tra ambienti e funzione. Che all'interno o in prossimità dei santuari esistessero locali di carattere 'strumentale', come magazzini, archivi, cucine, o di carattere 'formativo', come luoghi utilizzati per l'iniziazione o l'istruzione del personale di culto, è ben noto, ma solo di rado è stato possibile chiarire con precisione la destinazione dei singoli vani.

Il problema è tutt'altro che secondario.

In alcuni casi può essere illuminante la pittura parietale¹⁰ benché, come emerge dal recente studio di Eric M. Moormann, sia raramente possibile chiarire il rapporto esistente tra questa, perlopiù conforme alle coeve espressioni in ambito domestico, e le divinità venerate nei singoli templi¹¹. Anche contesti come quello pompeiano, dove la consistenza delle evidenze rende possibile una lettura soddisfacente dei dati, lasciano spazio a riflessioni di metodo¹².

Un esempio per tutti potrebbe essere il Tempio di Iside a Pompei, luogo di culto molto noto e studiato, i cui diversi ambienti sono stati analizzati e attribuiti alle varie funzioni rituali e sacerdotali¹³. Non sussistono, quindi, dubbi sulla titolarità del luogo sacro. Tuttavia, se per paradosso non si disponesse delle pitture o della dedica sull'architrave all'ingresso dell'area sacra, ma solo di parte dell'apparato ornamentale, molte questioni potrebbero restare irrisolte. Se, infatti, fosse rimasta come sola traccia dell'arredo originario la scultura di Dioniso con pantera o la coroplastica di rivestimento, raffigurante Vittorie alate con scudi e corazze, o la decorazione in stucco del cosiddetto *purgatorium*, che riproduce due coppie di mitici amanti in volo circondati da Eroti, i problemi ermeneutici si complicherebbero senz'altro.

Quest'ultimo esempio, in particolare, si rivela indicativo non solo di come la parzialità della documentazione archeologica possa precludere una corretta interpretazione di un contesto (in questo specifico caso, i singoli elementi dell'apparato decorativo non hanno un valore significante in senso isiacco *tout court*), ma anche di come una lettura iconografica sia possibile solo grazie al contesto.

Il significato della presenza di Perseo e Andromeda e di Marte e Venere nell'Iseo pompeiano è stato, infatti, convincentemente individuato nell'estrazione sociale del commit-

¹⁰ Cfr. i contributi di Fulvia DONATI, Françoise GURY, Emanuela MURGIA in questi Atti.

¹¹ MOORMANN 2011.

¹² Sulla situazione pompeiana, cfr. VAN ANDRINGA 2009.

¹³ Sull'Iseo di Pompei, cfr. ADAMO MUSCETTOLA 1992, DE CARO 1992, ADAMO MUSCETTOLA 1994, DE CARO 1997, SAMPAOLO 2006, DE ANGELIS 2009, GASPARINI 2011.

tente¹⁴; come è noto, infatti, dopo il terremoto del 62 d.C. il liberto *N. Popidius Ampliatus* ricostruì il tempio a proprie spese a nome del figlio *N. Popidius Celsinus*, di soli sei anni, allo scopo di garantirgli un posto nell'*ordo decurionum* locale. Il gesto è il risultato di una serie di motivazioni tra le quali, *in primis*, la volontà di autopromozione della *gens Popidia* attraverso l'aperta adesione al programma culturale e religioso della dinastia flavia¹⁵. In questo quadro le due coppie Marte e Venere e Perseo e Andromeda avrebbero rappresentato da un lato le radici profonde del potere imperiale, dall'altro il superamento delle lotte civili e l'affermarsi di una nuova età di pace. Un omaggio alla casa imperiale, dunque, particolarmente necessario per un personaggio di estrazione libertina che avesse voluto migliorare la propria condizione. L'esempio pompeiano dimostra come l'apparato decorativo fosse anch'esso 'dinamico', 'rinnovato' in funzione dei mutati rapporti culturali e sociali tra il culto stesso e la comunità che lo organizzava, ma anche, nella medesima prospettiva, 'conservato' o volutamente 'conservativo'¹⁶.

Come ho voluto suggerire con il titolo scelto per questo Seminario, lo spazio del 'sacro', da intendersi come 'contenitore', si declinava in molteplici 'forme' (topografiche, architettoniche, decorative) a seconda delle variabili in gioco: tra queste, senza dubbio, si pongono le attività, i 'gesti' che in esso trovavano compimento e che dipendevano, a loro volta, dalla natura del culto.

Tra le attività che si svolgevano all'interno di un santuario, di straordinario interesse sono quelle relative alla preparazione della carne sacrificale, delle offerte vegetali e della loro consumazione¹⁷. È un dato acquisito che il cibo per essere offerto agli dei e divenire, tramite questo gesto, *sacer* doveva essere manipolato, trasformato, secondo delle modalità stabilite rigorosamente dal corpo sacerdotale per ogni specifico culto¹⁸.

Le fonti ricordano, ad esempio, che la *mola salsa*, una sorta di focaccia di farina di farro salata, indispensabile per tutti i sacrifici – anche quelli cruenti –, era impastata e cotta in una apposita cucina dalle Vestali in occasione dei *Lupercalia*, dei *Vestalia* e alle Idi di settembre, in una quantità che doveva rispondere al fabbisogno dell'Urbe¹⁹. Non è chiaro,

¹⁴ Cfr. PROVENZALE 2008, pp. 196-200. Vedi, inoltre, MOL, VERSLUYS 2015, pp. 457-459, per una lettura in chiave 'gerarchica' delle pitture dell'Iseo.

¹⁵ Sul tema, in generale, cfr. SCHEID 2009, p. 42. Sul rapporto della dinastia flavia con i culti isiaci, cfr. FONTANA 2010, pp. 55-62, con bibliografia di riferimento.

¹⁶ Sul tema cfr. il recente VAN ANDRINGA 2015, p. 38. Sui diversi 'linguaggi' dell'apparato decorativo e delle scelte architettoniche in un edificio sacro si veda, inoltre, CIFARELLI 2003, pp. 86-87, 96.

¹⁷ Sulla necessità di approfondire questo aspetto del rito cfr., da ultimo, VAN ANDRINGA 2015, p. 37. Cfr. anche SCHEID 2011.

¹⁸ CIC. *leg.* 2.29. Cfr., inoltre, BRUIT ZAIDMAN 2005, pp. 31-38, PRESCENDI MORRESI 2007, PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI 2011, pp. 11-13.

¹⁹ FEST. P124L. Cfr. ROTONDI 2013, pp. 29 e 103. Si veda, inoltre, ESTIENNE, HUET 2012, PRESCENDI MORRESI 2007, pp. 104-108.

però, se tali focacce fossero consegnate nella precisa circostanza di un rito o subissero un diverso processo di distribuzione; in tal caso, sarebbe plausibile sia l'esistenza di uno spazio specifico destinato alla loro conservazione (una sorta di magazzino) sia la predisposizione, nei differenti luoghi di culto, di vani atti al medesimo scopo. Quasi nulla è noto circa la preparazione di altri pani (*strues, ferctum, moretum*), confezionati dai *factores*, ovvero gli assistenti del pontefice incaricati di questo compito²⁰, né, più in generale, sulle offerte deperibili destinate ai sacrifici.

La questione si complica sensibilmente se si analizza il processo di esecuzione dei sacrifici cruenti, il cui svolgimento è inscindibile dalla consumazione della carne, tema sul quale il dibattito è ancora assai vivace²¹.

Virgilio riferisce della selezione dei vitelli all'atto della nascita in tre categorie, per la riproduzione, per il sacrificio e per il lavoro nei campi; Varrone, invece, distingue due gruppi, quelli destinati *ad altaria* e quelli destinati *ad cultrum*, ovvero alla macellazione²². Ciò ha indotto a ritenere che la consumazione della carne potesse avvenire anche a prescindere dall'uccisione rituale, secondo una modalità, per così dire, 'profana'; pur senza addentrarsi in questa spinosissima *querelle*, mi sembra più persuasiva l'ipotesi di un atto rituale, anche solo simbolico e 'abbreviato', per qualsivoglia uccisione animale²³. Le fonti chiariscono in modo abbastanza esauriente le procedure di macellazione e cottura della carne, che doveva svolgersi per forza, se non all'interno, almeno nei pressi del santuario, così come la sua consumazione da parte dei partecipanti al rito o dei soli sacerdoti²⁴.

Alcuni aspetti, però, restano oscuri. Fatta esclusione degli *exta*, viscere in ogni caso cotte alla brace o bollite prima di essere bruciate sull'altare, erano offerte anche polpette, salicce, sanguinacci, dei quali non si conoscono luoghi e modalità di preparazione e di consumo.

Se in molti casi è possibile supporre l'allestimento di cucine mobili o di un *foculus*, utilizzato anche per le libagioni preliminari di vino e incenso, non si può, tuttavia, evitare di constatare l'assenza, nella maggior parte dei casi, di ambienti specifici riservati al trattamento delle vivande da offrire o di sale per banchetti per la consumazione del pasto sacrificale²⁵. Inevitabile, dunque, chiedersi quali ragioni culturali o rituali fossero alla base della presenza o meno di questi spazi nei diversi luoghi di culto²⁶.

²⁰ VARRO *ling.* 1.7.44. Si veda inoltre SCHEID 2011, pp. 106-110.

²¹ Cfr., da ultimi, VAN ANDRINGA 2006, pp. 193-199, PRESCENDI MORRESI 2007, pp. 42-51, BELAYCHE 2007, pp. 30-43, SCHEID 2012, pp. 90-93, con ricca bibliografia di riferimento.

²² VERG. *georg.* 3.157-161, VARRO *rust.* 2.5.10-11.

²³ Cfr. SCHEID 2009, pp. 76, 86, 90, SCHEID 2012, pp. 92-93.

²⁴ Cfr. BRUIT ZAIDMAN 2005, p. 39, SCHEID 2009, p. 86.

²⁵ Cfr. EGELHAAF-GAISTER 2000, NONNIS 2003, *passim*, VAN ANDRINGA 2009, pp. 138-143, VAN ANDRINGA 2015, p. 37.

²⁶ Anche se in alcuni casi la carne sacrificale, divenuta profana, poteva essere consumata altrove o venduta in strutture specializzate, restano da comprendere le ragioni di questa prassi diversificata, cfr.

Quello della ‘trasformazione’ delle offerte deperibili e dei possibili luoghi ad essa riservati non è il solo esempio proponibile.

In un recente contributo, Sylvia Estienne ha offerto un caso esemplare di indagine sul rapporto tra i dati materiali relativi ad un rito, nel caso specifico il *lectisternium*, e gli spazi, i mobili e le suppellettili in esso impiegati. Come è noto, la celebrazione consisteva nell’allestire dei letti per sei divinità affinché potessero partecipare al banchetto sdraiati a coppie, Apollo e Latona, Ercole e Diana, Mercurio e Nettuno; si tratta di un rito spettacolare che perde vigore nel II secolo a.C. e vive un breve *revival* con Antonino Pio²⁷. I *pulvinaria* (non solo nei *lectisternia*) potevano essere fissi – e in tal caso si sarebbero collocati nel *pronaos* – o removibili, da conservare, quindi, necessariamente in ambienti interni o prossimi al tempio²⁸. Limitate sono le informazioni relative al resto dell’arredo, così come pochissimo è noto circa i ‘sostituti’ degli dei, vere e proprie statue, busti, oggetti simbolici o ‘bambole’ di paglia raffiguranti le singole divinità sdraiate a banchetto. Anche questi oggetti dovevano essere conservati o depositi con cura dopo una defunzionalizzazione rituale²⁹.

Ciò introduce un ulteriore problema, ovvero quello inerente agli spazi di esposizione dei votivi e di conservazione della *sacra suppellex*³⁰. Nel quadro più specifico dei gesti rituali, in questi ultimi anni una notevole attenzione è stata, infatti, dedicata alla questione dei depositi di materiale votivo, alla loro tipologia e alla loro interpretazione funzionale. Dalle dense discussioni sul tema emerge ancora oggi la difficoltà di distinguere i veri e propri depositi ‘sacri’ (quadretti, oggetti in cera o legno, dediche, manufatti in bronzo, boccette di profumo, gemme, *etc.*) dalle discariche di materiale defunzionalizzato³¹. Quando l’offerta, il rivestimento architettonico, il mobilio e la suppellettile perdevano, per così dire, ‘smalto’ o divenivano sovrabbondanti dovevano, infatti, essere ri-collocati con modalità che restano ambigue.

Come la lettura integrata delle fonti contribuisca a chiarire il rapporto tra spazi e funzioni emerge con grande evidenza da un contesto ‘sacro’ tergestino.

VAN ANDRINGA 2009, p. 76, SCHEID 2005, pp. 274-275, VAN ANDRINGA 2015, p. 38.

²⁷ ESTIENNE 2011, pp. 43-44.

²⁸ Cfr. ESTIENNE 2008, pp. 694-695, SCHEID 2009, p. 72, ESTIENNE 2011, pp. 55-56.

²⁹ I doni, anche quelli privati, assurgono alla dimensione del ‘sacro’ quando entrano nel patrimonio del santuario e godono di una certa considerazione ‘sacrale’, cfr. THOMAS 2002, pp. 1442-1444, SCHEID 2009, p. 69, ESTIENNE 2013, p. 61.

³⁰ MACR. *Sat.* 3.11.5-6 distingue tra vasellame e suppellettile usata per il sacrificio (*sacra suppellex*) e gli elementi di arredo (*ornamenta*). Cfr. anche NONNIS 2003, pp. 25-33, SEBERT 2015, pp. 392-394. Le offerte votive in alcuni casi erano esposte sui rami degli alberi nei santuari, in altri all’interno dei portici o su mense e *pulvinaria*, cfr. ESTIENNE 2008, p. 695, SCHEID 2009, p. 76, ESTIENNE 2013, p. 62, NEUDECKER 2015, p. 224. Anche il vasellame in oro e argento doveva essere custodito in un luogo apposito, cfr. ESTIENNE 2013, p. 62, CERQUAGLIA, PRIVITERA 2014, pp. 444-445.

³¹ Cfr. a titolo esemplificativo, DE CAZANOVE 1997, *Depositi votivi* 2005, ESTIENNE, DE CAZANOVE 2009, DE CAZANOVE 2012.

Della topografia religiosa di *Tergeste* poco è noto³²; l'unico tempio archeologicamente indagato, tra gli attuali Corso Italia, via Santa Caterina e via S. Lazzaro, è quello a *Bona Dea* (fig. 1)³³. La titolarità del luogo di culto è resa certa dalle dediche leggibili su due dei tre bacili in calcare ivi rinvenuti, due delle quali recanti il gentilizio *Barbii* (fig. 2)³⁴. La costruzione del tempio fu curata, *ex decurionum decreto* ed *ex pecunia publica*, dai duoviri *L. Apisius* e *T. Arruntius*, come ricorda una lastra iscritta, datata al terzo quarto del I secolo a.C.³⁵ (fig. 3). I dati offerti dalle testimonianze epigrafiche consentono di ritenere che a *Tergeste* il culto tributato a *Bona Dea* fosse pubblico ed istituito intorno alla metà del I secolo a.C., momento a cui risale l'impianto originario della città³⁶.

I risultati delle indagini di scavo, condotte nel 1910, non consentono di comprendere appieno le caratteristiche della struttura a pianta quadrangolare (12 metri di lato), ma è verosimile supporre che il recinto che chiudeva l'area sacra dall'esterno, in una zona che si potrebbe definire periurbana³⁷, fosse in qualche modo legato alla segretezza del rito. Ad un ambiente centrale (la *cella*), segnato da un avancorpo e un piccolo portico *in antis*, erano giustapposte due piccole stanze di ignota destinazione d'uso. I materiali raccolti, datati tra il I secolo a.C. e il IV secolo d.C., non sono, infatti, indicativi di peculiari funzioni. Tra i rinvenimenti, non collegabili con certezza ai due vani, si distinguono i tre citati *labra* calcarei, interpretati come possibili contenitori per l'*aqua lustralis*, dato in ogni caso insufficiente per dedurre una dimensione salutare del culto³⁸. Anche dal punto di vista strutturale non

³² Sul tempio di *Mater Magna*, FONTANA 2001, cc. 90-107, sull'Iseo, FONTANA 2010, pp. 121-125, su un luogo di culto ad *Hercules*, ZENAROLLA 2008, pp. 143-148.

³³ FONTANA 2001, FONTANA c.s.

³⁴ Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte – Lapidario Tergestino, n. inv. 2267: *Barbia L(uci) l(iberta) Stadium B(ona)e D(eae) m(erito)*: *InscrIt* 10, 4, 1; BROUWER 1989, pp. 123-124, n. 123; *SupplIt* 10, p. 209, VIDULLI TORLO 2001, p. 75, AMBROGI 2005, pp. 340-342, L185, *EDR* 007317. Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte – Lapidario Tergestino, n. inv. 31557: *Barbia [---]*, *InscrIt* 10, 4, 2; AMBROGI 2005, pp. 340-342, L188, *EDR* 007318. Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte – Lapidario Tergestino, n. inv. 31557, AMBROGI 2005, pp. 340-342, L187. I tre *labra* sono stati rinvenuti contestualmente ai loro supporti frammentari (nn. inv. 1363, 12632, 12633). Ricordo, inoltre, che un quarto *labrum* (Trieste, Civici Musei – Lapidario Tergestino: n. inv. 31556) fu rinvenuto ad Aurisina. Anche questo recava un'iscrizione: *[---] Ursa B(ona)e D(eae) [---]*. *InscrIt* 10, 4, 306, *SupplIt* 10, p. 232, AMBROGI 2005, pp. 340-342, L186, *EDR* 007602,

³⁵ Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte – Lapidario Tergestino, n. inv. 13541: *L(ucius) Apisius T(iti) f(ilius) / T(itus) Arruntius L(uci) f(ilius) / Ilvir(i), ex d(ecurionum) d(ecreto) ex / p(ecunia) p(ublica) faciundum coera(verunt)*. *InscrIt* 10, 4, 3; BROUWER 1989, pp. 124-125, n. 124; *SupplIt* 10, pp. 209-210, VIDULLI TORLO 2001, p. 74, *EDR* 007319. Vedi, inoltre, BROUWER 1989, pp. 422-425.

³⁶ *Contra* DELPLACE 2000, p. 127, che fa risalire l'introduzione del culto in Istria e in Liburnia all'età augustea. Sul rapporto del culto con la sfera pubblica, cfr. BOËLS-JANSSEN 1993, p. 465, FONTANA 2001, c. 115. Sulla fondazione di *Tergeste*, cfr. FRASCHETTI 1975, ROSSI 1991, pp. 502-503, MORSELLI 2007, p. 15; SISANI c.s.

³⁷ Questa posizione 'liminare' caratterizza anche il santuario aquileiese della *Bona Dea*, cfr. FONTANA 2004, pp. 413-414; BOËLS-JANSSEN 2008, p. 278.

³⁸ Così come invece proposto da MARCATTILI 2010, pp. 17-19. La presenza di acqua nelle aree san-

sembrano esistere elementi distintivi per una analisi comparativa che consenta di chiarire, in modo definitivo, la funzione riservata ai singoli ambienti in cui si articolava il tempio tergestino³⁹.

Le proposte interpretative sono state sviluppate, conseguentemente, sulla base delle caratteristiche generali del culto tributato a *Bona Dea*. Le fonti letterarie riportano una tradizione complessa e per alcuni aspetti contraddittoria circa la natura e le competenze della dea nonché la sua vicenda mitica⁴⁰; un sostanziale mistero avvolge, inoltre, le due feste annuali a lei riservate. La prima avveniva il 1 maggio nel tempio sull'Aventino, *sub saxo*, e prevedeva, come del resto anche la festa notturna del 3 dicembre, una netta esclusione dell'elemento maschile⁴¹. Ciò nonostante, si tratta di un culto *pro populo*, celebrato sotto gli auspici delle massime magistrature cittadine, allo scopo di assicurare la salvezza del popolo romano⁴². Sul piano del mito, a prescindere dai dettagli⁴³, è chiaro che, attraverso la gestione ufficiale del culto, lo stato romano «prende atto di una realtà femminile contrastante la realtà maschile (...) e se ne difendeva assegnandole limiti precisi»⁴⁴. Il processo si attuava attraverso due momenti contrapposti e insieme complementari che consacravano il passaggio da una 'femminilità' incontrollata e sfrenata ad una 'femminilità' positiva, socialmente rappresentata dal matrimonio⁴⁵: la festa del 1 maggio, infatti, collegata ai *Matronalia*, sanciva la condizione femminile 'regolare', mentre quella invernale era celebrata dalle Vestali e si inseriva nel periodo dei *Saturnalia*, tra quelle festività, quindi, che confermavano l'ordine sociale attraverso un sovvertimento della norma⁴⁶.

tuariali è resa necessaria dal rito e dalla quotidiana manutenzione degli spazi sacri, cfr. DE CAZANOVE 2015, pp. 183-185.

³⁹ A parte la ricorrente assenza del podio, interpretata come assimilazione ad un ambiente domestico, MARCATTILI 2010, pp. 22-23, la planimetria dei templi ostiensi non offre confronti stringenti pur presentando piccoli ambienti all'interno del recinto.

⁴⁰ Per una lettura critica delle fonti cfr., in particolare, BROUWER 1989, pp. 144-228, BOËLS-JANSSEN 2008, pp. 278-287, MARCATTILI 2010, pp. 8-15.

⁴¹ Nella festa nella notte tra 3 e 4 dicembre, che si svolgeva in casa di un magistrato dotato di *imperium*, il rito era celebrato dalle Vestali, PLU. *Caes.* 9; CIC. *har. resp.* 17.37. Gli uomini non solo erano esclusi dalle feste in onore della dea, ma non potevano nemmeno conoscerne il nome. Cfr., inoltre, SABBATUCCI 1988, p. 161, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 430-431, 435, LTUR I, s.v. *Bona Dea: Bona Dea Subsaxana*, 197-201 (L. CHIOFFI), DELPLACE 2000, p. 124, MARCATTILI 2010, p. 12.

⁴² CIC. *Att.* 1.12.3, 1.13.3; SEN. *Ep.* 77.2; SVET. 6.3; D.C. 37.35.4. Vedi, inoltre, BOËLS-JANSSEN 1993, p. 429.

⁴³ Fauna, moglie o figlia di Fauno, abusa del vino o con il vino è sedotta a scopo incestuoso e trova la morte per un legittimo atto di punizione della sua disobbedienza o per essersi opposta al desiderio lascivo del padre, cfr. SABBATUCCI 1988, p. 162, BROUWER 1989, pp. 324-327, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 433-434, FONTANA 2001, c. 101.

⁴⁴ SABBATUCCI 1988, p. 163.

⁴⁵ Cfr. FONTANA 2001, c. 115, BOËLS-JANSSEN 2008, p. 290.

⁴⁶ Cfr. SABBATUCCI 1988, p. 163, BOËLS-JANSSEN 1993, p. 430, BOËLS-JANSSEN 2008, pp. 272-274

Sulle caratteristiche dei riti si hanno pochissimi riscontri; elementi ricorrenti sembrano essere musica e danza⁴⁷, l'assunzione di vino mascherato da latte (liquido chiamato *lac* e versato da un *mellarium*)⁴⁸, la presenza di serpenti⁴⁹, l'uso di fuoco rituale (ma anche funzionale al rito notturno)⁵⁰, la pratica di adornare con piante stagionali i luoghi dove si sarebbe svolta la celebrazione⁵¹.

Immaginare la funzione degli spazi interni al tempio tergestino su queste basi non è semplice. Ciò nonostante si è pensato, per esempio, che le due piccole stanze adiacenti alla cella fossero connesse alle attività oracolari, in considerazione del fatto che Fauno e Fauna *per stuporem pronuntiant*⁵². Analogamente, se alcuni aspetti della vita dell'area sacra sull'Aventino si possono considerare delle costanti nei santuari della dea, sarebbe lecito avanzare l'ipotesi che anche all'interno del luogo di culto di *Tergeste* una delle stanze accanto alla cella fosse adibita a farmacia; le fonti, infatti, riportano esplicitamente l'attività delle sacerdotesse dedite alla cura delle devote con preparati d'erbe creati all'interno del luogo sacro. Dallo scavo tuttavia non emerge alcun elemento caratterizzante in tal senso⁵³.

Una nuova pista interpretativa potrebbe essere, tuttavia, percorsa.

Un significativo dato emerge dalle fonti letterarie a proposito del rito del 1 maggio, ovvero che le celebrazioni avevano inizio con il sacrificio di una scrofa gravida⁵⁴. Se la cucina non è una presenza necessaria nell'organizzazione architettonica di un luogo di culto e se questa assenza ha portato a concludere che, in alcuni contesti come l'Iseo pompeiano, la carne sacrificale, una volta divenuta 'profana', fosse venduta, cotta e consumata altrove⁵⁵, ciò non sembra possibile per i templi dedicati a *Bona Dea*. Le caratteristiche del culto, che non prevedevano una condivisione pubblica e maschile, rendevano in qualche modo necessa-

e 290-295.

⁴⁷ PLU. *Caes.* 9.8. Vedi anche BOËLS-JANSSEN 1993, p. 432.

⁴⁸ MACR. *Sat.* 1.12.25, LACT. *inst.* 1.22.11, ARN. 5.18. Cfr. SABBATUCCI 1988, p. 162, BROUWER 1989, pp. 327-336, BOËLS-JANSSEN 1993, p. 432.

⁴⁹ Cfr. SABBATUCCI 1988, p. 162, BROUWER 1989, pp. 340-348, BOËLS-JANSSEN 1993, p. 433; serpenti erano certamente allevati e addomesticati nel tempio *sub saxo*, ma non è chiaro se ciò avvenisse anche in altri contesti, MACR. *Sat.* 1.12.24. Cfr. BOËLS-JANSSEN 2008, pp. 274-275.

⁵⁰ Il fuoco avrebbe fornito auspici, durante la festa del 3 dicembre, sulla carriera del magistrato nella cui casa si svolgeva la festa, cfr. BROUWER 1989, pp. 361-362, FONTANA 2001, cc. 112-113. Il fuoco è presente anche nel tempio sull'Aventino, cfr. MARCATTILI 2010, p. 12.

⁵¹ Cfr. BOËLS-JANSSEN 2008, p. 274.

⁵² Cfr. BOËLS-JANSSEN 1993, p. 446, FONTANA 2001, c. 111, BOËLS-JANSSEN 2008, p. 278.

⁵³ Sull'interpretazione delle due stanze come ripostigli o *apothecae*, AMBROGI 2005, p. 342. Sulla presenza di medicinali di origine vegetale e di serpenti, in genere connessi a divinità legate alla *sanatio*, cfr. MACR. *Sat.* 1.12.24. Sull'esclusione del mirto, PLU. *Moralia* 20. Cfr., inoltre, BROUWER 1989, pp. 336-339, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 436-437, BOËLS-JANSSEN 2008, p. 277. Si veda, infine, FONTANA 2001, cc. 110-111.

⁵⁴ Vedi Ov. *fast.* 5.147-158, MACR. *Sat.* 1.12.20-29. Vedi, inoltre, BOËLS-JANSSEN 1993, p. 432.

⁵⁵ Cfr. VAN ANDRINGA 2015, p. 37.

ria non solo l'attività di 'addette al sacrificio'⁵⁶ ma anche l'apprestamento all'interno della struttura templare sia di un focolare, sia di una cucina; un ulteriore locale doveva essere utile a riporre la suppellettile necessaria al rito nonché i letti o i sedili utilizzati per i banchetti. La presenza di una *culina* è, del resto, documentata ad Ostia dall'iscrizione di *Octavia*, moglie di *Gamala*, come anche l'esistenza di focolari⁵⁷. La carne sacrificale doveva, inoltre, essere condivisa dalle partecipanti al rito e ciò comportava, necessariamente, la presenza di una sala da banchetto. L'uso di *pulvinaria* nei riti alla *Bona Dea* si rileva dalla dedica di un *pulvinar* da parte di una Vestale nel tempio *sub saxo*, così come attestato da Cicerone⁵⁸, o nell'iscrizione di una *magistra Bonae Deae* da *Fidenae*⁵⁹.

A conclusione di questa breve introduzione, con la quale credo di aver toccato molti dei temi che sono affrontati e approfonditi in questi Atti, non mi resta che ringraziare, oltre al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Trieste, Fondazione Banca Generali, Susa, Fondazione Filantropica Ananian e Banca di Credito Cooperativo di Staranzano e Villesse, per il sostegno che hanno voluto offrire alla realizzazione del III Seminario di Archeologia del Sacro, a dimostrazione del fatto che anche in tempi difficili l'interesse per la cultura non si spegne mai del tutto.

Un ultimo pensiero grato alle mie giovani collaboratrici e ai miei giovani collaboratori, che mi hanno aiutato nell'organizzazione di questo incontro; a loro e a tutti coloro, anche non specialisti, che hanno partecipato al Seminario auguro nuove occasioni per un arricchimento e confronto su quella che mi piace chiamare 'archeologia del sacro'.

⁵⁶ Da identificare, forse, con le *sacerdotes Bonae Deae*, il cui ruolo non è stato chiarito, cfr. *ThesCRAV*, s.v. *Sacerdotes Bonae Deae*, p. 103 (N. MEKACHER).

⁵⁷ *AE* 1973, 127, *EDR* 075450: *Octavia M(arci) f(ilia) Gamalae / portic(um) poliend(am) / et sedeilia facium(da) / et culina(m) tegend(am) / D(eae) B(onae) curavit*. CÉBEILLAC 1973, BROUWER 1989, pp. 68-69, n. 63, NONNIS 2003, p. 34, MARCATTILI 2010, p. 21, CÉBEILLAC-GERVASONI 2004. Sull'esistenza di focolari nell'ambito delle pratiche rituali a *Bona Dea*, cfr. *CIL* VI, 62. Vedi, inoltre, BROUWER 1989, pp. 31-32, n. 18, MARCATTILI 2010, p. 13.

⁵⁸ *Cic. dom.* 136. Cfr. ESTIENNE 2008, p. 695.

⁵⁹ BROUWER 1989, pp. 62-63, n. 54, *AE* 2001, 738, *EDR* 147310.

BIBLIOGRAFIA

ADAMO MUSCETTOLA 1992

S. ADAMO MUSCETTOLA, *La decorazione architettonica e l'arredo*, in *Analisi, studi e restauri*, 63-75.

ADAMO MUSCETTOLA 1994

S. ADAMO MUSCETTOLA, *I Flavi tra Iside e Cibele*, in S. ADAMO MUSCETTOLA, S. DE CARO (a cura di), *Alla ricerca di Iside. Atti della Giornata di studi tenuta a Napoli il 4 giugno 1993*, «PP» 49, 83-118.

AMBROGI 2005

A. AMBROGI, *Labra di età romana in marmi bianchi e colorati*, Roma.

Analisi, studi e restauri

Alla ricerca di Iside. Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli, Roma 1992.

ANGELIS DE 2009

F. DE ANGELIS, *Il santuario di Iside a Pompei*, in F. COARELLI (a cura di), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi, Catalogo della Mostra, Roma, 27 marzo-10 gennaio 2010*, Milano, 392-399.

Armes dans les eaux

A. TESTART (a cura di), *Les armes dans les eaux. Question d'interprétation*, Paris 2012.

BELAYCHE 2007

N. BELAYCHE, *Religion et consommation de la viande dans le monde romain. Des réalités voilées*, «Food and history» 5, 1, 29-43.

BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001

E. BIANCHIN CITTON, L. MALNATI, *Reperti bronzei dai fiumi veneti: offerte votive, contesti funerari o ripostigli?*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale, II Convegno di Studi Altinati, Venezia, 1-2 dicembre 1999*, Roma, 197-223.

BIANCO PERONI 1978-1979

V. BIANCO PERONI, *Bronzene Gewässer-und Höbenfunde aus Italien*, «JberVgFrankf», 321-335.

BOËLS-JANSSEN 1993

N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des Matronae dans la Rome archaïque*, Roma.

BOËLS-JANSSEN 2008

N. BOËLS-JANSSEN, *Le double mythe de la Bona Dea*, in E. OUDET, F. POLI (a cura di), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offerts à Aline Pourkier*, Nancy, 273-295.

BROUWER 1989

H. H. J. BROUWER, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden.

BRUIT ZAIDMAN 2005

L. BRUIT ZAIDMAN, *Offrandes et nourritures. Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne*, in *Sacrifices*, 31-46.

CAZANOVE DE 1997

O. DE CAZANOVE, *La plastique de terre cuite, un indicateur des lieux de culte? L'exemple de la Lucanie*, «CahGlottz» 8, 151-169.

CAZANOVE DE 2012

O. DE CAZANOVE, *Les décharges à offrandes dans le monde romain*, in *Armes dans les eaux*, 255-265.

CAZANOVE DE 2015

O. DE CAZANOVE, *Experiences. Water*, in *Companion*, 181-193.

CÉBEILLAC 1973

M. CÉBEILLAC, Octavia, *épouse de Gamala, et la Bona Dea*, «MEFRA» 85, 517-553.

CÉBEILLAC-GERVASONI 2004

M. CÉBEILLAC-GERVASONI, *La dedica a Bona Dea da parte di Ottavia, moglie di Gamala*, in A. GALLINA ZEVI, J. H. HUMPHREY (a cura di), *Ostia, Cicero, Gamala, feasts, and the economy. Papers in memory of John H. D'Arms*, Portsmouth, 75-81.

CERQUAGLIA, PRIVITERA 2014

C. CERQUAGLIA, T. PRIVITERA, *La ceramica da cucina e gli incensieri nel santuario di Diana Nemorensis. I tipi presenti e il loro utilizzo nell'ambito del sacrificio*, in P. BRACONI et alii (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma, 439-474.

CIFARELLI 2003

F. M. CIFARELLI, *Il tempio di Giunone Moneta sull'acropoli di Segni. Storia, topografia e decorazione architettonica*, Roma.

Companion

R. RAJA, J. RÜPKE (a cura di), *A companion to the archaeology of religion in the ancient world*, Chichester 2015.

Cult and votive monuments

C. G. ALEXANDRESCU (a cura di), *Cult and votive monuments in the Roman provinces. Proceedings of the 13th International Colloquium on Roman provincial art. Bucharest, Alba Iulia, Constanța, 27th of May - 3rd of June 2013. Within the framework of Corpus Signorum Imperii Romani*, Cluj 2015.

DE CARO 1992

S. DE CARO, *La scoperta, il santuario, la fortuna*, in *Analisi, studi e restauri*, 3-21.

DE CARO 1997

S. DE CARO, *L'Isola di Pompei*, in E. A. ARSLAN (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia, Catalogo della Mostra, Milano, 22 febbraio-1 giugno 1997*, Milano, 338-343.

Décor des édifices publics civils et religieux

J. BOILÈVE, K. JARDEL, G. TENDRON (a cura di), *Décor des édifices publics civils et religieux en Gaule durant l'antiquité, I^{er}-IV^e siècle. Peinture, mosaïque, stuc et décor architectonique. Actes du colloque de Caen. Service archéologie, conseil général du Calvados, 7-8 avril 2011*, Caen 2012.

DELPLACE 2000

C. DELPLACE, *Cultes féminins dans l'Adriatique romaine: autour de Bona Dea*, in C. DELPLACE, F. TASSAUX (a cura di), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux.

Depositi votivi

A. M. COMELLA, S. MELE (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Bari 2005.

DUBOURDIEU, SCHEID 2000

A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A. VAUCHEZ (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 59-80.

EGELHAAF-GAISER 2000

U. EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart.

ESTIENNE 2008

S. ESTIENNE, *Eléments pour une définition rituelle des «espaces consacrés» à Rome*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), Saturnia Tellus. *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 687-697.

ESTIENNE 2011

S. ESTIENNE, *Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine*, in *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 43-57.

ESTIENNE 2013

S. ESTIENNE, *Penser le patrimoine des dieux, entre public et privé*, in A. DARDENAY, E. ROSSO (a cura di), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Paris, 55-66.

ESTIENNE, DE CAZANOVE 2009

S. ESTIENNE, O. DE CAZANOVE, *Offrandes et amendes dans les sanctuaires du monde romain à l'époque républicaine*, «ArchRel» 11, 5-35.

ESTIENNE, HUET 2012

S. ESTIENNE, V. HUET, *Autour d'un banquet des Vestales. Sociabilité et ritualité des banquets sacerdotaux à Rome*, in V. AZOULAY, F. GHERCHANOC, S. LALANNE (a cura di), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, moeurs et politique dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris, 483-500.

FONTANA 2001

F. FONTANA, *Luoghi di culto nel centro romano di Tergeste*, «AquilNost» 72, 89-124.

FONTANA 2004

F. FONTANA, *Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti*, in G. CUSCITO, M. VERZAR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato longobardo. Topografia-urbanistica-edilizia pubblica, Atti della XXXIV Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 8-10 maggio 2003*, Trieste, 401-424.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale, 1. Verona, Aquileia, Trieste*, con un contributo di E. MURGIA, Trieste.

FONTANA c.s.

F. FONTANA, *Nuove riflessioni storico-archeologiche sul culto di Bona Dea ad Aquileia e Tergeste*, «RdA» c.s.

FRASCHETTI 1975

A. FRASCHETTI, *Per le origini della colonia di Tergeste e del municipio di Agida*, «SicGymn» 28, 319-335.

GASPARINI 2011

V. GASPARINI, *Cronologia ed architettura dell'Iseo di Pompei. Una proposta di schema verificabile*, «Vesuviana» 3, 67-88.

HORSTER 2004

M. HORSTER, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit*, Berlin.

MARCATTILI 2010

F. MARCATTILI, *Bona Dea, η θεος γυναικεία*, «ArchCl» 61, 7-40.

MOL, VERSLUYS 2015

E. MOL, M. J. VERSLUYS, *Agents. Material culture and imagined communities in the Roman world*, in *Companion*, 451-461.

MOORMANN 2011

E. M. MOORMANN, *Divine interiors. Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries*, Amsterdam.

MORSELLI 2007

C. MORSELLI, *L'età tardorepubblicana e imperiale*, in C. MORSELLI (a cura di), *Trieste antica. Lo scavo di Crosada, I*, Trieste, 9-15.

NEUDECKER 2015

R. NEUDECKER, *Creating spaces of experiences. Gardens*, in *Companion*, 220-234.

NIELSEN 2014

I. NIELSEN, *Housing the chosen: the architectural context of mystery group and religious associations in the ancient world*, Turnhout.

NONNIS 2003

D. NONNIS, *Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica*, in *Sanctuaires et sources*, 25-54.

PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI 2011

V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI, *Introduction «Nourrir les dieux»?», in *Sacrifice et représentation du divin*, 7-14.*

PRESCENDI MORRESI 2007

F. PRESCENDI MORRESI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart.

PROVENZALE 2008

V. PROVENZALE, *Echi di propaganda imperiale in scene di coppia a Pompei. Enea e Didone, Marte e Venere, Perseo e Andromeda*, Roma.

RAJA 2015

R. RAJA, *Complex sanctuaries in the Roman period*, in *Companion*, 307-319.

ROSSI 1991

R. F. ROSSI, «*Venetia et Histria*». *Problemi di storia amministrativa*, in *Epigrafia. Actes du Colloque international d'épigraphie latine en mémoire de Attilio Degrassi, Rome, 27-28 mai 1988*, Rome, 493-514.

ROTONDI 2013

V. ROTONDI, *Il sacrificio a Roma. Riti, gesti, interpretazioni*, Roma.

SABBATUCCI 1988

D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano.

Sacrifice et représentation du divin

V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (a cura di), «*Nourrir les dieux?*». *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen «Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine»*, Université de Liège, 23-24 octobre 2009, Liège 2011.

Sacrifices

S. GEORGUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans le sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005.

SAMPAOLO 2006

V. SAMPAOLO, *L'Iseo pompeiano*, in S. DE CARO (a cura di), *Egittomania. Iside e il mistero, Catalogo della Mostra, Napoli, 12 ottobre-26 febbraio 2007*, Milano, 87-118.

Sanctuaires et sources

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (a cura di), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires*

et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'Ecole Française de Rome et le Centre Jean Bérard. Naples, 30 novembre 2001, Napoli 2003.

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique*, in *Sacrifices*, 273-287.

SCHEID 2009

J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, Bergamo.

SCHEID 2011

J. SCHEID, *Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains*, in *Sacrifice et représentation du divin*, 105-115.

SCHEID 2012

J. SCHEID, *Roman animal sacrifice and the system of being*, in C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (a cura di), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*, Cambridge, 84-95.

SCHEID 2015

J. SCHEID, *Lieux de culte et pratiques salutaires dans l'antiquité romaine*, in J. SCHEID et alii (a cura di), *Le thermalisme. Approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*, Paris, 31-44.

SIEBERT 2015

V. SIEBERT, *Expressiveness. Instruments and vessels*, in *Companion*, 388-396.

SISANI c.s.

S. SISANI, *Tergeste e le colonie cesariane della Gallia Togata (in margine a b.g. 8.24.3)*, in A. GIOVANNINI (a cura di), *Trieste e l'Istria. Incontri a tema per la diffusione della storia e del patrimonio culturale*, Trieste, 105-152.

TESTART 2012

A. TESTART, *L'offrande d'armes en rivière dans la perspective anthropologique*, in *Armes dans les eaux*, 213-225.

TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012

A. TESTART, B. BOULESTIN, A. DEYBER, *Arguments et contre-arguments*, in *Armes dans les eaux*, 303-405.

THOMAS 2002

Y. THOMAS, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «AnnHistScSoc» 57, 1431-1462.

VAN ANDRINGA 2006

W. VAN ANDRINGA, *Sacrifices et marché de la viande à Pompéi*, in *Contributi di archeologia vesuviana*, 2, Roma, 185-199.

VAN ANDRINGA 2009

W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome.

VAN ANDRINGA 2015

W. VAN ANDRINGA, *The archaeology of ancient sanctuaries*, in *Companion*, 29-40.

VIDULLI TORLO 2001

M. VIDULLI TORLO, *Il lapidario Tergestino al Castello di San Giusto*, Trieste.

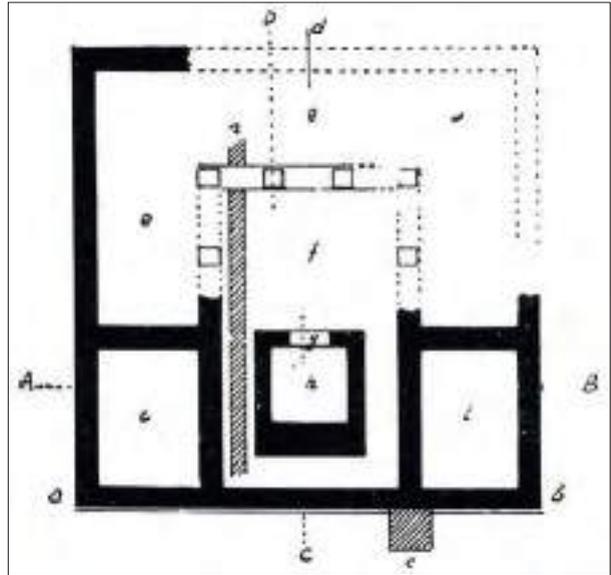
ZENAROLLA 2008

L. ZENAROLLA, *Il culto di Hercules nell'Italia Nord-Orientale*, Gruaro.

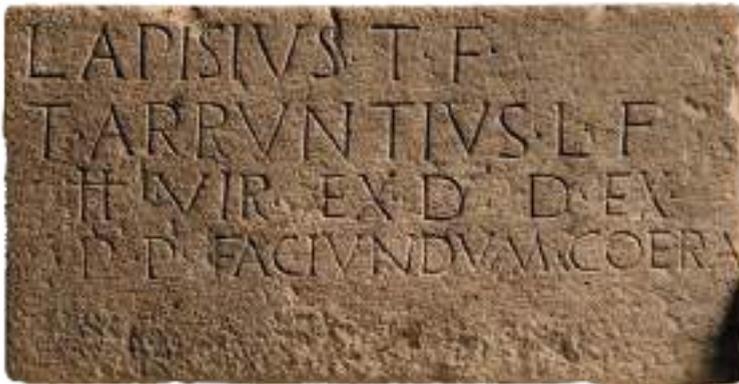
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Planimetria del tempio di *Bona Dea* (Archivio dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste).
- Fig. 2 *Labrum* con dedica a *Bona Dea* da parte di *Barbia L. l. Stadium* (da *Ubi erat lupa*, ID-n. 6247, O. Harl).
- Fig. 3 Lastra dedicatoria dei duoviri *L. Apisius* e *T. Arruntius* (da *Ubi erat lupa*, ID-n. 16228, O. Harl).

1



2



3

Sabina CRIPPA

Spazi e gesti.

Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso

ABSTRACT

Space and gestures, two fundamental issues in the history of ancient religions, represent crucial topics for the study of ritual contexts. However, given the difficulty of understanding these categories and the undeniable role (and continuous interweaving) of ritual practices, new interdisciplinary studies are required. This paper proposes some considerations built on researches by De Certeau, Douglas and Cardona in order to define a new research approach shared by historians of religions and archaeologists alike. This approach is aimed at bypassing impervious definitions and formulating new hypothesis in order to address the complexity of the relationship between space and gesture in Ancient Mediterranean cultures.

KEYWORDS

Gesture and Space in the History of Religions, Category of Space and Divinities in Antiquity, Sacrifice, Song and Contacts between cultures in the organization of sacred space, Semiotic approaches in order to understand ancient sacred spaces, Classical Greece, Rome and Phoenician traditions, Ancient Jewish culture

Spazio e gesto: due tratti rilevanti interrelati e fondamentali per la storia delle religioni e probabilmente uno degli ambiti più rilevanti per un dialogo interdisciplinare tra scienze archeologiche e storia delle religioni.

Entrambi i temi, e in particolare la loro connessione, il loro continuo intrecciarsi in ambito rituale, costituiscono, come è noto, argomenti cruciali per lo studio dei rituali nell'antichità. Eppure raramente vengono affrontati in modo congiunto, come se si trattasse di elementi indipendenti l'uno dall'altro. Senza dimenticare che a differenza ad esempio dei testi antropologici¹, raramente enciclopedie, atlanti o dizionari di storia delle religioni presentano la voce 'spazio', tantomeno la voce 'gesto'. E nei rari casi in cui la voce spazio e/o gesto è presente, ricorrono alcuni tratti simili quali l'opposizione binaria, considerata come universale, sacro *versus* profano, la categoria di spazio coincidente con una descrizione generica di santuario, altare, area rituale². Quanto ai gesti, sono citati non in quanto tali, ma come comportamenti indifferenziati.

È indubbio che le categorie di cui ci serviamo non hanno un corrispondente equivalente diretto nelle lingue antiche; le ricerche si servono di strumenti euristici lessicali contemporanei a noi: ad esempio, spazio sacro oppure paesaggio religioso. Tuttavia, come ricorda John Scheid nell'*avant-propos* di un numero monografico dedicato al 'paesaggio religioso'³, a Roma come in Grecia o in area italica le divinità sono presenti ovunque: non esistono luoghi privi della presenza del divino⁴.

¹ *Dizionario di antropologia* 1997, s.v. spazio (*organizzazione dello*), pp. 701-703 (E. COMBA), s.v. spazio sociale, p. 703 (M. ATME): lo spazio non solo è definito come elemento fondamentale nell'ambito delle rappresentazioni che ogni cultura dà del reale, ma si sottolinea la complessità delle categorie implicate. Ad esempio: relazione con ambiente fisico, influenza umana, percezione del paesaggio culturale, sistema economico, relazione tra gruppi, ruolo delle narrazioni mitologiche e tradizioni religiose che legittimano il significato, o meglio che consentono a volte di attribuire un significato specifico al luogo. Quanto ai gesti, questi sono definiti quali sistemi codificati di trasmissione di tradizioni culturali e sociali. Il gesto è un *marker* dello *status* sociale in particolare per le *élites*.

² Tra i rari esempi il *Dictionnaire des faits religieux* 2010, *espace* (manca la voce gesto) in cui per spazio si intende una dimensione tra altre in ambito religioso che varia a seconda delle credenze, il cui scopo è quello di organizzare il territorio circoscrivendo aree stabili iscritte in una dimensione temporale come il santuario o i luoghi di culto.

³ SCHEID, DE POLIGNAC 2010, pp. 427-434.

⁴ Cfr. SCHEID, DE POLIGNAC 2010, p. 427: «dès que les Romains s'installaient quelque part, ils invoquaient, certes, leurs dieux, à qui ils accordaient une place dans le nouveau paysage, mais aussi une déesse appelée *Sive deus sive dea*, 'Dieu-ou-déesse', et même s'ils voulaient être complets, *Sive deus sive dea in cuius tutela hic locus est*, 'Dieu ou Déesse qui protège ce lieu'». Anche ROUX 1998, pp. 408-412 sottolinea la presenza immanente del sacro nelle culture antiche: esso non si concentra in luoghi specifici, ma si disperde ovunque (pietre, alberi, boschi, animali, uomini, divinità). Accanto a questa pervasività, tre sono i luoghi che hanno un legame privilegiato con sacro: la casa (luogo domestico), l'agora (luogo civico) e il santuario in quanto area delimitata.

Rispetto a questa particolarità delle culture antiche, la storia delle religioni ha formulato interpretazioni e ipotesi muovendosi tra un concetto astratto di spazio e il concetto di paesaggio, a volte di ‘paesaggio religioso’.

L’antropologia strutturalista di Claude Lévi-Strauss riletto da Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne ha condotto a riflessioni volte a comprendere l’elaborazione e la presenza di alcune categorie fondamentali come quelle dello spazio per una società, veicolate da narrazioni mitiche relative a figure divine⁵. Il caso più noto per la nostra tematica è l’analisi dei ruoli di *Hestia-Hermes*. Nelle rappresentazioni letterarie l’associazione di queste due divinità ha un significato prettamente ‘religioso’ e secondo gli autori esprime certamente una struttura definita dal *pantheon* greco. Esse sono presenti negli stessi luoghi, svolgono attività complementari, sono entrambe in relazione privilegiata con lo spazio umano. Se *Hestia* rappresenta il centro da cui lo spazio si orienta e si organizza, *Hermes*, sulla porta, un po’ guardia un po’ ladro, attraversa lo spazio umano come divinità errante, mediatore tra dei e umani, sempre presente in luoghi di contatto (mercato, stadio, incroci, *etc.*).

Se entrambe le divinità rappresentano due modalità della realtà umana rispetto allo spazio, tuttavia, come sottolinea Vernant: «Il pensiero ‘religioso’ obbedisce a regole di classificazione che gli sono peculiari. Esso taglia e ordina i fenomeni distinguendo diversi tipi di agenti, confrontando e contrapponendo forme di attività. In questo sistema, lo spazio e il movimento non sono ancora individuati come concetti astratti. Rimangono impliciti, perché fanno corpo con altri aspetti, più concreti e dinamici, del reale»⁶.

Hestia-Hermes delineano quindi la cornice attraverso la quale la Grecia antica ha pensato l’esperienza della spazialità in una continua dialettica tra luogo fisso e principio di movimento, spazio dunque indefinitamente mobile⁷.

In un secondo momento, in seguito al diffondersi di studi su tematiche quali pubblico/privato, rituali di passaggio, integrazione/esclusione le ricerche si focalizzano su una dimensione più concreta, a partire da elementi specifici quali le aree di confine, le frontiere, i margini rispetto a una *polis* o a un luogo di culto, e quindi tutto ciò che rinvia ad un’opposizione tra centro e periferia. Tali studi hanno privilegiato quasi esclusivamente il santuario quale oggetto di analisi ‘spaziale’, sia esso un santuario urbano o di fondazione coloniale, frutto di una mediazione tra diverse tradizioni culturali.

Questa impostazione implica, come è evidente, una nuova attenzione ai luoghi di culto: se prima l’interesse era rivolto solo ai grandi santuari, ora si presta attenzione anche agli *ex voto* statuari, alle sculture isolate in luoghi d’incontro (i crocevia del Mediterraneo), *etc.*

⁵ VERNANT 1978, pp. 85-125.

⁶ VERNANT 1978, p. 89.

⁷ VERNANT 1978, p. 125.

Tuttavia i testi di storia delle religioni, in particolare in ambito greco-romano, non si sono serviti dei risultati delle ricerche relative alla cultura materiale. Le ricerche sono state costruite sul frazionamento del territorio a partire dalle indicazioni di testi – fonti letterarie e filosofiche – nonché iscrizioni laddove il materiale scritto fosse dichiaratamente esplicito.

Il caso più noto è quello relativo all'area di Delfi. Qui per generazioni, sulla base delle sole fonti letterarie e filosofiche, si è letteralmente costruita una 'tradizione delfica' costituita da una parte dalla figura di una profetessa invasata da fumi e vapori provenienti dal sottosuolo, che consentivano alla Pizia di vaticinare; dall'altra da una genealogia delfica che sarebbe comprovata da narrazioni mitiche relative a sorgenti custodite da Ninfe, e soprattutto da riferimenti letterari ad un'originaria figura di Gaia in qualità di dea della divinazione⁸.

Grazie ad un sistematico lavoro di scavo archeologico e relativo confronto con le altre tipologie di fonti dagli anni '80, a fianco degli 'irriducibili' dei fumi (si ricordi che già nei *Dialoghi pitici* di Plutarco per spiegare il fenomeno dell'ispirazione profetica, o *enthousiasmos*, tutte le possibilità erano prese in considerazione per concludere con un'interpretazione che negava la presenza di agenti esterni prodotti dal luogo) compaiono le prime pubblicazioni critiche a questo riguardo.

Solo gli studi archeologici *in situ*, nei diversi santuari oracolari, hanno smentito il mito moderno e contemporaneo di un'oracolarità solo femminile e solo orale in Grecia. Si pensi ad esempio alla scoperta delle centinaia di tavolette iscritte a Dodona, che ha prodotto una 'rivoluzione' rispetto al binomio scritto/orale in ambito oracolare e indotto a riconsiderare le singole realtà degli spazi rituali divinatori e le relative modalità gestuali implicate. L'attività scritturale riveste, infatti, un ruolo significativo nei diversi santuari.

Se a Dodona sulle lamelle in piombo viene iscritta la domanda del consultante (mentre quelle che presentano la risposta della divinità sono molto rare), a Delfi lo *zugastron* consente l'archiviazione da parte dei *chresmologoi* del dio Apollo⁹. Ad Argo, affinché le consultazioni possano svolgersi regolarmente, i *grapheis* assicurano una segreteria per le consultazioni oracolari del dio Apollo, mentre a Didima lo stesso ruolo è svolto dai *grammateis*¹⁰. Indubbiamente, tra le diverse tipologie di scrittura presenti nei contesti rituali¹¹, l'uso della scrittura in ambito oracolare non sembra derivare da una forma scritta in quanto mezzo di rivelazione autonoma. Si tratta più probabilmente della scrittura come strumento di

⁸ La bibliografia è ampia e nota. Per un'analisi interdisciplinare sulla codificazione dei rituali oracolari a Delfi, si veda in particolare MAURIZIO 1995.

⁹ Sull'argomento si veda per esempio GARTZIOU-TATTI 1990.

¹⁰ GEORGUDI 1999, pp. 315-365, in particolare pp. 363-365; per i riferimenti ad Argo e a Didima, si veda p. 363, nt. 111.

¹¹ Si veda per esempio CARDONA 1981, *passim*.

archiviazione e forse di legittimazione; o anche della registrazione della risposta divina che deve essere poi sottoposta al controllo del santuario; o ancora, più semplicemente, della domanda scritta di un consultante.

La scrittura fa dunque parte di una pratica complessa che implica diversi metodi, a volte nello stesso santuario, contribuendo a delineare un'articolazione tra spazi e gesti specifici per ogni modalità di consultazione e funzionali alla pratica rituale dei diversi santuari.

Rinunciando invece ai 'tesori' portati alla luce dall'archeologia, da un lato diviene impossibile analizzare le diverse frammentazioni del territorio devoluto allo svolgimento di rituali come un insieme le cui parti sono connesse e consentono di far emergere *storicamente*, grazie ai ritrovamenti archeologici ed epigrafici, cambiamenti nelle strutture rituali e di conseguenza nelle decisioni politiche relative; dall'altro, rinviando ad una generica 'simbolica del gesto' tratta da fonti letterarie (un esempio potrebbe essere quello della supplica¹²) o da una singola immagine su ceramica, si è esclusa quell'eterogeneità e articolazione fra tradizioni e pratiche rituali che sono il fondamento della realtà culturale politeista antica.

Non solo, privando la ricerca di un'integrazione interdisciplinare tra lettura archeologica e analisi testuale, si esclude la necessaria storicizzazione delle fonti e della loro valenza e si cristallizza come immutabile un territorio o una semplice porzione di spazio dal momento in cui viene denominato 'paesaggio religioso'. E soprattutto permane una sorta di categoria (per gli addetti ai lavori) del santuario quale luogo identificato come centrale e immobile.

La rilevanza scientifica di un diverso approccio è attestata da alcuni lavori pionieristici con lo scopo di studiare il 'fatto rituale' sulla lunga durata e attraverso fonti diverse a partire dalla categoria di spazio.

Si possono citare alcuni esempi: il primo relativo ad una scelta inusuale di fonti per lo studio dello spazio; il secondo concernente il tentativo di render conto di quell'articolazione specifica tra luogo e gesto che costituisce un tratto delle tradizioni rituali del Mediterraneo antico; il terzo relativo alla costruzione e percezione di spazi rituali in un contesto di multiculturalità, nello specifico di incontro/scontro tra culture diverse.

In uno studio sullo spazio sacrificale nel giudaismo del secondo tempio Francis Schmidt¹³, partendo da alcune considerazioni antropologiche di Claude Lévi-Strauss, si concentra su quella distanza radicale che considera la più rilevante in ambito rituale, cioè quella fra spazio umano e spazio divino. Le fonti da cui prende le mosse la sua ricerca sono costituite in particolare dalla documentazione giuridica del II secolo a.C. sulla consumazione della carne 'sacrificata': *Levitico 17*, *Deuteronomio 12*, *Rotolo del Tempio 11*, 52, 13B-53, 8. Ad esempio, in *Levitico 17* e *Deuteronomio 12* sono presenti due modalità diverse all'inter-

¹² Diverso è lo studio di Manuela Giordano che, analizzando il rituale della supplica, sottolinea il ruolo fondamentale della postura del corpo e relativi gesti quale segnale indispensabile per la comunicazione interpersonale e tra uomini e dei, cfr. GIORDANO 1999.

¹³ SCHMIDT 2005, pp. 177-196.

no delle regole enumerate dalla Torah per quanto riguarda l'abbattimento e la modalità di consumo di carne di animali 'puri'. Secondo la legislazione riportata in *Levitico* 17, «il fait interdiction à tout Israélite d'abattre un animal sacrificable 'dans le camp' ou même 'hors du champ' sans l'amener devant la Tente de la rencontre (3-4). Les viandes sacrificielles doivent être consommées après que le sang en aura aspergé sur le pourtour de l'autel»¹⁴.

A questa legislazione *Deuteronomio* 12 aggiunge una terza modalità di abbattimento/consumazione: «ceux qui habitent les villes éloignées du Sanctuaire sont autorisés à abattre et en consommer la viande au titre de viande ordinaire (...). Autrement dit, il n'est plus nécessaire de recouvrir le sang de terre»¹⁵.

In chiave comparativa testuale Schmidt si chiede come queste differenze specificamente relative al tema dello spazio di abbattimento e consumazione venissero risolte nell'ambito del giudaismo antico, e analizzando la legislazione di Qumran (*Rotolo del Tempio*) individua una griglia di precisazioni topografiche rituali che consentono di delineare una vera e propria «spatialisation du régime carné».

Attraverso la lettura comparata di questi testi l'autore può mettere in luce le motivazioni di tabù, divieti, trasgressioni grazie allo studio dell'organizzazione dello spazio che viene predisposta per l'abbattimento degli animali e la consumazione delle loro carni.

Lo spazio pare organizzato in funzione di tre categorie di carni: ordinarie, non adatte al sacrificio, carni pure destinate all'altare. Schmidt ne deduce quindi che ad ogni porzione di spazio è attribuito uno statuto diverso. Queste considerazioni relative allo spazio consentono di porre ulteriori, nuovi interrogativi concernenti ad esempio la relazione tra puro e impuro, che verrebbero a trovarsi mescolati, al punto che il sacro/puro potrebbe contaminare chi non lo è.

Il controllo dello spazio consentirebbe quindi di gestire i rischi delle contaminazioni sia per le persone sia per le carni: una spazialità diversa che consente un vero pasto comune tra 'puri', sia umani che divini.

Mentre il modello di Lévi-Strauss si focalizzava sulla vittima pura o impura nella relazione tra umano e divino, individuando un ruolo centrale nella categoria spaziale e nei gesti compiuti all'interno, Francis Schmidt coglie nel sistema sacrificale antico una 'rottura' prioritaria che, sradicando ogni forma di 'impurità umana', consente uno spazio rituale 'libero' per l'essere umano al fine di incontrare il divino. Tale spazio rituale si connota quindi come 'misto' e induce a interrogarsi diversamente sulle opposizioni ritenute assolute quali sacro/profano, puro/impuro, *etc.*

¹⁴ SCHMIDT 2005, p. 178.

¹⁵ SCHMIDT 2005, p. 178.

Il secondo esempio è costituito dalla ricerca di Phoebé Giannisi, architetto e filologa, autrice di un testo pionieristico nell'ambito delle ricerche interdisciplinari relative ai rituali antichi¹⁶.

L'ipotesi presentata è che, attraverso l'analisi di due tipologie di percorsi – architettonico e poetico in chiave comparativa (Grecia-Egitto) -, lo studio dello spazio rituale consenta di individuare una modalità mnemotecnica culturale necessaria alla comunità. Attraverso la comparazione critica di fonti letterarie e *realia* l'autrice mette in luce come l'organizzazione dello spazio rituale e dei percorsi ad esso relativi costituisca una funzione mnemonica, come confermerebbe la presenza di oggetti (stele, sculture, epigrafi) e la loro collocazione.

Nei santuari di *Hera* a Samo e di *Apollo* a Didima, a Delo e in Beozia, ad esempio, statue e edifici sono giustapposti per formare gruppi di insiemi che consentono al 'visitatore' di ricostruire un percorso/narrazione spaziale costituito da statue di divinità, collocazione delle offerte, piccoli edifici, iscrizioni incise, *etc.* La via del santuario diviene di conseguenza la testimonianza della storia di ogni edificio, indica la direzione tra templi, altari e oggetti: l'organizzazione del 'racconto' del percorso si identificava con l'organizzazione delle costruzioni presenti in loco.

Diversamente, alcune aree come quella egizia presentano un 'paesaggio' uniforme rispetto alla varietà greca: una differenza che risulterebbe, secondo Giannisi, dal carattere precipuo di ogni offerta ma nella sua costituzione in rapporto alla topografia.

Nel paesaggio architettonico egizio antico le aree templari erano preceduti da 'vie sacre' (*dromoi*: STR. 17.1.28) che in diversi casi collegavano tra loro grandi santuari; le statue collocate ai bordi delle vie hanno tuttavia il ruolo specifico di custodire e difendere le entrate dei templi, le offerte allineate hanno le stesse dimensioni e sono poste a intervalli regolari: forma del paesaggio, direzioni, scopi e articolazione delle vie in rapporto allo spazio, alla natura delle offerte e ai ruoli sono elementi fondamentali per riflettere sulle diverse elaborazioni dello spazio rituale e dei movimenti/gesti necessari in tale ambito. In Grecia le vie sacre non sono limitate da bordi e attraversano colline; l'altezza delle statue non è mai la stessa, a volte possono essere identiche, la distanza tra loro non è mai regolare e non rappresentano mai lo stesso soggetto (uomini, donne, oggetti), in netto contrasto con le Sfingi, sempre identiche e allineate regolarmente secondo la volontà del faraone¹⁷.

Risultato di questa ricerca è la constatazione dell'esistenza di un intreccio straordinario, nell'antichità greca, tra costruzioni materiali e costruzioni poetiche al contempo. L'analisi contigua tra vie rituali a Samo, a Didima e a Delo e le relative elaborazioni poetiche hanno messo in luce un ordine prestabilito tra la collocazione di edifici e sculture, gesti e com-

¹⁶ GIANNISI 2006.

¹⁷ GIANNISI 2006, pp. 48-53.

portamenti dei partecipanti ai rituali e le diverse descrizioni testuali: letterarie, storiche, filosofiche.

Tale intreccio *architettonico-testuale* sarebbe, secondo l'autrice, alla base di un processo, estremamente efficace e controllato dalle *élites*, di mnemotecnica necessaria al funzionamento della comunità. Si tratterebbe dunque di una narratività al contempo materiale e testuale che, grazie allo spazio rituale, si serve di sculture ed *ex voto* nella loro disposizione in aree architettoniche – sculture ed edifici denominati specificamente *agalmata*, cioè offerte, doni rituali collocati nello spazio per essere visti dal 'visitatore'. In particolare ogni elemento appartenente ad uno spazio rituale – tempio, altare, offerte, statue, tesori¹⁸ – assume la forma e il valore semantico di un'unità distinta nello spazio formando una differenziazione, una varietà significativa che costituisce il carattere peculiare ed unico dello spazio rituale greco.

La ricerca in corso di Marta Miatto sulla costruzione e la percezione dello spazio rituale si focalizza, invece, sulla categoria dello spazio quale oggetto di indagine storico-religiosa e riferimento fondamentale delle rappresentazioni del rito, in un preciso contesto storico e geografico di contatto culturale, l'Africa proconsolare, nel passaggio della romanizzazione (I secolo a.C.-II secolo d.C.)¹⁹. Rinunciando programmaticamente all'idea di poter ricostruire un quadro astratto o statico che fissi le modalità che le società antiche avevano di elaborare a livello spaziale il rapporto tra divino e umano, lo scopo di tale ricerca storico-religiosa è quello di percorrere alcune vie interpretative nella consapevolezza del carattere ipotetico e sperimentale delle eventuali ricostruzioni. Ricorrendo ai concetti di complessità e fluidità messi in luce dall'antropologia si auspica, inoltre, il riconoscimento della molteplicità, il cui valore euristico non deve essere appiattito sull'idea di una illusoria nitidezza²⁰.

L'area di studio scelta e le prospettive comparative sottese presuppongono una riflessione sullo spazio rituale come categoria da interpretare alla luce del contatto culturale e religioso tra politeismi, la religione di Roma e i suoi riti da un lato, e il *pantheon* punico, differenziato a seconda delle città, dall'altro. Se nei politeismi l'organizzazione degli spazi cultuali o più generalmente riservati al rito riflette un sistema di pensiero complesso ma coerente, in cui funzioni ed azioni sono generalmente espresse da divinità secondarie in rapporto ad una divinità principale²¹, le innovazioni nel rito o nei suoi aspetti performativi vedono altresì il configurarsi di aggiustamenti o cambiamenti radicali di strutture cultuali che, sottoposte a costante risignificazione, diventano portatrici di polisemia²².

¹⁸ Secondo l'autrice (GIANNISI 2006, p. 51) la storia della nascita del santuario greco già rivela che offerte ed edifici coesistono da sempre in quanto oggetti di consacrazione tali da contribuire insieme alla costituzione dello spazio rituale.

¹⁹ MIATTO 2016.

²⁰ Cfr. ad esempio REMOTTI 1993, p. 88.

²¹ SCHEID 2005.

²² Cfr. ad esempio MYLONOPOULOS 2008; cfr. anche DIEZ DE VELASCO 2008.

Allo scopo di contribuire a interpretare aspetti della vita religiosa di alcune comunità civiche africane nel delicato e complesso passaggio politico dall'indipendenza giuridica alla nuova identità romana, il lavoro intende osservare nel loro contesto le relazioni che sussistono tra i riti e lo spazio, così come l'identificazione e la circoscrizione di determinati spazi su diversi piani (lessicale, rituale, architettonico, iconografico), in risposta a esigenze che sono molteplici e differenziate. Grazie alle fonti scritte, alla presenza di oggetti rituali o, in assenza di essi, con l'aiuto di principi di semiotica dello spazio²³, è possibile sia riflettere sulla presenza di divinità specifiche in alcuni contesti topografici, sia prendere in considerazione le modalità di associazione e di divinità in uno stesso spazio, in quanto l'articolazione spaziale interna è governata da logiche simboliche o rituali; una visione complessiva e multifocale può dunque aiutare a ricostruire alcuni tratti di queste teologie antiche, multiple e in continua risignificazione.

Nei diversi tentativi, benché rari, di proporre nuove metodologie la dimensione spaziale dei rituali e dei gesti connessi si iscrive in una doppia articolazione: l'una, quella della prosimità, cioè la possibilità di identificare perimetri e relazioni tra le parti e di conseguenza la creazione di gruppi e di momenti di coesione; l'altra, quella della distanza. Lo spazio in questo caso rimane una dimensione fondamentale per strutturare e soprattutto gerarchizzare il territorio, creando poteri, rituali, frontiere, élites religiose e sociali in una comunità.

A partire da queste considerazioni sottese ai diversi lavori che rinviano indubbiamente ad aspetti rilevanti²⁴, diventa necessario a mio avviso riflettere su definizioni e concetti tali da delineare un orizzonte di ricerca capace di far emergere l'indubbia complessità e varietà di tratti che spazio e gesto implicano nella loro imprescindibile connessione.

A questo proposito si possono citare innanzi tutto alcune considerazioni del filosofo, semiotico, linguista e storico delle religioni Michel de Certeau²⁵ che come punto di partenza oppone il concetto di luogo a quello di spazio. Il luogo è un ordine qualsiasi secondo il quale gli elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza: è una configurazione istantanea di posizioni che implica un'indicazione di stabilità. Lo spazio, invece, si ha quando si prendono in considerazione vettori di direzione, di velocità e la variabile del tempo. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali e di processi contrattuali.

Lo spazio sarebbe rispetto al luogo ciò che diventa la parola quando è parlata, posta in un presente, l'atto di un presente e modificata attraverso trasformazioni. A differenza del luogo non ha né univocità né stabilità: 'lo spazio è un luogo praticato'²⁶. Pietre, alberi,

²³ HAMMAD 2013.

²⁴ Cfr. ad esempio NENCI 1979, GRECO 1992, *Histoire* 2003-2005, ALCOCK, OSBORNE 1994.

²⁵ DE CERTEAU 2001.

²⁶ Il luogo è un ordine immobile e mineralogico, lo spazio una successione di azioni.

umani trasformano il luogo in spazio attraverso azioni di soggetti storici: «un movimento sembra condizionare la produzione di uno spazio e associarlo ad una storia»²⁷.

In questa prospettiva lo spazio è quindi un incrocio di identità mobili, animato dall'insieme di movimenti che si verificano al suo interno.

L'autore intravede inoltre una relazione fondante tra gesti e spazio, intesi non come due categorie distinte e separate, ma quali tratti della categoria di 'mobilità', generalmente assente²⁸ nelle concezioni dello spazio rituale analizzato nelle culture antiche. In particolare la gestualità crea effettivamente lo spazio, ma non si localizza: è esso stesso a costituire uno spazio. Il gesto all'interno dello spazio equivale ad un atto locutorio (*speech act*): il camminare ad esempio è al contempo un processo di appropriazione del sistema geografico, è una realizzazione dello spazio e infine implica dei rapporti fra posizioni diverse, cioè movimenti e gesti. Il procedere nello spazio potrebbe essere definito 'uno spazio di enunciazione'²⁹.

A questo rifiuto di identificazione tra spazio e immobilità, ben si accosta la riflessione di Giorgio Raimondo Cardona, che si addentra nella percezione della dimensione spaziale e gestuale. Secondo l'autore essa rappresenta per l'essere umano un universale percettivo: l'esperienza dello spazio è filtrata dal corpo umano, dalle sue attività, dai suoi gesti³⁰. A partire dalle riflessioni di Marcel Mauss³¹, Cardona afferma che il corpo, inserendosi fra due parametri fondamentali, la verticalità e l'orizzontalità, è coinvolto nella rete delle relazioni spaziali in diverse modalità: funzionale, ideologica, simbolica. Già nel 1963 infatti Mauss aveva attirato l'attenzione sulle *tecniche del corpo*, di cui i gesti sono l'espressione visibile. Secondo l'antropologo il primo e più naturale strumento dell'essere umano è il corpo, al contempo mezzo e oggetto tecnico: un atto sociale globale (tecnico, fisico, magico e religioso) ed in particolare un atto tradizionale prioritario ed efficace³².

In questa prospettiva i gesti – determinati dall'autorità sociale – sono 'montaggi' fisiopsico-sociologici strettamente correlati all'identità di genere, all'età, ai codici di trasmissione, caratterizzati quindi da una natura collettiva e individuale.

A partire da queste considerazioni, Cardona definisce il codice gestuale come un tratto culturale portatore di significato e al contempo sistema di comunicazione ritualizzato. Il gesto può costituire una lingua a sé, e soprattutto implicando la connessione imprescindibile

²⁷ DE CERTEAU 2001, pp. 176, 177.

²⁸ Diversa l'interpretazione di ANTONEN 1996, p. 54: secondo l'autore le categorie corporee, territoriali e temporali sono fondanti nelle categorie di 'sacro' in quanto relazionale e non situazionale.

²⁹ DE CERTEAU 2001, p. 151: la proprietà del sistema geografico è quella di poter trasformare l'agire in leggibilità.

³⁰ CARDONA 1985.

³¹ MAUSS 1963.

³² MAUSS 1963, pp. 385-389, 407.

tra cinesica (postura, movimento) e prossemica (spazio interpersonale), può rendere lo spazio rituale uno spazio comunicativo³³.

I gesti, quindi, proiettandosi nella loro interezza nella realtà, in particolare rituale, diventano modelli cognitivi, intesi come strumenti in grado di strutturare l'orientamento spaziale e la sua conseguente elaborazione specifica nei diversi contesti. Già Mary Douglas aveva sottolineato come l'ambito rituale fosse fortemente codificato dalla relazione fra strutture del territorio e modelli corporei³⁴.

Negli ultimi anni sia la ricerca antropologica sia la semiotica dello spazio rivolgono le loro ricerche a questi temi³⁵. Le diverse definizioni e concetti devono poi essere interrogati e utilizzati dalle varie discipline non come oggetti di studio in sé, ma quali strumenti operativi nella consapevolezza di uno scopo comune.

Se si tratta certamente di un percorso difficile, pare tuttavia ad oggi l'unico che ci permetta di uscire da aree impermeabili inadatte singolarmente a formulare interpretazioni o ipotesi nuove per affrontare la complessità della relazione spazio/gesti nel Mediterraneo antico.

³³ CARDONA 1988 *s.v. gestuale, linguistico*, p. 151; cfr. CARDONA 1976.

³⁴ Cfr. DOUGLAS 1973.

³⁵ Cfr. ad esempio *Regards croisés* 1995, HAMMAD 2003, HAMMAD 2013.

BIBLIOGRAFIA

ALCOCK, OSBORNE 1994

S. E. ALCOCK, R. OSBORNE, *Placing the Gods: Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford.

ANTTONEN 1996

V. ANTTONEN, *Rethinking the Sacred. The notions of "human body" and "territory" in conceptualizing religion*, in T. A. IDINOPULOS, E. A. YONAN (a cura di), *The Sacred and its scholars. Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*, Leiden, 36-64.

CARDONA 1976

G. R. CARDONA, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna.

CARDONA 1981

G. R. CARDONA, *Antropologia della scrittura*, Torino.

CARDONA 1985

G. R. CARDONA, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari.

CARDONA 1988

G. R. CARDONA, *Dizionario di linguistica*, Roma.

CERTEAU DE 2005

M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Roma.

Dictionnaire des faits religieux

R. AZRIA, D. HERVIEU-LÉGER (a cura di), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010.

DIEZ DE VELASCO 2008

F. DIEZ DE VELASCO, *Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 457-469.

Dizionario di antropologia

U. FABIETTI, F. REMOTTI (a cura di), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna 1997.

DOUGLAS 1973

M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London.

GARTZIOU-TATTI 1990

A. GARTZIOU-TATTI, *L'oracle de Dodone. Mythe et rituel*, «Kernos» 3, 175-184.

GEORGOUDI 1999

S. GEORGOUDI, *Les porte-paroles des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs*, in I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione, Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa, 315-365.

GIANNISI 2006

P. GIANNISI, *Récits des voies. Chant et cheminement en Grèce archaïque*, Grenoble.

GIORDANO 1999

M. GIORDANO, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli.

GRECO 1992

E. GRECO, *Lo spazio sacro*, in M. VEGETTI (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, III, Torino, 55-66.

HAMMAD 2003

M. HAMMAD, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma.

HAMMAD 2013

M. HAMMAD, *La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire*, Paris.

Histoire

M. GARRIDO-HORY, A. GONZALÈS (a cura di), *Histoire, espaces et marges de L'Antiquité. Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, I- IV, Besançon 2003-2005.

MAURIZIO 1995

L. MAURIZIO, *Anthropology and Spirit Possession. A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, «JHS» 115, 69-86.

MAUSS 1963

M. MAUSS, *Teoria della magia e altri saggi*, Torino.

MIATTO 2016

M. MIATTO, *Costruzione e percezione dello spazio rituale in Africa proconsolare*, Tesi di dottorato Università Ca' Foscari, Venezia, EPHE Paris, rel. S. Crippa, J. Scheid.

MYLONOPOULOS 2008

J. MYLONOPOULOS, *The Dynamics of Ritual Space*, «Kernos» 21, 49-79.

NENCI 1979

G. NENCI, *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis*, «AnnPisa» 9, 459-477.

Regards croisés

J.-C. CARRIÈRE et alii (a cura di), *Regards croisés en anthropologie de l'espace*, Besançon 1995.

REMOTTI 1993

F. REMOTTI, *Luoghi e Corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Torino.

ROUX 1998

G. ROUX, *L'antica Grecia. Luoghi sacri e comportamenti rituali*, in G. FILORAMO (a cura), *Atlante delle religioni*, Torino, 408-412 (edizione originale francese a cura di Y. BONNEFOY).

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains*, in X. LAFON, G. SAURON (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation. Etudes offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, 93-100.

SCHEID, DE POLIGNAC 2010

J. SCHEID, F. DE POLIGNAC, *Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes*, «RHistRel» 4, 427-234.

SCHMIDT 2005

F. SCHMIDT, *Espace sacrificiel dans le judaïsme du second temple*, in S. GEORGOU, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 177-196.

VERNANT 1978

J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 85-125.

Fulvia DONATI

Programmi decorativi in edifici sacri

ABSTRACT

Si – comme on a déjà souligné – il n’y a pas un répertoire décoratif exclusive des sanctuaires, mais une adaptation des régimes en vogue dans les différents contextes, à la fois publics et privés, et par rapport aux commissions plus ou moins élevés, les édifices sacres montrent toutefois des moyens expressifs particuliers ou reconnus comme plus adéquat pour eux.

On trouve en effet des systèmes – plutôt que des complets programmes décoratifs – qui semblent survivre en continuité pour désigner la fonction de l’espace sacré, ce qui démontre que ça était une choix consciente dès le début, même si l’évolution de la décoration murale oriente vers différentes expériences formelles avec de nouveaux équipements. La diffusion du premier style dans les sanctuaires de Rome et du *Latium*, ainsi que des cas bien documentés comme *Volterra* et *Populonia*, semblent se référer directement à l’origine de la décoration murale que selon Vincent Bruno doit imiter les perspectives monumentales isodomic des bâtiments publics et des temples dans le monde grec. Très souvent on trouve aussi des peintures remontant à la phase initiale du deuxième Style avec une parois fermé très rigoureuse et solide (p.e. Brescia, Amplero, Sulmona); en quelque cas il y a un element très caractéristique comme le rideau peint (*velarium*) employé dans la partie inférieure des parois, qu’on retrouve souvent dans les salles d’apparat et plus tard dans certaines églises du Moyen Âge.

KEYWORDS

Mural painting in sanctuaries, *Velaria* depicted

Se – come è stato da più parti osservato – non sembra possibile parlare di veri e propri sistemi decorativi specifici per tipologie di monumenti, ma di un adattamento degli schemi in voga ai diversi contesti, sia pubblici che privati, e in relazione a committenze più o meno colte¹, è tuttavia possibile per gli edifici santuariali individuare sistemi o modalità espressive – piuttosto che interi programmi decorativi – che, se non fin dall'origine creati appositamente per lo spazio sacro, erano riconosciuti come più consoni e 'adeguati' per questo. Tali sistemi entrano a far parte di un linguaggio comune che troviamo adottato anche altrove in contesti di alto livello, e sembrano permanere in continuità a connotare per l'edificio sacro la funzione, a dimostrazione che si trattasse di una scelta consapevole fin dall'inizio, anche quando con l'evolversi degli stili della decorazione, la parete sperimenta nuove soluzioni formali.

Gli edifici pubblici – come già le regge dei sovrani ellenistici – offrono in ogni caso modelli e spunti di riferimento nel loro apparato ornamentale, ma al linguaggio adottato spetta il compito di veicolare di volta in volta il messaggio voluto, ideologico o funzionale².

Nelle composizioni che troviamo adottate nei pur limitati contesti superstiti, sia nel paramento esterno che sulle pareti delle celle sembra prevalere una singolare sobrietà di schemi, alieni da ogni riferimento allusivo, e partizioni architettoniche di grande rigore che poche indicazioni forniscono sulle divinità titolari o sull'occasione di dedica dell'edificio, riferimenti affidati ad altri elementi spesso non più reperibili, come statue, suppellettili e arredi, ma anche dipinti su tavola, mentre, in contrasto con quanto ci dicono le fonti scritte, assai rari risultano cicli o temi figurati specifici³.

Peculiarità e differenze si possono cogliere casomai nella scelta di composizioni di respiro che potremmo definire più 'classico' e austero, di chiara ascendenza a una tradizione più antica e quindi colta, rifacentesi a prototipi greci⁴, oltre che nel livello più elevato di concezione e preziosità di esecuzione, di certo corrispondente alle maggiori possibilità economiche messe in campo dalla committenza pubblica e dalla volontà di autorappresentazione.

¹ MOORMANN 1998, pp. 14-32.

² BALDASSARRE 1984, pp. 65-76.

³ Sulla decorazione degli edifici santuariali greci e romani, cfr. MOORMANN 2011, in particolare pp. 1-5, 82-85; cfr. recensione di SALCUNI 2014, pp. 258-264.

⁴ Anche per quanto riguarda gli edifici pubblici a destinazione civile o religiosa della Gallia, è stato osservato, ad esempio per il santuario di Trémonteix a Clermond-Ferrand, come non esistano programmi decorativi specificamente differenziati rispetto ad altri contesti, anche di ambito privato, se non nel fatto che le pareti delle celle santuariali risultano relativamente sobrie e inserite entro schemi decisamente classici senza alcun appiglio simbolico che denoti un legame apparente della decorazione con il culto praticato nell'edificio, cfr. *Décor des édifices publics* 2012; BOISLÈVE, CHUNIAUD 2014, pp. 157-177. In generale gli studiosi (ad esempio BARBET 2012) mettono in rilievo una forma di conservatorismo propria degli spazi cultuali tendente a una perpetuazione degli schemi più antichi.

Il discorso non può non fare perno sulle capacità per gli edifici sacri di attingere a maestranze specializzate con bagaglio di esperienza riconosciuta e volontà di adeguamento a standard noti ed elevati in grado di fornire modelli anche in seguito riconoscibili; ne sappiamo ancora troppo poco per tracciare un quadro più definito, ma questa sembra in ogni caso la linea da seguire.

Fra le testimonianze disponibili di contesti santuariali che conservino pitture murali integre o ricostruibili, per lo più assegnabili alle fasi di I e II stile della decorazione, provenienti dal tessuto delle province – seppure non manchino esempi ben noti a Roma e in area laziale – si è venuto ad aggiungere di recente il complesso delle Logge di Populonia (Livorno).

Le campagne più recenti di scavo – ripreso a partire dal 2000 dalle Università di Pisa, Siena e Roma Tre in collaborazione con la Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana⁵ – hanno infatti restituito una massiccia quantità di elementi frammentari di pittura murale e stucchi in crollo primario alla base del muro delle Logge, pertinenti al rivestimento di un ambiente soprastante la sostruzione ad arcate cieche del monumentale edificio sulla sommità dell'acropoli, interpretato come complesso sacro a terrazze sul modello dei complessi santuariali di epoca repubblicana. L'analisi finora condotta delle porzioni ricomposte, presentate in precedenti occasioni⁶ – ci restituisce una esemplare decorazione in I stile di notevole livello qualitativo e finezza esecutiva, con sistema articolato di piani aggettanti e rientranti di grandi specchiature (ortostati) e ricorsi isodomici orizzontali a bugnato profilati da doppio listello, in cui spicca uno straordinario ed esteso campionario di rappresentazioni di tipologie marmoree (una ventina circa), che costituisce forse l'esempio più ricco tra quelli recentemente portati all'attenzione, assegnabile all'ultimo quarto del II secolo a.C. La sistemazione di questo ambiente, con ogni probabilità destinato a funzioni legate al culto, non ancora esattamente precisabili, ma cui la posizione dominante e la ricchezza decorativa attribuiscono valore non secondario, corrisponde alla fase di intensa riorganizzazione urbanistica – a partire dai primi del II secolo a.C. – in relazione anche agli altri edifici sacri individuati sul percorso della rampa monumentale che accede al complesso.

Il rivestimento di pareti e soffitto voltato e cassettonato, come si è potuto plausibilmente ricostruire (fig. 1), si completava di cornici ed elementi plastici in stucco, fra cui semicolonne su plinto, colonnette di modulo più piccolo con capitello corinzio riferibili a

⁵ Sotto la responsabilità di Daniele Manacorda, M. Letizia Gualandi e Andrea Camilli; i risultati della ricerca archeologica sono editi nella serie di quaderni dell'Università di Siena «Materiali per Populonia» (voll. 1-12, 2002-2013). Una sintesi in MANACORDA, GUALANDI, MASCIONE 2005, pp. 99-114.

⁶ Il contesto decorativo dell'ambiente di Populonia il cui esame è stato oggetto di lavori preliminari insieme alla collega Fernanda Cavari (CAVARI, DONATI 2002; CAVARI, DONATI 2004; CAVARI, DONATI 2005), è stato presentato in precedenti convegni sul tema (DONATI, CAVARI 2007; CAVARI, DONATI 2014).

finto loggiato superiore, falsa porta a doppio battente, mensole, cornici a ovuli e dentelli, cornici lisce a delimitazione delle lunette della volta e cassettoni quadrangolari prospettici al soffitto la cui maglia era tracciata da doppio solco inciso campito di colore rosso. Il complemento di notazioni a colore investiva significativamente anche gli altri elementi plastici realizzati in stucco che quasi mai adottano il bianco integrale: così ad esempio nelle cornici modanate e nel fusto scanalato delle colonne, le cui partizioni principali erano sottolineate con pennellate di colore grigio diluito, a simularne l'ombreggiatura.

Un elemento distintivo è appunto la presenza del finto porticato superiore antistante la parete trattata a bugnato che ci riporta a una intenzionale ricerca di profondità spaziale nella parete che si svilupperà nello stile successivo, con riferimenti piuttosto puntuali all'Oriente ellenistico (ad esempio a Samotracia, Priene, Pergamo, Eretria, Delo, Cnido) e con i complessi santuariali di Lazio (ad esempio *Fregellae*, Palestrina e Terracina), tutti con sistemi ricostruibili assai semplici di I stile⁷, e Campania, se non a Roma stessa (tempio di Castore e Polluce); mentre a Pompei i confronti più vicini si trovano non tanto nei templi, quanto piuttosto nella Casa del Fauno, in particolare nelle *fauces* che sembrano riprodurre dei templi in miniatura, e nella Basilica.

Anche la tipologia del pavimento dell'ambiente popoloniese denota l'intenzionale ricercatezza, consona alla decorazione di edifici sacri o comunque ambienti di rappresentanza, che vede al posto del più consueto cementizio in genere legato al I stile della decorazione pittorica, un tessellato bianco in ordito obliquo marginato da fasce rosse che inquadra al centro un piccolo emblema quadrato in *sectile* (94 centimetri di lato) formato da *scutulae* romboidali in calcare colorato e marmo bianco (bianco/verde/nero) a comporre il ben noto motivo di cubi prospettici, marginato da listelli rossi e neri; un'ulteriore interessante notazione consiste nella sottolineatura in pittura rossa delle tessere della cornice a mosaico.

L'attribuzione a maestranze greche o grecizzate nel complesso popoloniese, evidenziata anche in altre manifestazioni del repertorio decorativo (mosaico con teste di moro e con scena di naufragio)⁸, è stata postulata per quanto riguarda le pitture dell'ambiente delle Logge, oltre che sulla perizia tecnica delle soluzioni adottate e sulla qualità in cui esse trovano espressione che nel mondo greco hanno i riferimenti più immediati, anche sulla base della selezione e conoscenza dei litotipi di riferimento in una fase antecedente all'introduzione e diffusione dei marmi colorati nell'edilizia romana. Non sufficientemente sottolineato tale aspetto, che esula dal mero dato decorativo delle superfici trattate a finto marmo, riscontrabile anche in seguito, è il riferimento a un passo del Papiro greco di Zenone (metà del III secolo a.C.)⁹ in cui il pittore Teofilo da Alessandria, autore di dipinti su tavola e

⁷ CAPUTO 1990-1991.

⁸ GUALANDI 2003; SHEPHERD 2002.

⁹ *PCair.Zen.* 59, 445; NOWICKA 1984.

decoratore di interni, realizza per le dimore di agiati funzionari greci decorazioni pittoriche in stile strutturale, e stesure in colore variegato (gr. *thrànos poikilos*) e con complesse venature (gr. *phleboperimètrion*) in modo che sembra alludere all'imitazione marmorea.

Dall'Etruria settentrionale proviene un esempio più o meno coevo dal complesso santuario dell'acropoli di Volterra¹⁰ – dove un piccolo ambiente (settore R) di un edificio considerato annesso al tempio B ha restituito la decorazione in frammenti riferibili a tre pareti, di cui una ricomposta si trova esposta al Museo Guarnacci (fig. 2). Si denota qui un sistema estremamente semplice e rigoroso, ma nondimeno raffinato, di pannelli paratattici trattati a forti contrasti cromatici dalle superfici polite e lucenti. Alquanto ridotta appare in questo caso la presenza di marmorizzazioni variegata, limitate solo alla parte inferiore della parete, e non sempre riconducibili a litotipi riconoscibili; prevalgono nel resto elementi modulari monocromi nella canonica sequenza di giallo/verde/rosso¹¹ negli ortostati, intervallati da interpannelli neri, nella parte mediana e nel filare di bugne di testa e di taglio in quella superiore della parete. In assenza di una decorazione plastica in stucco, che non è attestata, l'elemento fornito dai candelabri vegetali neri dall'esile fusto, con terminazione a doppia voluta che scandisce i pannelli sullo zoccolo, ha fatto pensare a modelli in stile strutturale dall'Oriente greco, con confronti puntuali da pitture di Thera, ma già riscontrabili nella camera posteriore della Tomba dei *Saties* (o Tomba François) di Vulci (seconda metà del IV secolo a.C.).

Se dunque, per il contesto santuarioale dell'acropoli di Volterra è stato richiamato un *atelier* di provenienza greca, così come altrettanto è ipotizzabile nel caso delle Logge di Populonia, ciò sembra verificarsi anche – se non allo stesso livello – negli altri contesti italici disponibili (ad esempio in Lazio, Campania, Puglia, Sicilia, *etc.*), dove è presente un repertorio decorativo di chiara ascendenza greca, percepibile nella scelta di schemi e motivi ornamentali ed elementi come i fregi figurati e a meandro, e in una generale ispirazione al lusso del mondo greco-orientale, certo dipendente dalla committenza e dalla valenza rappresentativa dell'edificio.

È stato del resto più volte osservato¹² come una vocazione ellenizzante contraddistingua la classe dirigente romana negli anni prima della fine della repubblica, e come per committenze di tono alto essa attinga al repertorio decorativo greco, sia per contesti di tipo domestico che pubblico o funerario.

La straordinaria testimonianza offertaci dalla decorazione delle celle del santuario di Brescia ci mostra – circa mezzo secolo dopo – come, nella volontà di mantenere entro una composizione a parete chiusa di II stile iniziale (fase Ib del Beyen assegnata agli anni 70-50

¹⁰ Già oggetto di scavi da parte di Mauro Cristofani, il complesso è stato più di recente indagato da Marisa Bonamici e dall'*équipe* dell'Università di Pisa: BONAMICI 1997; BONAMICI 2003.

¹¹ LAIDLAW 1985, pp. 29-30.

¹² BRAGANTINI 2002, pp. 125-132; LA ROCCA, D'ALESSIO 2011, pp. 191-204.

a.C.) siano stati scelti quegli elementi più legati alla tradizione precedente di matrice ellenistica entro solidi connotati strutturali, al fine di ottenere un'atmosfera dal tono essenziale e severo pur nell'accentuato colorismo¹³.

Si alternano qui, con effetto d'insieme non troppo dissimile – senonché si tratta in questo caso di motivi dipinti sulla superficie piana già di pieno II stile – serie di pannelli con esuberanti e del tutto fantasiose finto-marmoreggiature, interrotte da fasce o fregi a meandro e ad ovuli e listello prospettico policromo; anche qui le pareti delle celle sono intervallate da serie di colonne ioniche, sia riprodotte solo col mezzo pittorico a introdurre un piano prospettico avanzato, che come elementi plastici in stucco aggettante a individuare gli spazi del culto; si delinea un sistema di corrispondenze binarie dove le aule più esterne a struttura chiusa e piatta, acquistano maggiore ariosità per la presenza del velario antistante lo zoccolo, quelle interne appaiono strutturalmente più solide pur in presenza di piani prospettici più chiaramente individuabili. Ma è nelle edicole centrali che lo schema si fa ancora più severo e rigoroso, con pareti compatte che dovevano costituire il fondale per le statue di culto, dai ricorsi monocromi nei toni saturi e carichi del giallo e rosso accostati.

La funzione degli spazi del culto nel *Capitolium* bresciano rivela dunque una ben maggiore complessità di quanto finora compreso, che si riflette nella scelta di una cifra stilistica diversamente modulata e distinta, seppure omogenea, nei diversi punti di stazione e percorrenza da parte dei fruitori di tali ambienti.

Un elemento di grande interesse nel ciclo bresciano risiede nel motivo del velario che si dispiega sullo zoccolo delle aule laterali, come si può chiaramente vedere della parete occidentale dell'Aula 4, la quale mette in evidenza, dove il velo è sollevato in un morbido lembo, il muro retrostante costruito con solida e ben connessa struttura di blocchi isodomi con accurata stilatura (fig. 3). Il tendaggio è realisticamente appeso tramite campanelle alla corda tesa fra gli intercolunni e agganciato alla mensola superiore, e morbidamente drappeggiato. La concreta evidenza materica del tessuto bianco con orlo frangiato, e con le notazioni decorative – ricami e applicazione di galloni policromi con motivi (dente di lupo, onda corrente) che si rifanno al repertorio comune nei mosaici ellenistici – appare trattata con splendida naturalezza. Il motivo, sebbene non sia un *unicum*, merita qualche ulteriore riflessione relativamente al contesto sacro (vedi oltre).

Si assiste qui – come osservano gli editori del complesso bresciano – quasi a un tentativo di imitazione del I stile pur realizzato con i mezzi e nella temperie del II, tradita sia dalla decorazione plastica in stucco che dalle numerose incrostazioni marmoree dipinte e nel fondale compatto e chiuso della parete. Stringente è il confronto con la Casa dei Grifi sul

¹³ ROSSI, GARZETTI 1995, pp. 77-93; ROSSI 1998; *Nuove ricerche sul Capitolium* 2002; *Brixia* 2003, pp. 39-53; il complesso decorativo è stato di recente riesaminato in *integrum* da BIANCHI 2014, pp. 223-259; *Luogo per gli dei* 2014.

Palatino, imitazione in stucco di una parete in I stile, sintesi delle prime espressioni del II stile con elementi ancora rigidamente architettonici e primi tentativi di allargare lo spazio in prospettiva. Si è parlato in tali casi di caratteri di transizione fra gli stilemi strutturali del I stile e l'introduzione del nuovo II stile, con la rinuncia però alle aperture prospettiche della parete o alle fughe di colonnati che caratterizzano alcune fasi dello stesso o all'introduzione di *pinakes* figurati.

Da qui derivano in qualche caso difficoltà di inquadramento sulla base di esclusive notazioni stilistiche di complessi, come accade per alcuni santuari abruzzesi, fra cui il Tempio di Ercole Curino, anch'esso costruito su terrazze nella conca di Sulmona assegnato più o meno allo stesso periodo – cioè ai primi decenni del I secolo a.C. – con una fase di ampliamento successivo. Si tratta di un piccolo sacello di forma rettangolare la cui cella mostra alcuni tratti ricomposti delle pareti dipinte sulla superficie piana con composizione di tipo strutturale solida e compatta, di filari di blocchi isodomi di taglio e di testa su basso zoccolo. Tali pitture, attribuite dai primi editori del complesso¹⁴, insieme al pavimento in mosaico, alla fase di ampliamento del santuario nel corso del I secolo a.C., con oscillazione rispettivamente fra fase antecedente oppure posteriore al *Bellum Sociale*, sono state per necessità inquadrate all'interno delle decorazioni di II stile seppure attardate su schemi del I (tipo 'mansory Style'). Risulta evidente come, pur nell'ambiguità della ricostruzione effettuata negli anni '60, di recente sottoposta a una revisione più plausibile¹⁵, la trattazione delle pareti per singoli componenti strutturali monocromi, basso zoccolo ed elementi a prevalente andamento orizzontale, richiamino caratteri peculiari del I stile nell'Oriente greco senza tuttavia il ricorso alle partizioni in aggetto che confermano l'intenzionale conservatorismo dell'apparato decorativo nella fase di più intensa romanizzazione del centro italico sulmonese.

Ancora più complessa appare l'attribuzione di una porzione di parete (1,98 x 1,37 metri) in stile strutturale con piani aggettanti ed elementi decorativi a rilievo dalla cosiddetta *domus* di S. Lorenzo, staccata e ricomposta al Museo Archeologico Nazionale di Arezzo¹⁶. Pur nelle superfici estremamente logore con cui oggi la pittura ci appare, è chiaramente visibile la successione canonica in cui la parete si articolava, a partire dal basso zoccolo (44 centimetri) sovrastato da stretta fascia marginata da doppio listello (o gola) cui faceva seguito una serie di ortostati a fintomarmo nella zona mediana della parete solo parzialmente conservata; altri elementi plastici, fra cui probabilmente semicolonne o lesene in stucco a separare verticalmente le partizioni, e pelte in rilievo in alcuni degli stretti campi

¹⁴ VAN WONTERGHEM 1984, pp. 240-251; VAN WONTERGHEM 1989; LA TORRE 1989; MOORMANN 2011, pp. 56-57, figg. 9-11.

¹⁵ SALCUNI 2012, pp. 114-115, tav. VI.

¹⁶ VILUCCHI 2008, pp. 97-100, fig. 3.

della fascia inferiore, arricchivano il contesto decorativo che, a dispetto della non ottimale conservazione, denota un elevato livello compositivo.

Oggetto di scavi a partire dalla metà del '500, l'area del 'monticello di S. Lorenzo', da cui significativamente proviene la statua bronzea di Minerva, ha restituito presenze di segno diverso, fra cui quella di sporadici elementi architettonici, in parte reimpiegati nelle strutture posteriori, fra cui blocchi in travertino e colonne scanalate che avevano indiziato la presenza di un edificio di culto, nella cui area sarebbe sorto in seguito un ambiente, pavimentato con tessellato geometrico in bianco e nero, attribuito a una pregevole *domus* di età romana imperiale (prima metà I secolo d.C.). Se restano tutte da chiarire le modalità di riattribuzione contestuale di tale brano del rivestimento parietale, l'unico conservato nel vano individuato (ambiente A), e i rapporti di relazione fra le diverse fasi, questo non può che riferirsi all'orizzonte del I stile, evidentemente reimpaginato o riadattato nel nuovo contesto, come denuncia anche la differente tecnica edilizia della parete nord dal quale la pittura fu staccata rispetto alle murature adiacenti.

Un parallelo significativo a quello del *Capitolium* bresciano e cronologicamente assimilabile, pur nella più modesta rilevanza contestuale e stilistica, è il caso del piccolo santuario sulla collina della Giostra (1032 metri s.l.m.), nel centro italico romano che domina la Conca di Amplero presso Collelongo, l'Aquila.

Gli scavi, ormai datati al 1968-1975, condotti dall'Università di Pisa¹⁷ misero in luce un complesso santuarioale di età tardo repubblicana. In particolare, a un riesame più recente degli apparati decorativi¹⁸, le pareti della cella del Tempio 2 restituiscono uno schema continuo di tipo architettonico, che tratta le pareti come un insieme unitario, dipinto su superficie piana senza alcun apparente elemento aggettante. Le porzioni ricomponibili individuano il classico sistema di lastre specchiate a finto marmo, sia monocrome (con prevalenza di giallo e rosso) che screziate in elegante imitazione del giallo antico¹⁹, su cui insistono ricorsi di bugne con qualche motivo decorativo sovradipinto (fig. 4). La zona inferiore è ricostruibile con certezza nella successione di basso plinto nero (H 9,5 centimetri) e podio color rosso ocra (H 35 centimetri) su cui si evidenziano screziature bianche e motivi di festoni resi a semplici pennellate in sovradipintura pure bianca. Nella parte rimasta *in situ* nell'angolo murario nord-ovest si individuano abbastanza chiaramente ampie e rade lumeggiature bianche a ondulazioni irregolari, riferibili alla trattazione a finto marmo (imitazione forse del cipollino rosso), a cui si sovrapponeva il disegno di un festone continuo, a campate regolari di colore bianco, che sembra riferirsi a un tessuto piuttosto che a una ghirlanda vegetale; lo tradisce il fatto che all'estremità sinistra – l'unica distinta-

¹⁷ Al quale si avvicendarono Paolo Enrico Arias, Cesare Letta, Maurizio Paoletti.

¹⁸ *Amplero* 1989; LETTA 2001; DONATI 2001; DONATI 2007; SALCUNI 2012, pp. 57-58.

¹⁹ Cfr. imitazione del marmo numidico nell'ambiente 14 della Villa A di *Oplontis*.

mente visibile – erano chiaramente fissate, tramite occhielli circolari (?) a una corda bianca tesa orizzontalmente secondo la prassi propria dei tendaggi appesi, simmetricamente corrispondenti al centro di ogni pannello, ricadendo poi morbidamente in un lembo pendente all'estremità (fig. 5). Si tratterebbe, come ritengo, del motivo, forse non del tutto compreso, del tessuto drappeggiato sullo zoccolo la cui solidità è attestata dalla trattazione a finto marmo della parete, i cui lembi sono sollevati in modo da assumere piuttosto l'andamento di festoni, secondo un gusto non dissimile dall'esempio cronologicamente assai più tardo restituito da una *domus* in rue Dupont-des-Loges²⁰ (fig. 6) a Metz in Gallia (I secolo d.C.).

Anche in questo caso, come sembra di vedere sulla base della documentazione superstite, si può parlare di adeguamento agli schemi classici di un solido impianto architettonico di pareti chiuse e compatte con un solo piano prospettico e con poche concessioni agli elementi introdotti dal nuovo stile (ad esempio ghirlande, nastri ed elementi appesi alla trabeazione, clipei); in più elemento rivelatore – se la lettura è giusta – mi pare si possa cogliere proprio nel tendaggio sospeso alla cordicella tesa sullo zoccolo, e sollevato verso l'alto, che ripete, in forme purtroppo assai evanescenti, lo stesso elemento riprodotto in modo lussureggiante nell'esempio del *Capitolium* bresciano.

Il motivo della cortina o *velum* drappeggiato, fra gli intercolunni e nella parte inferiore della parete, sebbene non sia un *unicum*, sembra costituire un elemento guida, riferibile con ogni probabilità a un uso connesso al cerimoniale atto a definire in determinate occasioni lo spazio sacro. Pur non ricorrendo in modo esclusivo nei contesti sacri, trova verosimilmente lì la sua prima origine e ragione, attraverso le regge ellenistiche (SERV. *georg.* 3.25), per comparire su pareti e soffitti di tombe ellenistiche in area apula e in Etruria²¹, ed è comunque indizio di *status* là dove si ripresenta in ambito residenziale, sulle pareti di grandi sale di apparato o in funzione di triclinio.

L'evidenza del largo impiego del tessuto nell'arredo della casa è nota e ricorrente nelle fonti che menzionano: *peristròmata*, *parapetàsmata*, *aulaea*, mentre *velum* e *cortina* sembrano indicare per lo più tessuti appesi. In particolare durante il banchetto era d'obbligo rivestire di tessuto pregiato le *klinai* su cui si stendevano i commensali, e la raffigurazione del velario sullo zoccolo dei triclini non ne è che la proiezione, mentre tendaggi più ampi erano appesi in alto a schermare i vani della casa, spesso aperti interamente su di un lato, come esedre e tablini, di cui sarebbero indizio i fori riscontrati in qualche caso nei telai delle porte, messi in relazione²² proprio al fissaggio delle corde che sorreggevano le tende.

Ciò trova conferma nella comparsa del motivo nelle rappresentazioni pittoriche, a cominciare dai confronti più volte citati come esempi precoci della 'Casa ellenistica' di Centu-

²⁰ HECKENBENNER 2014, pp. 113-116, fig. 63.

²¹ BENASSAI 2001, in particolare pp. 144-145, figg. 98-99, 160; vedi anche STOPPONI 1968, pp. 60-62.

²² Da FRANCHI DELL'ORTO 1993, p. 170.

ripe – di cui rimane poco più che lo zoccolo dipinto con stoffa tesa²³ – Catania²⁴ e Solunto²⁵, e ritorna poi in una *domus* alto borghese di *Alba Fucens* (ambiente 3)²⁶ nel quartiere presso l'anfiteatro, di età repubblicana: qui lo zoccolo dell'ambiente 3 mostra appunto una tenda appesa a una corda fissata a trave ligneo, che ricade in ondulazioni piuttosto rigide nello spazio intercorrente tra alte basi rese in piano più avanzato su cui poggiano colonne, con motivo pure dipinto di cubi prospettici che riconduce al triclinio della Casa dei Grifi e al medesimo orizzonte di transizione fra I e II stile.

Gli esempi noti sembrano evidenziare infatti come il motivo del velario dispiegato sullo zoccolo, quasi mai associato ai sistemi di I stile (come nella Casa del Fauno, ambiente 28, 31, 37), sia prevalentemente tipico del II stile iniziale e in particolare delle sale da banchetto, com'è noto fra gli altri esempi per la Casa di Cerere a Pompei (I, 9,13)²⁷, dove l'ambiente (d) mostra nella parte inferiore una tenda dipinta di giallo con triplice bordo e impreziosita da motivi ricamati tipici del repertorio (rosette, denti di lupo, onde correnti), e nella Casa di Sutoria Primigenia (I, 13, 2)²⁸ il cui ambiente (6), assegnato al II stile iniziale, mostra nello zoccolo un drappeggio giallo con bordature viola. Nelle pitture di IV stile questo sarebbe più frequente nella parte alta delle pareti e nelle lunette, riferibile più propriamente all'uso della tenda per schermare le fonti di luce (ad esempio a Pompei VII, 1, 25, Casa di *Siricus*, esedra 10, Casa delle Vestali, ambiente 43; a Ercolano, Casa del Gran Portale, ambiente 6); ciò si verifica anche nel caso, di recente esaminato, dal complesso della Villa di Settefinestre (Grosseto), dove ricorre con una certa finezza di dettaglio a decorare la parte superiore della parete di fondo e nella fascia superiore dell'architrave dell'ala orientale dell'atrio (ambiente 19), pertinente alla seconda fase decorativa della villa, a suggerire comunque una destinazione più intima e riservata per questo spazio della casa²⁹ (fig. 7).

Se dunque tale elemento va visto in relazione all'uso reale nell'arredo delle stoffe che impreziosivano gli ambienti in determinate occasioni, festività o cerimonie ufficiali, come attestano fonti iconografiche e storiche, esso sembra rivestire in alcuni casi – che stanno probabilmente all'origine del motivo – un significato più solenne³⁰: in tal senso è certo da intendere la riproduzione di un raffinato tendaggio dipinto in colore azzurro impreziosito

²³ LIBERTINI 1926, tavv. III-IV; FRASCA 2006, p. 199, fig. 18.

²⁴ FRASCA 2006, pp. 193-199, fig. 18.

²⁵ DE VOS 1976, pp. 37-75, in particolare p. 53; CAPUTO 1988, pp. 147-149.

²⁶ RICCIARDI 1991, pp. 406-411; STRAZZULLA 2002, p. 65; SALCUNI 2006, pp. 117-123, fig. 88; SALCUNI 2012, pp. 26-29, figg. 47-50.

²⁷ *PPM* II, pp. 195-97, figg. 37-39 (M. DE VOS); DE VOS 1976, p. 53.

²⁸ *PPM* II, pp. 862-64 (V. SAMPAOLO).

²⁹ CAVARI, DONATI c.s.; non è stato finora possibile ricostruire le pitture del grande triclinio 23 della stessa Villa, con decorazione di II stile e tracce di velario dipinto sullo zoccolo.

³⁰ Non è mancato chi ha messo in relazione il motivo della tenda dipinta alle rappresentazioni sceniche e teatrali, cfr. ad esempio ENGEMANN 1967, p. 96.

da motivi in rosso e in oro, sul rivestimento di lastre in marmo bianco che faceva da fondale alla statua, della parete di fondo dell'Aula del Colosso, assimilabile a luogo di culto, nel portico nord del Foro di Augusto³¹.

Se, come abbiamo visto negli esempi citati, quello del velario rappresenta comunque un elemento aggiuntivo, mobile o rimovibile che si sovrappone alla solidità della parete, la cui struttura appare sempre visibile al di là di quello, esso conferisce all'interno di ambienti della dimora privata, prevalentemente triclini, una nota di preziosità e raffinatezza. Ma è nelle gerarchie del culto che esso deve attingere il suo primo impiego, a definire aree specifiche all'interno dello spazio sacro o intervenire in occasione di speciali cerimoniali per creare setti temporanei a separazione dei fedeli funzionali alla liturgia, ad esempio a chiudere gli intercolunni creando forse corsie processionali o mettendo in risalto altri momenti o fasi del culto, che poi troviamo dipinto in prospettiva ribaltata sulle pareti.

In tal senso esso sembra perpetuarsi nella tradizione pittorica anche di molto posteriore, sempre in associazione allo spazio sacro, come si osserva nella decorazione murale di pievi assegnabili al XII secolo d.C. in area centro e nord italiana, ad esempio con velario tracciato in modo più approssimativo in rosso su fondo chiaro lungo lo zoccolo delle pareti laterali, nella pieve di Santa Maria e S. Giovanni Battista a Vicopisano (Pisa)³² (fig. 8), e con più ricco panneggio drappeggiato e motivi animalistici ricamati nella parte bassa del giro absidale, come nella pieve di S. Maurizio a Roccaforte Mondovì, Cuneo³³ (fig. 9).

Lo stesso fenomeno di riservatezza appartata e conservatorismo pittorico, già osservato nella risistemazione di alcune delle *domus* più prestigiose di Pompei nel corso della seconda metà del II secolo a.C. e oltre³⁴, sembra indicare come le scelte di natura figurativa e stilistica dovessero corrispondere a una funzione comunicativa riconoscibile all'osservatore antico e sembra legarsi al conservatorismo dominante che caratterizza il linguaggio pittorico di molti dei templi e annessi rinnovati alla fine del II secolo a.C. in area laziale e non solo³⁵. Lo dimostra chiaramente il caso del *Capitolium* bresciano il cui sistema decorativo rimane in vita inalterato per circa un secolo svolgendo in continuità la sua funzione; allo stesso modo

³¹ UNGARO 2004, p. 23, fig. 17.

³² BURRESI, CALECA 2003, pp. 55-57.

³³ Cfr. CADEI, PIVA 2006; SCIREA 2012. Gli esempi citati mi sono stati segnalati da Riccardo Belcari che ringrazio; cfr. anche FORMENTI 2012 il quale sottolinea come la finzione del *velum* dipinto appeso alla parete derivi dalla consuetudine, ereditata dall'antichità e protrattasi nel Medioevo, di ornare le pareti con drappi in contesti religiosi, soprattutto nella zona absidale.

³⁴ Come ad esempio nell'*andròn* della casa greca e nelle *alae* dell'atrio, con composizioni sobrie e quasi austere, a partire dall'atrio della Casa Sannitica di Ercolano che rimane in I stile anche col mutare della decorazione nel resto della casa, o nella Casa del Labirinto dove alle decorazioni articolate degli ambienti corrisponde nell'ala una composizione chiusa con parete ad ortostati e colonnato antistante che è stato spiegato con la volontà di mantenere viva la vecchia tradizione osca, cfr. MOORMANN 1998 e MOLS 2005.

³⁵ Cfr. MARCATTILI 2011.

FULVIA DONATI

la riproduzione, anche in ambiente privato, di moduli di I stile o II stile iniziale a parete chiusa doveva corrispondere all'intenzione di sacralizzare lo spazio domestico con modelli di impronta classicistica in relazione alla personalità del committente.

BIBLIOGRAFIA

BALDASSARRE 1984

I. BALDASSARRE, *Pittura parietale e mosaico pavimentale dal IV al II sec. a.C.*, «DialA» 1, 65-76.

BARBET 2012

A. BARBET, *Le décor peint des édifices religieux en Gaule, entre conservation et innovation*, in *Décor des édifices publics*, 477-492.

BENASSAI 2001

R. BENASSAI, *La pittura dei Campani e dei Sanniti*, Roma.

BIANCHI 2014

B. BIANCHI, *La decorazione pittorica del santuario repubblicano di Brescia*, in *Luogo per gli dei*, 223-259.

BOISLÈVE, CHUNIAUD 2014

J. BOISLÈVE, K. CHUNIAUD, *Les peintures du sanctuaire de Trémonteix à Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme)*, in J. BOISLÈVE, A. DARDENAY, F. MONIER (a cura di), *Peintures et stucs d'époque romaine. Révéler l'architecture par l'étude du décor, Actes du 26^e colloque de l'AFPMA, Strasbourg, 16-17 novembre 2012*, Bordeaux, 157-177.

BONAMICI 1997

M. BONAMICI, *Un affresco di I stile dal santuario dell'acropoli*, in *Aspetti della cultura di Volterra etrusca fra l'età del ferro e l'età ellenistica e contributi della ricerca antropologica alla conoscenza del popolo etrusco. Atti del XIX Convegno di studi etruschi ed italici, Volterra, 15-19 ottobre 1995*, Firenze, 315-332.

BONAMICI 2003

M. BONAMICI, *L'affresco di I stile dall'area occidentale del santuario*, in M. BONAMICI (a cura di), *Volterra. L'acropoli e il suo santuario. Scavi 1987-1995*, Pisa, 155-160.

BRAGANTINI 2002

I. BRAGANTINI, *Pittura e decorazione in età tardorepubblicana*, in A. PONTRANDOLFO (a cura di), *La pittura parietale in Macedonia e Magna Grecia. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Mario Napoli, Salerno-Paestum, 21-23 novembre 1996*, Paestum, 125-132.

Brixia

C. STELLA (a cura di), *Brixia. Scoperte e riscoperte*, Milano 2003.

BURRESI, CALECA 2003

M. BURRESI, A. CALECA, *Affreschi medievali a Pisa*, Pisa.

CADEI, PIVA 2006

A. CADEI, P. PIVA, *L'arte medievale nel contesto: 300-1300 funzioni, iconografia*, Milano.

CAPUTO 1988

M. CAPUTO, *rec. a A. Laidlaw, The First Style in Pompeii: painting and architecture*, Roma 1985, «DialA» 6, 1, 147-149.

CAPUTO 1990-1991

M. CAPUTO, *La decorazione parietale di primo stile nel Lazio*, «Annali Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia» 28, 211-276.

FULVIA DONATI

CAVARI, DONATI 2002

F. CAVARI, F. DONATI, *Gli intonaci dipinti provenienti dallo scavo dell'acropoli di Populonia (saggio III, 2000)*, in F. CAMBI, D. MANACORDA (a cura di), *Materiali per Populonia* 1, Firenze, 167-182.

CAVARI, DONATI 2004

F. CAVARI, F. DONATI, *Elementi della decorazione parietale in I stile dall'acropoli di Populonia (saggio IV)*, in M. L. GUALANDI, C. MASCIONE (a cura di), *Materiali per Populonia* 3, Firenze, 89-105.

CAVARI, DONATI 2005

F. CAVARI, F. DONATI, *Pittura di I stile a Populonia: nuovi rinvenimenti dal saggio III (2003)*, in M. L. GUALANDI, A. CAMILLI (a cura di), *Materiali per Populonia* 4, Firenze, 119-134.

CAVARI, DONATI 2014

F. CAVARI, F. DONATI, *Rappresentazione e composizione delle imitazioni marmoree nella pittura di I stile dall'Etruria romana*, in N. ZIMMERMANN (a cura di), *Antike Malerei zwischen Lokalstil und Zeitstil, Akten des XI. Internationalen Kolloquiums der Association Internationale pour la Peinture Murale Antique, Ephesos, 13.-17. September 2010*, Wien, 63-74.

CAVARI, DONATI c.s.

F. CAVARI, F. DONATI, *Velaria dipinti: nuovi elementi dall'atrio della villa di Settefinestre*, in F. DONATI (a cura di) *Pitture murali nell'Etruria romana: testimonianze inedite e stato dell'arte, Atti della Giornata di Studi, Pisa 22 giugno 2015*, c.s.

Dalla Villa di Ovidio al Santuario di Ercole

E. MATTIOCCO (a cura di), *Dalla Villa di Ovidio al Santuario di Ercole, Catalogo della Mostra, Sulmona, ottobre-novembre 1989*, Sulmona 1989.

Décor des édifices publics

J. BOISLÈVE, K. JARDEL, G. TENDRON (a cura di), *Décor des édifices publics civils et religieux en Gaule durant l'antiquité, I^{er}-IV^e siècle. Peinture, mosaïque, stuc et décor architectonique. Actes du colloque de Caen. Service archéologie, conseil général du Calvados, 7-8 avril 2011*, Caen 2012.

DONATI 1989

F. DONATI, *Le pitture dell'ambiente A*, in C. LETTA, M. PAOLETTI (a cura di), *Amplero. Archeologia e storia di un centro italico-romano. 20 anni di ricerche, Catalogo della Mostra, Collelungo, 16 agosto-31 dicembre 1989*, Sambuceto, 22-23.

DONATI 2001

F. DONATI, *Interessi antiquari e collezionismo nella Marsica dell'Ottocento*, in *Tesoro del lago*, 31-33, 235.

DONATI 2007

F. DONATI, *Il santuario della Giostra nella Valle di Amplero presso L'Aquila: una rilettura del programma decorativo*, in B. PERRIER (a cura di) *Villas, Maisons, Sanctuaires et Tombeaux tardo-républicains: découvertes et relectures récentes, Actes du Colloque international de Saint-Romain-en-Gal, en l'honneur d'Anna Gallina Zevi, Vienne-Saint-Roman-en-Gal, 8-10 février 2007*, Roma, 357-376.

DONATI, CAVARI 2007

F. DONATI, F. CAVARI, *Sistemi di I stile in Etruria: nuovi dati dallo scavo dell'acropoli di Populonia*, in C. GUIRAL PELEGRÌN (a cura di), *Circulación de temas, y sistemas decorativos en la pintura mural antigua. Actas del IX Congreso Internacional de la Association Internationale pour la Peinture Murale Antique, Zaragoza, Calatayud, 21-25 septiembre 2004*, Zaragoza, 227-234.

ENGEMANN 1967

J. ENGEMANN, *Architekturdarstellungen des frühen zweiten Stils. Illusionistische römische Wandmalerei der ersten Phase und ihre Vorbilder in der realen Architektur*, Heidelberg.

FORMENTI 2012

M. A. FORMENTI, *I velari medievali dipinti in Valtellina. Lettura e confronto*, «Porticum. Revista d'Estudios Medievales» 4, 9-20.

FRANCHI DELL'ORTO 1993

L. FRANCHI DELL'ORTO, *L'arredamento (Catalogo)*, in *Pompei riscoperta, Catalogo della Mostra*, Roma, 170-171.

FRASCA 2006

M. FRASCA, *Centuripe ellenistica. Il quadro generale*, in M. OSANNA, M. TORELLI (a cura di), *Sicilia ellenistica. Consuetudo italica. Alle origini dell'architettura ellenistica d'occidente, Spoleto, Complesso Monumentale di S. Nicolò, 5-7 novembre 2004*, Roma, 193-199.

GUALANDI 2003

M. L. GUALANDI, *L'immagine dei neri nel mondo greco e romano: spunti per un'interpretazione del mosaico di Populonia*, in C. MASCIONE, A. PATERA (a cura di), *Materiali per Populonia 2*, Firenze, 199-229.

HECKENBENNER 2014

D. HECKENBENNER, *Rue Dupont-des-Loges*, in D. HECKENBENNER, M. MONDY (a cura di), *Les decors peints et stuqués dans la cité des Médiomatriques I^{er}-III^{er} siècle p.C. Metz-Divodorum*, Bordeaux, 113-116.

LAIDLAW 1985

A. LAIDLAW, *The First Style in Pompeii: painting and architecture*, Roma.

LA ROCCA 1995

E. LA ROCCA, *Dal culto di Ottaviano all'apoteosi di Augusto*, in E. LA ROCCA, R. MENEGHINI, L. UNGARO (a cura di), *I luoghi del consenso imperiale. Il Foro di Augusto. Il Foro di Traiano. Introduzione storico-topografica*, Roma.

LA ROCCA, D'ALESSIO 2011

E. LA ROCCA, A. D'ALESSIO, *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Roma.

LA TORRE 1989

G. F. LA TORRE, *Il santuario di Ercole Curino*, in *Dalla Villa di Ovidio al Santuario di Ercole*, 115-150.

LETTA 2001

C. LETTA, *Il complesso archeologico di Amplero*, in *Tesoro del lago*, 234-235.

LIBERTINI 1926

G. LIBERTINI, *Centuripe*, Catania.

Luogo per gli dei

F. ROSSI (a cura di), *Un luogo per gli dei. L'area del Capitolium a Brescia*, Firenze 2014.

MANACORDA, GUALANDI, MASCIONE 2005

D. MANACORDA, M. L. GUALANDI, C. MASCIONE, *L'acropoli di Populonia. Progetti e ricerche*, in C. MARCUCCI, C. MEGALE (a cura di), *Rete Archeologica, Provincia di Livorno. Valorizzazione e ricerche, Atti del Convegno, Livorno 7 dicembre 2004*, Livorno, 99-114.

MARCATTILI 2011

F. MARCATTILI, *Primo stile e cultura della luxuria*, in G. LA TORRE, M. TORELLI (a cura di) *Linguaggi e tradizioni della pittura ellenistica in Italia e in Sicilia, Atti del Convegno di Studi, Messina, 24-25 settembre 2009*, Roma, 415-424.

FULVIA DONATI

MOORMANN 1998

E. M. MOORMANN, *La pittura romana fra costruzione architettonica e arte figurativa*, in *Romana pictura*, 14-32.

MOORMANN 2011

E. M. MOORMANN, *Divine Interiors. Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam.

NOWICKA 1984

M. NOWICKA, *Théophilos, peintre alexandrin, et son activité*, in N. BONACASA, A. DI VITA (a cura di), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma, 256-259.

Nuove ricerche sul Capitolium

F. ROSSI (a cura di), *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia. Scavi, studi e restauri*, Milano 2002.

RICCIARDI 1991

M. C. RICCIARDI, *Testimonianze pittoriche da una domus di Alba Fucens*, in *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del Convegno di archeologia, Avezzano 10-11 novembre 1989*, Roma, 406-411.

Romana pictura

A. DONATI (a cura di), *Romana pictura. La pittura romana dalle origini all'età bizantina, Catalogo della mostra, Rimini, 28 marzo-30 agosto 1998*, Milano 1998.

ROSSI 1998

F. ROSSI, *Il santuario tardorepubblicano di Brescia*, in *Romana pictura*, 268-269.

ROSSI, GARZETTI 1995

F. ROSSI, A. GARZETTI (a cura di), *Nuovi dati dal santuario tardorepubblicano di Brescia*, in G. CAVALIERI MANASSE, E. ROFFIA (a cura di), *Splendida civitas nostra. Studi archeologici in onore di Antonio Frova*, Roma, 77-93.

SALCUNI 2006

A. SALCUNI, *Pitture parietali e pavimenti decorati*, in A. CAMPANELLI (a cura di), *Poco grano, molti frutti. 50 anni di archeologia ad Alba Fucens, Catalogo della Mostra, Roma, 1 novembre-10 dicembre 2006*, Sulmona, 117-123.

SALCUNI 2012

A. SALCUNI, *Pitture parietali e pavimenti decorati di epoca romana in Abruzzo*, Bonn.

SALCUNI 2014

A. SALCUNI, *rec. a E. M. Moormann, Divine Interiors. Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries, Amsterdam 2011*, «Gnomon» 86, 258-264.

SCIREA 2012

F. SCIREA, *Pittura ornamentale del Medioevo lombardo. Atlante (secoli VIII-XIII)*, Milano.

SHEPHERD 2002

E. J. SHEPHERD, *Mosaico con pesci e scena di naufragio da "Le Logge": dati tecnici e indicazione della provenienza*, in F. CAMBI, D. MANACORDA (a cura di), *Materiali per Populonia 1*, Firenze, 145-154.

STOPPONI 1968

S. STOPPONI, *Παραπετασματα etruschi*, «BdA» 53, 60-62.

STRAZZULLA 2002

M. J. STRAZZULLA, *Abitare da ricchi*, in A. CAMPANELLI (a cura di), *Effetto Alba Fucens. Rivive la piccola Roma d'Abruzzo, Catalogo della Mostra, Avezzano, 21 aprile-31 dicembre 2002*, Pescara, 64-68.

Tesoro del lago

A. CAMPANELLI (a cura di), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la collezione Tortonia*, Pescara 2001.

UNGARO 2004

L. UNGARO, *La decorazione architettonica del Foro di Augusto*, in S. RAMALLO ASENSIO (a cura di), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente. Actas del Congreso internacional celebrado en Cartagena entre los días 8 y 10 de octubre de 2003*, Murcia, 17-35.

VILUCCHI 2008

S. VILUCCHI, *La domus di San Lorenzo. Elementi della decorazione e dell'arredo*, in M. CYGIELMAN (a cura di), *La Minerva di Arezzo, Catalogo della Mostra, Sala Vasari, Arezzo 19 luglio 2008-6 gennaio 2009*, Arezzo, 97-109.

VOS DE 1976

M. DE VOS, *Scavi nuovi sconosciuti (I 9, 13). Pitture e pavimenti della Casa di Cerere a Pompei*, «MededRom» 38, 37-75.

VAN WONTERGHEM 1984

F. VAN WONTERGHEM, *Superaequum, Corfinium, Sulmo, Forma Italiae, Regio IV, 1*, Firenze, 240-254.

VAN WONTERGHEM 1989

F. VAN WONTERGHEM, *La decorazione del sacello*, in *Dalla villa di Ovidio al Santuario di Ercole*, 151-158.

ILLUSTRAZIONI

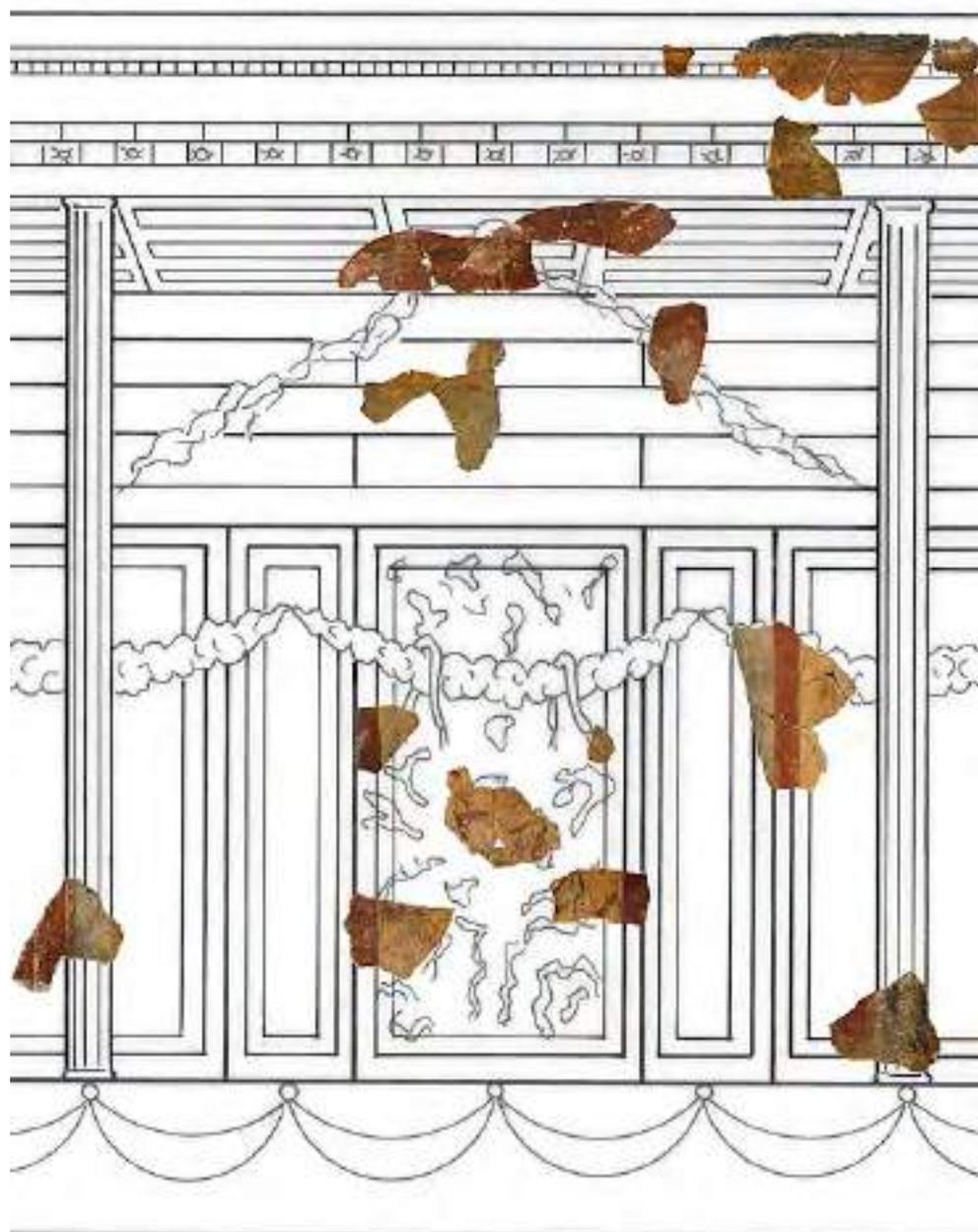
- Fig. 1 Populonia, ipotesi ricostruttiva della decorazione di un ambiente sul fronte superiore delle Logge (elaborazione grafica G. Grassi, E. Vattimo, R. Spina).
- Fig. 2 Volterra, Museo Guarnacci. Parete in I stile dal santuario B dell'acropoli (foto L. Rosselli).
- Fig. 3 Brescia, *Capitolium*. Particolare del velario dipinto sullo zoccolo della parete occidentale dell'Aula 4 (foto dell'Autore, cortesia di F. Rossi).
- Fig. 4 Amplero, Collelongo, L'Aquila. Pitture della cella del santuario (ricostruzione M. C. Panerai).
- Fig. 5 Amplero, il santuario della Giostra: particolare dello zoccolo (ricostruzione dell'Autore).
- Fig. 6 Metz, *domus* di Rue Dupont-des-Loges, (da Heckenbenner 2014, fig. 63).
- Fig. 7 Villa di Settefinestre (Grosseto). Schema decorativo della parete di fondo dell'ala orientale dell'atrio, ambiente 19 (ricostruzione F. Cavari).
- Fig. 8 Vicopisano, Pisa, pieve di Santa Maria e S. Giovanni Battista. Motivo del tendaggio dipinto sullo zoccolo della parete laterale destra (foto dell'Autore).
- Fig. 9 Cuneo, Roccaforte di Mandovì, pieve di San Maurizio. Motivo del velario dipinto nella parte inferiore del giro absidale (foto, cortesia di R. Belcari).

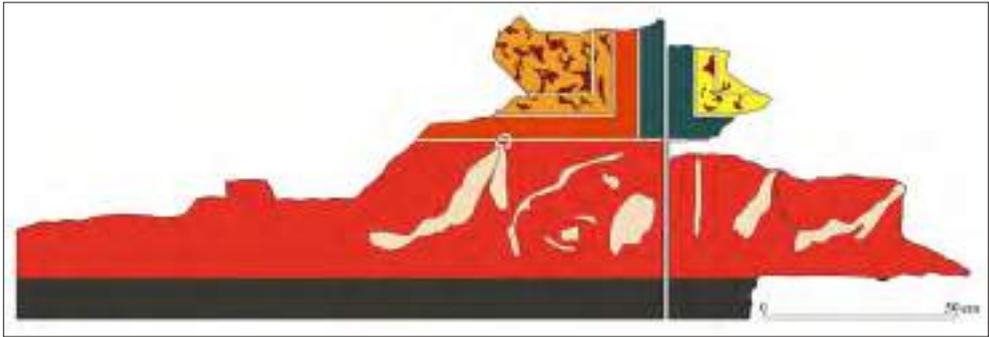


1





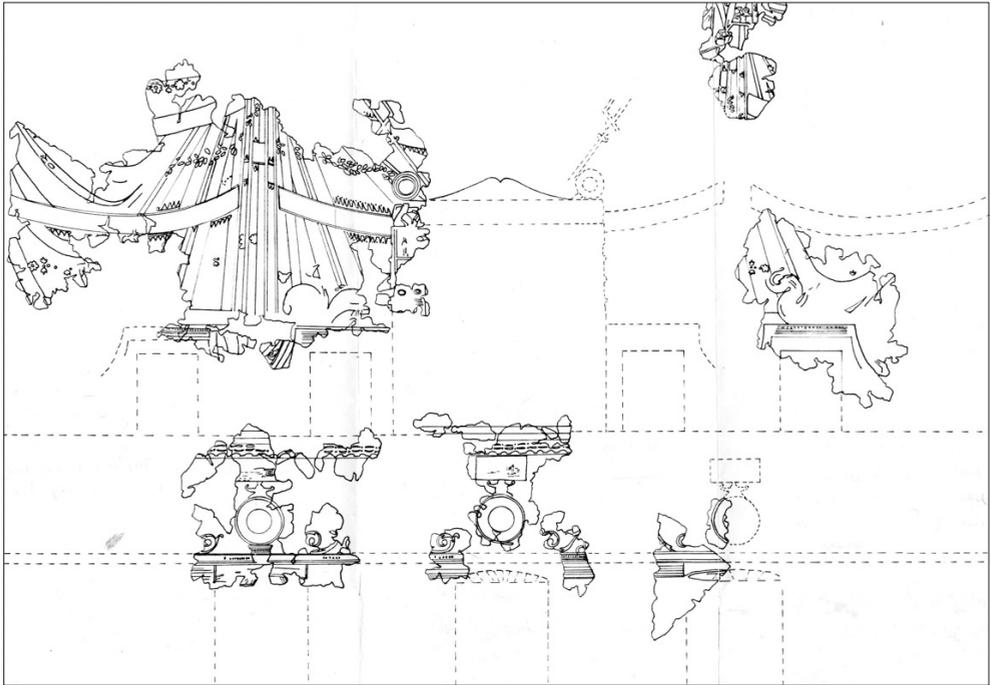




5



6







Françoise GURY

Du décor éphémère au décor pérenne en Campanie.
Une sacralisation de l'espace domestique?

ABSTRACT

El espacio doméstico, jardín incluido, acoge un gran número de divinidades: divinidades domésticas propiamente dichas, pero también divinidades por las que la familia tiene una devoción particular o circunstancial. El espacio doméstico sirve también de marco a diversas manifestaciones culturales privadas o privado-públicas, de mayor o menor envergadura. Algunas cotidianas, otras recurrentes y otras puntuales en relación con los acontecimientos particulares que incumben a los miembros de la familia. Los aderezos vegetales efímeros (coronas y guirnaldas constituyen las componentes indispensables al buen desarrollo de esos ritos y un elemento esencial de su puesta en escena como testimonian las pinturas. Los accesorios vegetales del ritual, efímero por naturaleza, inspiran diversos elementos de la decoración perenne dedicada a los *Lares*. La proliferación de elementos decorativos de inspiración vegetal (penachos y guirnaldas esencialmente) y su carácter estructurante en la organización de la pintura mural hacen pensar que el carácter doméstico es una extensión del altar de los *Lares*. Las representaciones de guirnaldas, ya sean realistas, estilizadas o estereotipadas revelan la voluntad de estabilizar en lo cotidiano la unión con la divinidad que procura la celebración ritual. Al no dejar nunca sin ornamentación ni el altar y ni siquiera la domus, en su integralidad poblada de dioses, las decoraciones efímeras y perennes generan esta sobreabundancia propiciatoria que es consubstancial al sacrificio en su honor. La invasión de la decoración doméstica por las guirnaldas pone en escena la pietas de la familia. La cual da una forma metafórica y metonímica a la abundancia de los dones recibidos y a la reciprocidad del vínculo y de sus intercambios con los dioses. Las presentaciones de ofrendas vegetales están al servicio de la *pax deorum* en el espacio doméstico.

KEYWORDS

Roman religion, *Pax deorum*, Roman cults in Campania, *Lar*, *Lares*, *Penates*, Domestic shrines, *Lararium*, *Sacra privata*, Vegetal offerings, Garlands and wreaths, Variegated arrangements, projections, Roman wall-painting in Campania, Painted domestic shrines, Ephemeral and permanent adornments, Purpose and meaning of the vegetal decoration in the domestic space

Dans son étude sur la signification de la peinture pompéienne, Karl Schefold met en rapport la « maison comme sanctuaire » avec le riche décor qui en fait une pinacothèque et, à l'école de la Grèce, un lieu marqué par le culte des Muses¹. Cette approche qui porte l'empreinte de l'idéalisme germanique accorde à la littérature et à la poésie un rôle de premier plan dans l'élaboration du décor. Elle est aujourd'hui un peu abandonnée, sans doute parce qu'elle ne prend pas suffisamment en compte tous les composants du programme décoratif, ses éléments végétaux en particulier, guirlandes, touffes, architectures végétalisées, qui constituent pourtant une part importante de la trame où les tableaux mythologiques sont enchâssés. L'intuition de Karl Schefold selon laquelle le décor pouvait être lié à la fonction sacrée de l'espace domestique reste toutefois féconde. Je remercie Federica Fontana de m'offrir l'occasion d'attirer l'attention sur l'inspiration végétale dans le vocabulaire décoratif de la *domus*² et de contribuer ainsi, aussi peu que ce soit, à l'aggiornamento de la pensée d'un maître auquel nous devons tant. « Qu'y a-t-il de plus sacré, de mieux protégé par toute religion que la maison de chaque citoyen ? C'est là que se trouvent ses autels, ses foyers et ses dieux pénates, c'est là qu'ont lieu ses sacrifices, ses pratiques et ses cérémonies ; c'est un asile si sacré pour tous qu'on a le droit d'en arracher personne »³. Je propose d'examiner ici comment le décor peint, et notamment certains motifs d'inspiration végétale, contribue à sacraliser cet espace domestique dont parle Cicéron.

La *domus* est un lieu hanté par le divin, et d'abord par les dieux domestiques à proprement parler : le *Lar* ou les *Lares*⁴, les Pénates⁵, le *Genius*⁶, éventuellement la *Iuno*⁷, et Vesta⁸. Dans l'*Aulularia*⁹, le *Lar* se présente comme le propriétaire de la maison, à la place du *pater*

¹ SCHEFOLD 1972, pp. 50-78.

² GURY c.s.a.

³ CIC. *dom.* 109: *Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus uniuscuiusque cuium? hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit.* Traduction de WUILLEUMIER 1952. Sur la pureté de la maison, par respect pour l'enfant, voir IUV. 14.44-45 et 59-74; cf. NÉRAUDEAU 1984, p. 22, nt. 19, p. 226.

⁴ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 37-51; LAFORGE 2009, p. 17. Cf. *ThesCRA* VIII, s.v. *Les cultes domestiques dans le monde romain*, pp. 32-41 (A. DUBOURDIEU).

⁵ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 52-54; LAFORGE 2009, pp. 19, 84-94.

⁶ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 57-61; LAFORGE 2009, p. 19.

⁷ Par exemple Pompei VIII, 2, 39, Casa di Giuseppe II, *cubiculum* (c), mur est, niche: FRÖHLICH 1991, p. 291, n. L 95, pl. 44, 1; *PPM* VIII, pp. 314-315, n. 8 (Le *Genius* et la *Iuno*); LAFORGE 2009, pp. 31-32, fig. 16.

⁸ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 55-56. Voir Pompei VII, 12, 11, *pistrinum*, zone (d), mur ouest, laraire: FRÖHLICH 1991, pp. 289-290, n. L 91, pl. I; *PPM* VII, pp. 490-491, nn. 3-7.

⁹ PLAVT. *Aul.* 1-5: *Nequis miretur qui sim, paucis eloquar. / Ego Lar sum familiaris ex hac familia / Vnde exeuntem me aspexitis. Hanc domum / Iam multos annos est cum possideo et colo / Patri auoque iam huius qui nunc hic habet.* « Ne me demandez pas qui je suis : en deux mots, je vais vous le dire. Je suis le Lare, le dieu domestique de cette demeure d'où vous m'avez vu sortir. Cette maison, voilà bien des années que j'y ai mon établissement et ma résidence : j'y étais déjà du temps du père et du grand-père de son occupant actuel ». Traduction de ERNOUT 1932.

familias. Très souvent associés aux *Lares*, les Pénates sont les dieux du *penus*. Les abondantes victuailles des laraires de cuisine de la Maison de *Pansa* ou de la Maison du Cochon rappellent cette attribution¹⁰ (fig. 1). Indistincts à l'origine, les Pénates ont fini par être identifiés à d'autres dieux du panthéon gréco-romain ou oriental. Le *sacellum* d'une villa de Boscoreale a livré ainsi sept statuettes¹¹: Jupiter trônant, deux *Isis Fortuna*, le *Genius familiaris*, Neptune, Hélios et *Faunus*. En Campanie, les dieux représentés comme Pénates sont nombreux et variés¹²: divinités locales comme la Vénus Pompeiana¹³ et *Sarnus*¹⁴, divinités du panthéon romain¹⁵ mais aussi égyptien¹⁶ comme à la Maison des Amours dorés, voire même, dans d'autres maisons, grec et gaulois¹⁷.

A ces divinités du laraire, propres à chaque *domus*, s'ajoutent les divinités de circonstance telles que *Bacchus* par exemple, commensal de tout banquet. Par ailleurs, une nuée de *numina* spécialisés participent au bon fonctionnement de la maison¹⁸. Tantôt veillant sur les choses, comme les trois préposés à la porte, *Forculus* (aux battants), *Cardea* (aux gonds), *Limentinus* (au seuil), tantôt veillant sur les membres de la famille, protégeant par exemple les grossesses comme les Camènes *Anteuorta*, *Pro(r)sa*, *Porrima* et *Postuorta*¹⁹, ou l'élevage des jeunes enfants comme *Vaticanus* (qui préside aux vagissements des bébés), *Cunina* (pré-

¹⁰ Par exemple – 1) Pompei VI, 6, 1, Casa di *Pansa*, cuisine, mur nord: FRÖHLICH 1991, p. 276, n. L 61, pl. 35, 1; *PPM* IV, p. 358. – 2) Pompei IX, 9, c, Casa di *C. Sulpicius Rufus* (= Casa del Maiale), cuisine, laraire: FRÖHLICH 1991, pp. 297-298, n. L 108, pl. 13, 1; *PPM* X, pp. 29-32, nn. 49-54. – 3) Pompei I, 13, 2, Casa di *Sutoria Primigenia*, cuisine (17), mur nord, laraire: *PPM* II, pp. 876-877, nn. 23-24; GIACOBELLO 2011, p. 94, fig. 4. Sur les représentations de victuailles sur les peintures de cuisine: LAFORGE 2009, pp. 131-133.

¹¹ Boscoreale, Fondo d'Acunzo, villa rustica, salle (12): BASSANI 2008, pp. 212-213 et fig. p. 213.

¹² Sur les divinités présentes dans les laraires: FRÖHLICH 1991, pp. 129-160; LAFORGE 2009, pp. 87-88 tableaux X (répartition des peintures de Pompéi par divinité) et XI (répartition des statuettes de Pompéi par divinité).

¹³ Par exemple – 1) Pompei VII, 4, 20, cour (3), mur nord: FRÖHLICH 1991, p. 285, n. L 83, fig. 5; *PPM* VI, pp. 984-985, n. 1; LAFORGE 2009, pp. 86, fig. 40 (Vénus Pompeiana et Jupiter). – 2) Pompei VI, 11, 10, Casa del Labirinto, cuisine (13): FRÖHLICH 1991, p. 278, n. L 67, pl. 36, 2; *PPM* V, p. 57, nn. 90-91 (peinture perdue); DE MARCHI 2003 (1896), pp. 89-90 et fig. p. 89 (Vénus Pompeiana, *Amor*, *Vesta*).

¹⁴ Par exemple – 1) Pompei IX, 3, 19-20, Casa e panificio di *Papirius Sabinus, viridarium* (i), mur est: FRÖHLICH 1991, p. 295, n. L 102, pl. 43, 2. – 2) Pompei I, 14, 7, Casa del Larario del Sarno, jardin (9), mur sud, niche du laraire: *PPM* II, pp. 940-942, nn. 3-4, 6; FRÖHLICH 1991, pp. 262-263, n. L 33, pl. 6.

¹⁵ Pompei VI, 16, 7, 38, Casa degli Amorini dorati, péristyle (F), mur nord: *PPM* V, p. 759, n. 83 (les *Lares*, Mercure et la triade capitoline).

¹⁶ Pompei VI, 16, 7, 38, Casa degli Amorini dorati, péristyle (F), coin sud-est: FRÖHLICH 1991, p. 281, n. L 74, pl. 38, 1-2; *PPM* V, pp. 764-767, nn. 93-99; LAFORGE 2009, pp. 37-38, fig. 21 (panneau du mur sud: Anubis, Harpocrate (?), Isis et Sarapis; panneau du mur est: objets de culte et symboles d'Isis).

¹⁷ Comme par exemple *Epona* – Pompei IX, 2, 24, *Stabulum*, espace (g), mur ouest, laraire: FRÖHLICH 1991, p. 293, n. L 99, pl. 42, 3; *PPM* IX, pp. 102-103, n. 6; DE MARCHI 2003 (1896), p. 90, n. d, nt. 77. Sur les divinités honorées dans la maison: GIACOBELLO 2008, pp. 74-80.

¹⁸ AUG. *De civ. Dei* 4.155-156, 160-161, 171, 189. Voir les remarques de BARDY 1959, pp. 801-803.

¹⁹ TELS-DE JONG 1959, pp. 22, 31-35, 41-60.

posée aux berceaux), *Rumina* (qui amène le lait de la mamelle sur les lèvres du nourrisson) et *Statilinus* (qui le fait se tenir debout).

Tout jardin enfin, même modeste, est sous la garde de Priape²⁰. Sa statue préside aux travaux de deux jardinières sur une peinture disparue de la Maison de Joseph II à Pompéi²¹. Mais *Faunus*, *Bacchus*, Vénus²², *Amor*, *Flora*, Pomone, d'autres encore²³ protègent aussi la fécondité de l'*hortus*. Dans les frondaisons de l'un des jardins peints de la Maison du Bracelet d'or par exemple, deux piliers hermaïques d'*Amor* arborent une guirlande autour du cou²⁴. Sur la peinture du laraire placé sur le mur nord du *viridarium* d'une *caupona*, *Bacchus* appuyé sur un pilier contre lequel pousse un arbuste (cep de vigne?) accompagnait *Fortuna* tenant la corne d'abondance²⁵. La niche disposée à côté contenait, elle, une série hétérogène de statuette de bronze, de terre cuite et de marbre: un cavalier, une Diane, un buste de Cérès, une femme assise tenant un bébé dans ses langes, un enfant portant la *bullā*, les têtes de Méduse et de *Bacchus*²⁶.

Saturé par la présence du divin, l'espace de la *domus* accueille de nombreux actes de dévotions²⁷, même s'il reste difficile de préciser les contours exacts de ces pratiques qui devaient être assez variables d'une maison à l'autre²⁸ en fonction des traditions familiales, des circonstances et des dieux honorés²⁹. Le père de famille exerce en principe les principales fonctions cultuelles³⁰. Il préside les célébrations quotidiennes, périodiques ou exceptionnelles³¹, toutes les cérémonies qui scandent la vie de la famille (naissances, passages de

²⁰ Par exemple TIB. 1.1.17-18; PRIAP. 1.5-6, 6.1-2, 15.1-3, 24, 81, 84. DA IV, 1, s.v. *Priapus*, p. 646 (F. CUMONT).

²¹ Pompei VIII, 2, 39, Casa di Giuseppe II, ala (h), mur nord: PPM VIII, p. 323, n. 24; GURY 2015, p. 133, nt. 37.

²² Par exemple – 1) Pompei I, 2, 17, péristyle (m), mur est, niche: PPM I, pp. 43-44, nn. 8-11 (statue de Vénus type Lovatelli). – 2) Pompei VI, 16, 7, 38, Casa degli Amorini dorati, péristyle (F), mur sud: PPM V, pp. 770-771, nn. 104-105 (niche avec Vénus et *Amor* dans une grotte).

²³ VARRO *rust.* 1.1.5-6. Voir par exemple Hercule dont la statuette trouvée près du laraire a donné son nom à l'*hortus* d'un fleuriste: Pompei II, 6, 8; JASHEMSKI 1979a, pp. 403-411; PPM III, pp. 326-327.

²⁴ Pompei VI, 17 (*Ins. Occ.*), 42, Casa del Bracciale d'oro, salle (32): *Homo Faber* 1999, p. 55, n. 1 et fig.; PPM VI, pp. 117-128, nn. 151 et 153.

²⁵ Pompei I, 2, 20, 21, *Taberna, viridarium*, mur nord: PPM I, 1; FRÖHLICH 1991, pp. 250-251, n. L 3, fig. 2.

²⁶ Pompei I, 2, 20, 21, *Caupona*: PPM I, p. 47; LAFORGE 2009, p. 82, tableau VIII.

²⁷ Voir par exemple DE MARCHI 2003 (1896), pp. 207-225.

²⁸ LAFORGE 2009, p. 14.

²⁹ DE MARCHI 2003 (1896), p. 107.

³⁰ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 95-98; *ThesCRA V*, s.v. *Personnel du culte: monde romain. Définition*, p. 67 (S. ESTIENNE); LAFORGE 2009, pp. 40, 78, 83, 97-102; *ThesCRA VIII*, s.v. *Les cultes domestiques dans le monde romain*, p. 41 (A. DUBOURDIEU).

³¹ A l'occasion, par exemple, du foudroiement de la maison ou de son jardin: LAFORGE 2009, pp. 180-181; lors de la consultation d'un haruspice, d'un augure ou d'un astrologue: DE MARCHI 2003 (1896), pp. 165-173; LAFORGE 2009, pp. 181-182; voire à l'occasion de pratiques illicites: LAFORGE 2009,

l'enfance à l'âge adulte³², départs et retours, anniversaires³³, mariages³⁴, invocations et dédicaces³⁵, réjouissances et actions de grâce³⁶, deuils³⁷) et toutes les fêtes publiques accomplies dans le cadre domestique comme les *Lemuria*, les *Parentalia*, les *Caristia* ou les *liberalia*³⁸. La *domus* abrite donc de très nombreux actes de piété envers les dieux, d'autant plus nombreux qu'un certain flou existe entre activités profanes et sacrées puisque les dieux sont en tiers dans toutes les activités humaines. Une peinture de la Maison de *Sutoria Primigenia* montre, en train de sacrifier à l'autel domestique et en présence des *Lares*, toute la *familia* réunie autour des maîtres de maison *velato capite* ou autour de leurs *Genius* et *Iuno*³⁹. Il est toutefois probable que les dévotions ne revêtaient pas systématiquement ce caractère solennel exemplaire. En Campanie, les scènes de cultes domestiques sont souvent réduites à l'essentiel avec peu de figurants⁴⁰ et dans l'*Auluraria* la fille de la maison paraît être seule à accomplir le rite.

Le laraire (ou les laraires lorsque la maison en a plusieurs) focalise certainement une bonne partie des actes religieux, surtout si un autel permanent est prévu à cet effet⁴¹. Toutefois, le mot *lararium* n'apparaît que tardivement, dans le texte de l'*Histoire Auguste*⁴². Les lieux du culte domestique, à l'époque classique, sont rarement désignés par un terme spécifique, *sacrarium* ou *sacellum*; ils ne sont pas, dans la plupart des cas, désignés spécifiquement parce qu'ils se confondent avec la pièce dans laquelle ils se trouvent, et que la «chapelle domestique» est souvent sommaire. La contradiction entre l'habitude moderne de nommer *lararium* toute chapelle du culte privé, et l'absence de dénomination spécifique en latin, ou la variabilité des mots employés pour cette dénomination, a donné lieu à des discussions sur la définition précise du *lararium*. Je n'entre pas ici dans le débat⁴³. Constatons simplement que, quelle que soit la forme du laraire (édicule, niche, autel, simple pein-

pp. 182-189.

³² DE MARCHI 2003 (1896), pp. 140-145; LAFORGE 2009, pp. 155-159.

³³ Par exemple TIB. 2.2.1-9. DE MARCHI 2003 (1896), pp. 155-162; LAFORGE 2009, pp. 153-155.

³⁴ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 131-145.

³⁵ LAFORGE 2009, pp. 163-180.

³⁶ IUV. 12.84-92: pour fêter le retour de son ami Catulle rescapé d'un naufrage, *Corvinus* sacrifie sur le Capitole puis à ses dieux domestiques.

³⁷ DE MARCHI 2003 (1896), pp. 151-152; LAFORGE 2009, p. 191: après le décès, sacrifie aux dieux domestiques pour purifier la famille et la maison.

³⁸ *ThesCRA VIII, s.v. Les cultes domestiques dans le monde romain*, p. 43 (A. DUBOURDIEU).

³⁹ Pompei I, 13, 2, Casa di *Sutoria Primigenia*, cuisine, laraire: PPMII, pp. 876-880, nn. 23-27; LAFORGE 2009, pp. 104-106 fig. 46-47; pp. 160-161.

⁴⁰ Le *Genius* ou le *pater familias*, difficiles à distinguer l'un de l'autre, un tibicine, et un ou deux assistants, les enfants de la maison ou des serviteurs: LAFORGE 2009, pp. 97-119, figg. 42, 44-45, 48, 50-52, 54.

⁴¹ LAFORGE 2009, pp. 27-30.

⁴² HIST. AUG. *Aurelian.* 3.5; HIST. AUG. *Alex.* 29.2; 31.4; HIST. AUG. *Tac.* 17.4. LAFORGE 2009, p. 20 et nt. 11.

⁴³ Voir LAFORGE 2009, pp. 19-47.

ture, pièce dédiée), les lieux susceptibles de l'accueillir sont divers⁴⁴: *atrium* et cuisine bien sûr, mais aussi péristyle et jardin⁴⁵, *triclinium*⁴⁶, *triclinium* de jardin : notamment, *cubiculum* ou encore local commercial et artisanal⁴⁷. En fait, protecteurs de la famille, les dieux domestiques sont partout chez eux dans la *domus* qui les abrite, quel que soit par ailleurs le ou les lieux précis où ils reçoivent un culte.

Les gestes rituels accomplis en leur honneur sont connus⁴⁸. Un édit de Théodose en 392 interdit d'honorer le Lare par le feu, le Génie par le vin, les Pénates par l'encens⁴⁹. Il est également défendu de les vénérer par des parfums ou des guirlandes de fleurs et de leur allumer des lampes. Les offrandes végétales et surtout la couronne servant, selon Pline, à honorer les *Lares* privés ou publics⁵⁰, occupent une place importante dans le rituel⁵¹. Dans la comédie de Plaute, la fille de la maison n'oublie jamais celles de son *Lar* familial⁵² qu'elle visite tous les jours avec zèle⁵³. Juvénal mentionne aussi une pluie de violettes répandue sur l'autel domestique⁵⁴. Caton pour sa part recommande à la fermière de mettre une couronne au foyer et de faire une offrande au *Lar* aux calendes (premier jour du mois), aux ides (à peu près à la moitié du mois), aux nones (8^e jour précédant les ides) et aux jours de fêtes⁵⁵. Cette prescription qui semble concerner une sorte de service minimum, ou idéalement raisonnable, suggère aussi la fréquence avec laquelle les couronnes

⁴⁴ LAFORGE 2009, p. 63, tableau V.

⁴⁵ LAFORGE 2009, pp. 65-66.

⁴⁶ LAFORGE 2009, pp. 61-62, tableau IV.

⁴⁷ LAFORGE 2009, pp. 47-77.

⁴⁸ IUV. 12.86-92: «Je vais vous rejoindre; puis, ayant accompli, selon le rite, le sacrifice principal, je retournerai chez moi où d'humbles figurines, luisantes d'une cire friable, se parent de modestes couronnes. Là, j'apaiserai le Jupiter domestique, j'offrirai l'encens à mes Lares paternels, et je répandrai toutes les couleurs de la violette. Tout respendit. La porte a dressé de longs rameaux et, avec ses lampes matinales, elle s'associe à la joie du sacrifice». Traduction de DE LABRIOLLE, VILLENEUVE 1951. DE MARCHI 2003 (1896), pp. 104-109; LAFORGE 2009, pp. 119-152.

⁴⁹ *Cod. Theod.* 16.10.12. Variantes dans IUV. 12.86-92; TIB. 1.123-24 (sacrifice d'une agnelle aux *Lares*); 1.3.33-34; 1.10.15-25; 2.1.49-50; 2.2.1-9; HOR. *carm.* 3.23.1-4; 15-20.

⁵⁰ PLIN. *nat.* 21.11; IUV. 12.86-92; OV. *fast.* 6.792, évoque un atelier de *coronarii* près du sanctuaire des *Lares* à Rome. Voir ainsi, l'autel dit «du Belvédère», 12 a.C.-2 a.C. Vatican, Museo Gregoriano Profano 1115: *ThesCRAV*, s.v. *Personnel du culte: monde romain*, p. 112, n. 144 et fig. pl. 14, n. 144 (S. ESTIENNE).

⁵¹ GUILLAUME-COIRIER 2003, pp. 403-412.

⁵² PLAUT. *Aul.* 23-25: *Huic filia una est; ea mihi cottidie / Aut ture aut uino aut aliqui semper supplicat; / Dat mihi coronas.* «Il a une fille unique; elle au contraire tous les jours m'apporte en offrande de l'encens, du vin, quelque chose; elle me donne des couronnes». Traduction de ERNOUT 1932.

⁵³ La satisfaction du Lare après l'abandon où il était tenu par le père et le grand-père de la jeune-fille donne l'idée d'un culte susceptible de souffrir d'une certaine négligence que la prescription de Caton s'efforce de combattre en indiquant un rythme raisonnable. TIB. 1.3.33-34, offre à son Lare l'encens qui lui est dû chaque mois.

⁵⁴ IUV. 12.86-92.

⁵⁵ CATO *agr.* 143.2. Sur l'usage d'enguirlander les autels, voir TURCAN 1971, pp. 113-117.

étaient peut-être renouvelées. Sans doute les offrandes végétales en attente d'être remplacées étaient-elles conservées un certain temps en place. Certaines fleurs et des végétaux s'y prêtent comme le laurier noble, les épis ou le romarin et le myrte mentionnés par Tibulle⁵⁶ et Horace⁵⁷ : ils sèchent en restant présentables. Le décor de mosaïques africaines qui associe guirlandes de laurier vert et de laurier sec pourrait être inspiré par cet usage et, indépendamment des effets purificateurs et prophylactiques attendus du laurier⁵⁸, faire allusion à la continuité des manifestations de piété de la famille⁵⁹.

Derrière l'usage des parures végétales éphémères se tient une réalité économique qui va de l'autarcie du jardin ou du domaine donnant les végétaux nécessaires⁶⁰ jusqu'au développement d'une production industrielle de fleurs⁶¹ et d'un artisanat spécialisé⁶² dont les réalisations devaient avoir tout de même un certain coût, surtout hors saison. Répondant à une demande qui semble s'être accrue au fil du temps⁶³, l'activité des fleuristes⁶⁴ et des *coronarii* est transposée sur un mode idéal dans le décor domestique, funéraire⁶⁵, voire public⁶⁶, où elle est volontiers confiée aux Amours et aux Psychés. Ces représentations heureuses, en relation avec le caractère sacré des offrandes végétales, suggèrent aussi le luxe, le raffinement, et par conséquent le prix que pouvaient atteindre certaines productions. Conserver le plus

⁵⁶ TIB. 1.10.22.

⁵⁷ HOR. *carm.* 3.23.15-16.

⁵⁸ TURCAN 1971, p. 114 et nt. 371-372.

⁵⁹ Par exemple – 1) Timgad (Algérie), îlot 61: *Trames* 2001, pl. XII, 1. – 2) Thuburbo Majus (Tunisie), 1ère moitié du IV^e siècle d.C. (après 317), Tunis, Musée du Bardo: *Sols* 1995, p. 156, fig. 112. – 3) El Jem (Tunisie), El Jem, Musée: *Sols* 1995, p. 225, fig. 168. – 4) El Jem, El Jem, Musée: *Sols* 1995, pp. 52-53, fig. 25; pp. 60-61, fig. 32. – 5) Thuburbo Majus, IV^e siècle d.C., Tunis, Musée du Bardo: *Mosaïque en Tunisie* 1994, fig. à la p. 19; p. 265.

⁶⁰ PLIN. *nat.* 21.1-2. LAWSON 1950, pp. 98-99.

⁶¹ Par exemple VARRO *rust.* 1.16.3 (champs de violettes et de roses à proximité des villes). Voir ainsi à Pompei II, 8, 6: JASHEMSKI 1979a, pp. 403-411; *PPM* III, pp. 326-327. Voir aussi la découverte d'un « marché aux fleurs » attestant un commerce de plantes en pot à Pompéi I, 15, 3, Casa della nave Europa: JASHEMSKI 1974, pp. 399-400, figg. 8-9; JASHEMSKI 1981, p. 33; *PPM* II, p. 964.

⁶² Sur l'*ars coronaria* et l'image du *coronarius*: voir GUILLAUME-COIRIER 1995, pp. 1093-1151; GUILLAUME-COIRIER 1999, pp. 331-370.

⁶³ LAWSON 1950, pp. 100-101; GURY 2015, p. 134.

⁶⁴ *DA* I, 2, *s.v. Corona*, p. 1521 (E. SAGLIO); *DA* I, 2, *s.v. Coronarius, Coronaria*, pp. 1537-1538 (E. SAGLIO); GUILLAUME-COIRIER 1995, pp. 1093-1151; GUILLAUME-COIRIER 1999, pp. 331-370.

⁶⁵ Voir par exemple, dans le décor domestique: Pompei VI, 15, 1, Casa dei *Vettii*, salle (q), mur est: *PPM* V, pp. 552-553, nn. 142; p. 561, nn. 153-154. Voir aussi sur des sarcophages: – 1) Couvercle fragmentaire, époque de la Tétrarchie, Roma, Abbazia delle Tre Fontane: AMEDIK 1991, pp. 142-143, n. 126, pl. 105, 1-2 (Amour et Psyché). – 2) Lénos, dernier quart du III^e siècle d.C., Agrigento, Museo Regionale: AMEDIK 1991, p. 121, n. 3 pl. 104, 1 (2 fillettes ou 2 jeunes-filles). – 3) Façade de cuve, dernier tiers du III^e siècle, Florence, Baptistère: AMEDIK 1991, 128 n. 45 pl. 104, 2; pl. 105, 3 (un homme et une femme). – 4) Fragment de couvercle, fin du III^e siècle d.C., Sevilla, Museo Arqueologico Provincial: AMEDIK 1991, pp. 160-161, n. 245, pl. 106, 3.

⁶⁶ Pompei VII, 9, 7, *Macellum*, vestibule (b) de l'entrée nord: *PPM* VII, p. 331 n. 5; *PPM L'immagine* 1995, pp. 114-118, n. 60 (dessin de Morelli).

longtemps possible les décors végétaux, en disposer hors saison, en avoir de plus luxueux encore, ont sans doute suggéré d'en fabriquer à partir d'amarante séchée puis réhydratée⁶⁷ ou d'artificiels en corne et même en soie multicolore parfumée⁶⁸. Pérenniser dans leur perfection les offrandes végétales périssables est à l'origine de leur représentation en peinture et mosaïque ou en relief de pierre ou de stuc.

Nous trouvons autour des laraires, comme celui de *Popidius Priscus*, les clous ou les trous laissés par les clous de suspension des lampes et des guirlandes⁶⁹. La documentation iconographique montre ces fixations: longs clous à tête dans la Tombe de Festons de Tarquinia⁷⁰, plus discrets sur la mosaïque funéraire de Thina⁷¹. Nous devinons à gauche et au centre ceux qui soutiennent les guirlandes du laraire du *thermopolium* de *Lucius Vetutius Placidus*⁷². Même souci du détail réaliste dans l'*atrium* de la Maison des *Vettii*⁷³, le péristyle de celle du Cryptoportique⁷⁴ (fig. 2) et sur la façade de la maison de Pompéi IX, 11, 1⁷⁵. Si les laraires ne conservent aucun vestige de leurs offrandes périssables, tous sont en revanche ornés de leurs représentations pérennes dont les clous de fixation attestent la nature délibérément illusionniste.

Ces parures végétales, d'une grande diversité, sont parfois de simple feuillage comme à Pompéi XI, 12, 6, où elles encadrent strictement l'image divine⁷⁶. Dans la *caupona* de

⁶⁷ PLIN. *nat.* 21.47.

⁶⁸ PLIN. *nat.* 21.11.

⁶⁹ Pompei VII, 2, 20, 40, Casa di *N. Popidius Priscus, sacellum*, mur nord, niche gauche: *PPM* VI, p. 653, n. 76. Voir aussi TURCAN 1971, p. 110; DE MARCHI 2003 (1896), p. 82 et fig.

⁷⁰ Tarquinia, nécropole Monterezzi, Tomba dei Festoni, milieu du III^e siècle a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, pp. 308-309 n. 62, figg. 66-67 (les clous servent à suspendre guirlandes et boucliers). Voir aussi – 1) Tarquinia, nécropole Monterozzi, Tomba Giglioli, fin du IV^e–début du III^e siècle a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, pp. 314-315, n. 69, figg. 79-81 (armes suspendues aux clous). – 2) Kertch, tombeau découvert en 1908, début de l'époque hellénistique: ROSTOVTSSEFF 2004, vol. I, pp. 109-110; vol. II, pl. XXVI-XXVII, 5. – 3) Kertch, tombeau découvert en 1891: ROSTOVTSSEFF 2004, vol. I, pp. 235-237; vol. II, pl. LII, 1 et pl. LIII, 1-2.

⁷¹ Henchir-Thina (Tunisie), Sfax, Musée Archéologique: *Sols* 1995, pp. 80-81, fig. 50.

⁷² Pompei I, 8, 8, Termopolio (di *Lucius Vetutius Placidus*), *thermopolium*, mur sud, laraire: *PPM* I, p. 805, nn. 3a-b; FRÖHLICH 1991, pp. 252-253, n. L 8, pl. 2, 1.

⁷³ Pompei VI, 15, 1, Casa dei *Vettii, atrium*, mur ouest: *PPM* V, p. 571, n. 167; FRÖHLICH 1991, p. 279, pl. 7, n. L 70.

⁷⁴ Pompei I, 6, 2, Casa del Criptoportico, péristyle (12), portique nord, mur ouest, laraire: *PPM* I, pp. 196-197 n. 3; FRÖHLICH 1991, p. 251, n. L 4, pl. 2, 2.

⁷⁵ Pompei IX, 11, 1, Ara compitale e Affresco dei Dodici Dei, façade: *PPM* X, p. 165, n. 5.

⁷⁶ Pompei XI, 12, 6, Case del Cenacolo I e II, Bottega di *Crescens* e *Caupona* di *Purpurio*, façade; Naples, MAN: FRÖHLICH 1991, p. 338, n. F 70, pl. 16, 2; *PPM* X, p. 177 et p. 179 n. 13; ROBERTS 2013, p. 53, fig. 49 (Mercure ithyphallique). Pour d'autres guirlandes de simple feuillage, voir par exemple – 1) Pompei I, 12, 15, *Caupona, triclinium* d'été (5), mur est: *PPM* II, pp. 834-836, nn. 1-3; FRÖHLICH 1991, p. 260, n. L 27, pl. 4, 1. – 2) Pompei IX 7, 1, *Officina coactiliaria* e *officina infectoria*, façade: FRÖHLICH 1991, pp. 332-333, n. F 63, pl. 59, 1-2; *PPM* IX, pp. 772-773, nn. 6-8. – 3) Pompei IX, 12, Casa del Cenacolo I e II, Bottega di *Crescens* e *Caupona* di *Purpurio*, laraire. Naples, MAN: *PPM* X, p. 177 et p. 179, n. 13.

Sotiricus, quatre guirlandes attachées par des rubans exubérants décrivent deux festons entre deux guirlandes tombantes. Comme souvent, ce sont ici des guirlandes de fleurs de deux couleurs différentes⁷⁷ (fig. 3). Mais les guirlandes composées de feuilles et de fleurs ou de fruits sont attestées également. Pour un plus riche effet visuel le nombre des guirlandes peut être multiplié de manière à former deux, trois, quatre festons, et même plus⁷⁸. Aux points de fixation de ces festons pendent parfois des guirlandes parallèles à celles qui délimitent sur les côtés l'espace de l'apparition divine⁷⁹. Des lemnisques plus ou moins longs ou larges nouent les guirlandes et ondulent avec coquetterie souvent, parfois avec emphase⁸⁰. Comme le rappelle Germaine Guillaume-Coirier, la couronne, c'est-à-dire la guirlande fermée, est un cercle magique de plantes fraîches doté d'une force liante⁸¹. Sur la peinture de la Maison de *Pansa* (fig. 1), aux guirlandes suspendues à l'intérieur de l'édicule qui abrite les divinités, s'ajoutent, de chaque côté de son entablement, celles qui le relient à l'ensemble du décor de la pièce⁸². Ce dispositif iconographique matérialise le lien qui unit le lairac à l'espace qui l'accueille. En organisant la liaison et la confusion de l'un avec l'autre, les guirlandes contribuent à la sacralisation du tout.

L'espace réservé aux représentations des divinités domestiques, surplombé et encadré de ses guirlandes enrubannées, se caractérise également par les manifestations d'une végétation vigoureuse⁸³. Des rameaux ornent l'autel comme à la maison de *Pansa*, des herbes folles poussent à ses pieds⁸⁴ (fig. 4), des touffes et des buissons encadrent les *Lares*⁸⁵ (fig. 5) ou le

⁷⁷ Pompei I, 12, 3, *Caupona* di *Sotiricus*, cuisine (7), mur est, lairac: *PPM* II, p. 732, n. 43; FRÖHLICH 1991, p. 258, n. L 24, pl. 4, 2.

⁷⁸ Les festons peuvent être encore plus nombreux – Pompei IX, 12, Casa del Cenacolo I e II, Bottega di *Crescens* e *Caupona* di *Purpurio*, façade et lairac: FRÖHLICH 1991, p. 339, n. F 71, pl. 58, 2; *PPM* X, p. 177 n. 9; p. 180 et p. 182 n. 14.

⁷⁹ Par exemple – Pompei I, 6, 2, Casa del Criptoportico, péristyle (12), portique nord, mur ouest: *PPM* I, p. 196, n. 3; FRÖHLICH 1991, p. 251, n. L 4, pl. 2, 2.

⁸⁰ Par exemple – 1) Pompei I, 12, 3, *Caupona* di *Sotiricus*, cuisine (7), mur est: *PPM* II, p. 732 n. 43; FRÖHLICH 1991, pp. 258-259, n. L 24, pl. 4, 2. – 2) Pompei VI, 15, 1, Casa dei *Vettii*, petit atrium (v), mur ouest: FRÖHLICH 1991, p. 279, n. L 70, pl. 7; *PPM* V, p. 571 n. 167. – 3) Pompei IX, 8, 3-6, Casa del Centenario, atrium (49). Naples, MAN n. inv. 112286: FRÖHLICH 1991, p. 297, n. L 107, pl. 11; *PPM* IX, pp. 1094-1096, nn. 358-359. – 4) Pompei I, 11, 10-12, *Caupona* d'*Euxinus*, façade: *PPM* II, 572 n. 3; FRÖHLICH 1991, pp. 309-310, n. F 9, pl. 15, 2. – 5) Pompei IX, 13, 1-3, Casa di Polibio, cour (N): FRÖHLICH 1991, p. 298, n. L 109, pl. 14, 2; *PPM* X, pp. 338-339, n. 239; ROBERTS 2013, p. 59, fig. 53.

⁸¹ GUILLAUME-COIRIER 2003, p. 403.

⁸² Pompei VI, 6, 1, Casa di *Pansa*, cuisine: FRÖHLICH 1991, p. 276, n. L 61, pl. 35, 1.

⁸³ La vigueur et la vitalité, l'abondance et la diversité, la beauté, le parfum sont des qualités sacrées des productions de la nature: *ThesCRA* VIII, s.v. *Animaux et plantes dans la religion grecque*, pp. 385-391 (R. OLMOS, M. MORENO-CONDE, avec P. CABRERA et M. CRUZ CARDETE).

⁸⁴ Par exemple – 1) Pompei VII ou VIII (localisation inconnue); Naples, MAN, n. inv. 8905: FRÖHLICH 1991, p. 292, n. L 98, pl. 10, 2. – 2) *Herculanum*, à proximité de IV, 21, Casa dei Cervi; Naples, MAN, n. inv. 8848: FRÖHLICH 1991, p. 303, n. L 121, pl. 13, 2.

⁸⁵ Par exemple – 1) Pompei IX, 9, c, Casa di *C. Sulpicius Rufus* (= Casa del Maiale), cuisine (k), mur

*Genius*⁸⁶, servent de biotope aux serpents⁸⁷. Ce sont parfois de véritables jardins luxuriants et fleuris⁸⁸ (fig. 6) où s'ébattent des oiseaux (fig. 7). Ces représentations se prolongent tout naturellement dans les peintures illusionnistes de jardins fréquemment associées aux laraires⁸⁹ comme à la Maison d'*Optatio*⁹⁰ ou comme à la Maison de la Vénus à la Coquille⁹¹, à moins qu'elles ne viennent rappeler la végétation bien réelle des jardins qui les accueillent. A la Maison du Centenaire, la copieuse guirlande de feuilles et de roses qui festonne au-dessus de la niche et sur le retour du mur évoque par sa richesse celle du terroir agricole et viticole de la Campanie⁹². *Bacchus* en grappe domine le vignoble planté sur la pente du Vésuve qui se dresse à l'arrière-plan et comme en prolongement des buissons où ondule le serpent *Genius loci*⁹³ et d'où surgissent les *Lares*. Tous ces signes d'opulence végétale traduisent l'espoir mis dans la bienveillance des dieux et dans leur capacité à promouvoir l'abondance et la fécondité auxquelles aspire une société pour laquelle la prospérité agricole est le paradigme

nord: FRÖHLICH 1991, pp. 297-298, n. L 108, pl. 12, 1; *PPM X*, pp. 29-32, nn. 49-54. – 2) Pompei IX, 11, 1, Ara compitale e Affresco dei Dodici Dei, façade: FRÖHLICH 1991, p. 335, n. F 66; *PPM X*, p. 163 et p. 165, nn. 2, 5.

⁸⁶ Pompei IX, 12, Casa del Cenacolo I e II, Bottega di *Crescens* e *Caupona* di *Purpurio*, façade et laraire: FRÖHLICH 1991, p. 339, n. F 71, pl. 58, 2; *PPM X*, p. 177, n. 9; p. 180 et p. 182, n. 14.

⁸⁷ Serpent seul – 1) Pompei VI, 15, 1, Casa dei *Vettii*: FRÖHLICH 1991, p. 279, n. L 70, pl. 7. – 2) Pompei I, 11, 10. 11, *Caupona* d'*Euxinus*, *caupona* (1), mur sud, laraire: *PPM II*, p. 573, n. 4. – 3) Pompei I, 11, 10. 11, mur extérieur des latrines (8): *PPM II*, p. 581, n. 18; FRÖHLICH 1991, p. 258, n. L 22, pl. 27, 1. Paire de serpents – 1) Pompei VI, 16, 39. 40, Termopolio, espace (F), mur ouest: FRÖHLICH 1991, p. 282, n. L 77, pl. 9, 2; *PPM V*, p. 998, n. 3. – 2) Pompei VII ou VIII (provenance incertaine). Naples, MAN n. inv. 8905: FRÖHLICH 1991, p. 292, n. L 98, pl. 10. Sur les serpents des laraires pompéiens: BOYCE 1942, pp. 13-22.

⁸⁸ Par exemple – 1) Pompei I, 6, 2, Casa del Criptoportico: FRÖHLICH 1991, n. L 4, pl. 2, 2. – 2) Pompei I, 11, 15. 9, Casa del Primo Piano, péristyle (10), mur ouest: *PPM II*, pp. 634-635, nn. 28-30; FRÖHLICH 1991, p. 258, n. L 20 pl. 3, 2. – 3) Pompei I, 11, 10-12, *Caupona* d'*Euxinus*: FRÖHLICH 1991, p. 309, n. F 9, pl. 15, 2. – 4) Pompei IX, 13, 1-3, Casa di Polibio: FRÖHLICH 1991, p. 298, n. L 109, pl. 14, 2.

⁸⁹ LAFORGE 2009, p. 66. Voir ainsi – 1) Pompei I, 2, 17, péristyle (m), mur est, niche: JASHEMSKI 1979b, p. 23, n. 7, fig. 19; *PPM I*, p. 43, nn. 8, 9. – 2) Pompei I, 17, 4, Casa degli Archi, péristyle (1), mur ouest, niche de laraire: JASHEMSKI 1979b, p. 66, n. 115; *PPM II*, p. 1050, n. 22. – 3) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8) et *sacellum* (13): JASHEMSKI 1979b, p. 84, n. 139; FRÖHLICH 1991, pp. 139-140; *PPM III*, pp. 113, 138-139, nn. 41-42. – 4) Pompei VII, 2, pp. 13-15, Casa di *Optatio*, *viridarium* (l): JASHEMSKI 1979b, p. 173, n. 321; FRÖHLICH 1991, p. 283, n. L 80, pl. 40, 3; *PPM VI*, pp. 520-521, nn. 15-16. – 5) Pompei VII, 2, 25, Casa delle Quadrighe, *viridarium* (k), mur est: JASHEMSKI 1979b, p. 174, n. 328; *PPM VI*, pp. 694-695, n. 23.

⁹⁰ Pompei VII, 2, 13-15, Casa di *Optatio*, *viridarium* (l): *PPM VI*, pp. 520-521, nn. 15-16; BASSANI 2008, pp. 182-183 et fig.

⁹¹ Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8), mur sud: *PPM III*, pp. 138-140, nn. 40-43, 45.

⁹² Pompei IX, 8, 6, Casa del Centenario, salle (23): FRÖHLICH 1991, p. 297, n. L 107, pl. 11; *PPM IX*, pp. 1094-1096, nn. 358-359; ROBERTS 2013, pp. 100-101, fig. 106. Sur les guirlandes porteuses d'une connotation régionale évoquant la richesse et les plaisirs de la vie: DE CHAISEMARTIN 2001, p. 150.

⁹³ BOYCE 1942, pp. 18-29, figg. 5-6.

de la *felicitas* et le surgissement dru de la végétation au printemps l'expression même de l'élan vital primordial. La façade de la *Caupona* d'*Euxinus* qui figure le Phénix entre deux lauriers en fleurs est sur ce point tout à fait explicite⁹⁴ (fig. 7). L'installation du laraire dans le *viridarium*, au plus près de la nature qui vivifie⁹⁵, participe de cette logique et témoigne du désir de capter au profit de la famille la contagieuse énergie procréatrice du jardin⁹⁶.

Sur fond blanc, des semis plus ou moins réguliers de fleurs, de pétales et de feuillages ornent l'intérieur de nombreuses niches et même à l'occasion l'autel placé devant le laraire comme à la Maison du Premier Etage⁹⁷. Ces semis transposent une pratique religieuse bien attestée, celle des jonchées, des projections et des pluies de végétaux parfumés⁹⁸. Dans la niche de Terzigno, ce sont des pétales et des fleurs rouges, des roses vraisemblablement⁹⁹ (fig. 8); dans celle de la cuisine d'*Obellius Firmus*, les touches vertes, jaunes et rouges suggèrent plutôt un mélange de feuilles et de pétales retombant sur le *Genius*¹⁰⁰. Des roses coupées avec ou sans tige ornent l'intrados de la niche de la Maison des Arches¹⁰¹ (fig. 9). Dans l'édicule de l'*atrium* de la maison de Pompéi I, 13, 12, 14, une projection de roses, de feuillages et de grenades se mêle à des symboles isiaques, sistres, situles et caducées¹⁰². La niche du jardin de la Maison du *Sarnus* multiplie les parures végétales en combinant un

⁹⁴ FRÖHLICH 1991, pl. 15, 2; GURY 2015, pp. 159-162, fig. 23.

⁹⁵ LAFORGE 2009, pp. 65-66. Sur la sacralité du jardin: SOMVILLE 2001, pp. 23-27.

⁹⁶ Par exemple HOR. *carm.* 3.23.5-8. Le jardin est un bosquet sacré: SCHEFFOLD 1972, p. 53; GURY 2015, pp. 156, 158, 165-171.

⁹⁷ Pompei I, 11, 15. 9, Casa del Primo Piano, péristyle (10), mur ouest: PPM II, p. 634, n. 28.

⁹⁸ FERDI, MALEK 1999, pp. 332-333; GURY 2013. D'une manière générale, le divin se manifeste par la suavité de son odeur. Un lien consubstantiel existe entre les dieux et les parfums: BODIQUO, MEHL 2008, pp. 142-150.

⁹⁹ Terzigno, Cava Ranieri, villa 6, cuisine, mur ouest: GIACOBELLO 2008, pp. 221-222, n. 4, fig. 2; ROBERTS 2013, pp. 250-251, fig. 302. Voir aussi – 1) Pompei VII, 12, 13, *pistrinum*, espace (d), mur est: PPM VII, p. 495, n. 1 (semi de pétales sur fond blanc). – 2) Pompei VII, 1, 25. 47, Casa di Sirico, cuisine, mur ouest, niche: FRÖHLICH 1991, pp. 282-283, n. L 79, pl. 40, 2; PPM VI, p. 300, n. 133. – 3) Pompei VII, 2, 20, 40, Casa di *N. Popidius Priscus, sacellum*, niche gauche: FRÖHLICH 1991, p. 284, n. L 81, pl. 40, 1; PPM VI, p. 654, n. 82. Sur la symbolique de la rose dans la vie religieuse ou profane: FICK 1998, pp. 111-127; GUILLAUME-COIRIER 1998, pp. 3-54.

¹⁰⁰ Pompei IX, 14, 4, Casa di *Obellius Firmus*, cuisine (18), mur sud, laraire peint et niche: FRÖHLICH 1991, p. 299, n. L 111, pl. 48, 1; PPM X, p. 453, nn. 167-168; pp. 458-459. Voir aussi – 1) Pompei I, 12, 5, *Caupona* all'insegna di Africa o di Alessandria, cortile (7), niche sud (laraire) sous l'escalier est, voûte: PPM II, p. 746, n. 21 (sur fond blanc, semi de fleurs jaunes, rouges et vertes). – 2) Pompei I, 13, 4. 5, Casa di *Taedia Secunda, viridarium*, mur ouest, niche (laraire): PPM II, pp. 886-887, n. 5 (sur fond blanc semi de fleurs ou de pétales de plusieurs couleurs).

¹⁰¹ Pompei I, 17, 4, Casa degli Archi, péristyle (1), mur ouest: PPM II, p. 1050, n. 22; FRÖHLICH 1991, p. 264, n. L 37, pl. 9, 1. Sur l'utilisation des roses pour les couronnes, guirlandes, jonchées et projections: GURY 2013.

¹⁰² Pompei I, 13, 12. 14, *atrium* (3), mur ouest, niche: PPM II, pp. 922-925, nn. 2-10; FRÖHLICH 1991, p. 262, n. L 32.

encadrement de guirlandes fleuries de deux couleurs, un amas de pétales prêt à pleuvoir du plafond et une jonchée au sol de fleurs avec leur tige¹⁰³ (fig. 10).

La peinture votive d'un *cubiculum* de la maison de Pompéi IX, 3, 15, propose une variante du motif décoratif inspiré par les pluies ou par les projections de végétaux (fig. 11). Isis Panthée se détache sur le semi régulier d'un élément à quatre pétales ou rayons conçu de manière à suggérer aussi bien une étoile qu'une fleurette. Il constitue un fond constellé en rapport avec les attributions cosmiques de la divinité et avec ses interventions dans la sphère de la fécondité et de l'abondance¹⁰⁴. Dans la boulangerie de Pompéi IX, 3, 11-12, que protège la même déesse, un motif floral et stellaire voisin souligne cette fois le pourtour extérieur de la niche, faisant écho, sous une forme stylisée, à son décor intérieur de rameaux parsemés d'étoiles¹⁰⁵ (fig. 12). La parure de cette niche en accord avec l'omnipotence d'Isis illustre de surcroît le symbolisme qui s'attache à la forme de la voûte perçue comme une image du ciel¹⁰⁶. Le même symbolisme opère au palais de Néron dont Suétone mentionne, outre le plafond tournant jour et nuit comme le monde, tous les plafonds percés de trous par lesquels on répand des fleurs ou des parfums sur les convives¹⁰⁷. Les caissons des voûtes et des plafonds ornés de fleurons ou de rosettes participent eux-aussi de cet imaginaire qui rapproche la vision d'une prairie couverte de fleurs de celle du ciel étoilé¹⁰⁸. Cette concep-

¹⁰³ Pompei I, 14, 7, Casa del Larario del Sarno, jardin (9), mur ouest, niche: *PPM* II, p. 944, n. 9; FRÖHLICH 1991, pp. 263-264, n. L 34, pl. 29, 3. Voir aussi, en Etrurie: – 1) Tarquinia, nécropole Monterozzi, la Tomba dei Fiorellini, second quart du V^e siècle a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, pp. 309-310, n. 64, fig. 69 (semi de fleurettes au plafond). – 2) Tarquinia, nécropole Monterozzi, Tomba del Fiore di Loto, circa 520 a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, p. 309, n. 63, fig. 68. – 3) Tarquinia, nécropole Monterozzi, Tomba del Guerriero, second quart du IV^e siècle a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, pp. 318-319, figg. 95-96. – 4) Tarquinia, nécropole Monterozzi, Tomba del Maestro delle Olimpiadi, circa 500 a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, p. 326, n. 83, figg. 113-115. – 5) Tarquinia, nécropole Monterozzi, Tomba 5591, circa 500-490 a.C.: *Catalogo ragionato* 1984, pp. 373-374, n. 164, fig. 178. Voir aussi, parmi de nombreux exemples – 1) Kertch, tombeau découvert en 1895, voûte et lunette du fond, époque impériale: ROSTOVTSSEFF 2004, vol. I, pp. 258-261; vol. II, pl. LVI, 2; pl. LVII-LVIII; pl. LIX, 4 (feuilles et de pétales sur la lunette; feuilles, pétales, guirlandes, bouquets sur la voûte). – 2) Kertch, tombeau double découvert en 1873, époque impériale: ROSTOVTSSEFF 2004, vol. I, pp. 292-300; vol. II, pl. LXIII-LXIV.

¹⁰⁴ Pompei IX, 3, 7, 15, espace (h). Naples, MAN n. inv. 8836: FRÖHLICH 1991, p. 294, n. L 101, pl. 47, 1; *PPM* IX, 335, n. 12; LAFORGE 2009, pp. 171-172, fig. 66. Sous la peinture, une inscription votive *P(h) ilo(ca)lus uotum sol(uit) libe(n)s merito*: *CIL* IV, 882.

¹⁰⁵ Pompei IX, 3, 11-12, Panificio, *pistrinum* (a), mur sud, laraire: FRÖHLICH 1991, p. 295, n. L 102, pl. 45, 1; *PPM* IX, p. 321, n. 6.

¹⁰⁶ Voir par exemple – 1) Pompei V, 2, 4, Casa del Triclinio, *atrium* (b), mur sud, niche: FRÖHLICH 1991, p. 267, n. L 42, pl. 35, 2 (Jupiter trônant); *PPM* III, p. 801, n. 9 (intérieur de voûte du laraire avec, sur fond, blanc, un semi d'étoiles à huit branches autour du buste de Luna). – 2) Pompei I, 14, 7, Casa del Larario del Sarno, jardin (9), mur sud, niche: *PPM* II, pp. 940-941, nn. 3-5; FRÖHLICH 1991, pp. 262-263, nn. L 33, pl. 5, 1 (sur le fond rouge de l'intérieur de la niche, semi de fleurettes en forme d'étoiles).

¹⁰⁷ SVET. *Nero* 31.

¹⁰⁸ Voir par exemple VERG. *Aen.* 6.641, qui décrit le séjour céleste des âmes bienheureuses comme une

tion est interprétée de manière originale à la Maison de *P. Casca Longus*¹⁰⁹. Une ouverture rectangulaire fictive au centre du plafond du *cubiculum* (2) donne sur le ciel nocturne et sur l'apparition, en compagnie de *Phosphorus* et de *Hesperus*¹¹⁰, de Vénus environnée d'une pluie de fleurs coupées: roses, lys, fleurettes de mauve et de camomille (fig. 13). La pluie végétale est ici expressément rapportée à Vénus, et planète, et déesse des jardins. En insistant sur l'origine céleste de la pluie de fleurs, cet exemple, comme ceux des laraires de Pompéi IX, 3, 15 et IX, 3, 11-12, éclaire la portée d'un geste rituel dont le décor de nombreux sanctuaires domestiques conservent la trace. Belle à voir et parfumée, la pluie de fleurs est l'image métaphorique de la grâce qui vient des dieux. Elle accompagne leur épiphanie.

Aussi rudimentaires soient-elles, les peintures de laraires offrent donc une représentation pérenne¹¹¹ des guirlandes, des pluies et des jonchées de végétaux parfumés¹¹² par lesquelles étaient honorés les protecteurs de la famille. Mais ces décors évoquent aussi, cette fois sous une forme métaphorique et métonymique, la nature des faveurs attendues en retour¹¹³. Ces rappels de gestes rituels agréables aux dieux et propitiatoires viennent en appui de la profusion végétale qui manifeste en tout premier lieu leur présence bienveillante. Or l'expression de cette profusion, attachée au lairai sous forme de touffes et de buissons, se déploie aussi, et sous une forme identique, dans le décor peint de la maison toute entière, qu'il s'agisse de jardins «illusionnistes» dont les plantations occupent plutôt la zone médiane de la paroi¹¹⁴ (fig. 14), ou qu'il s'agisse, en partie basse, de touffes et de buissons représentés à la taille naturelle, tantôt disposés en frise continue, tantôt placés en ponctuation de la structure architecturale de la pièce¹¹⁵ (fig. 15). Ces éléments de décor illusionnistes qui transforment les murs de la *domus* en jardins ou en murs de jardin cherchent à suggérer la possibilité de son envahissement par une végétation dont la présence appelle et manifeste celle des dieux promoteurs de la vie¹¹⁶.

aimable prairie que l'éther illumine et revêt de pourpre. Il est probable que le passage fasse allusion à la pourpre des roses.

¹⁰⁹ Pompei I, 6, 11, Casa dei Quadretti teatrali (= di *P. Casca Longus*), *cubiculum* (2), plafond: JASHEMSKI 1979b, p. 272, fig. 406; *PPM* I, p. 388, n. 44.

¹¹⁰ *Phosphorus* et *Hesperus* sont les étoiles du matin et du soir et les formes matinale et vespérale de la planète Vénus: LE BOEUFFLE 1977, pp. 237-244.

¹¹¹ Sur la reproduction sous une forme pérenne des décors de guirlandes festifs: voir DE CHAISEMARTIN 2001, p. 149.

¹¹² IUV. 12.86-92.

¹¹³ Sur l'offrande appel à la réciprocité: cf. *ThesCRA* VIII, s.v. *Animaux et plantes dans le monde religieux étrusque*, pp. 441-442 (I. OCHOA, S. MONTERO).

¹¹⁴ Par exemple – Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8): *PPM* III, pp. 137-143, nn. 38-43, 49; MAZZOLENI, PAPPALARDO 2004, fig. inf. p. 33.

¹¹⁵ Par exemple Pompei VI 16, 15, 17, Casa dell'Ara massima, pièce (F): *PPM* V, pp. 862-870, nn. 20-31. Voir GURY 2015, pp. 135-137, 150-165.

¹¹⁶ GURY 2015, pp. 144-149, 159-171.

Si d'ordinaire le laraire seul ou ses abords immédiats étaient ornés d'offrandes végétales, il est probable qu'à l'occasion de fêtes solennelles¹¹⁷ et pour des circonstances d'exception, guirlandes, jonchées et pluies de fleurs gagnaient la maison toute entière, ou du moins la ou les pièces de réception¹¹⁸. Pour fêter le retour d'un ami rescapé d'un naufrage, Juvénal orne sa porte de longs rameaux¹¹⁹. C'est également la porte et ses montants que l'on décore à l'occasion d'une naissance¹²⁰. Lors d'un mariage, on couronne l'entrée de la maison de feuillage¹²¹ ou de fleurs¹²², on enguirlande la chambre des époux¹²³, on prodigue les fleurs au banquet de nocé¹²⁴.

Une mosaïque de Carthage transpose ces pratiques festives dans un univers idéal: des Amours costumés en petits serviteurs installent des guirlandes entre les colonnes d'une *tholos* tandis qu'une pluie de roses accompagne leur activité joyeuse¹²⁵ (fig. 16). Sur la mosaïque de la légende d'Achille à Tipasa, dans les plis du *velum* drapé au plafond de la salle de réception, les festons des guirlandes de roses alternent avec des paniers chargés de fleurs d'où s'échappent quelques roses avec leurs tiges et leurs feuilles. A intervalles réguliers, des roses ou des pétales sont amassés, prêts à être déversés sur l'assistance¹²⁶ (figg. 17-18). La pluie florale que suscite Vénus depuis le plafond du *cubiculum* de la Maison de *P. Casca Longus*¹²⁷ propose à moindre coût une version pérenne des extravagances de

¹¹⁷ Guirlandes suspendues à la porte pour une naissance: IUV. 9.85-86. Longs rameaux ornant la porte pour le retour d'un ami: IUV. 12.86-92. Voir aussi les portes encombrées des lauriers les plus frais et les plus touffus lors des fêtes publiques: TERT. *apol.* 35.11. Décorer la maison de guirlandes pour des solennités religieuses est une pratique ancienne; voir ainsi un fragment de fresque mycénienne du XIV^e siècle a.C. sur lequel des femmes sont accoudées à des fenêtres d'où pendent des festons suspendus à des clous en forme de double hache: TURCAN 1971, p. 94 et nt. 9. Sur les plus anciens décors végétaux formant festons: TURCAN 1971, pp. 94-96.

¹¹⁸ Voir par exemple, à l'occasion du mariage de Persée et Andromède: OV. *met.* 4.759-762: «on répand à pleines mains les parfums sur la flamme, on suspend des guirlandes aux maisons et de tous côtés retentissent les lyres, les flûtes et les chants, interprètes joyeux des cœurs en fête». Traduction de LAFAYE 1928; IUV. 12.86-92. Sur les décors végétaux à l'occasion des fêtes: TURCAN 1971, p. 119.

¹¹⁹ IUV.12.91.

¹²⁰ STAT. *silv.* 4.8.38; IUV. 6.79.

¹²¹ STAT. *siv.* 1.2.231.

¹²² LUCR. 2.354-355; IUV. 6.51-52.

¹²³ ANTH. LAT. 941.2.

¹²⁴ APUL. *met.* 6.24.3.

¹²⁵ Carthage, Maison du Triconque, abside XXV, première moitié du V^e siècle d.C.: TURCAN 1971, p. 110; CMT 1999, pp. 72-74 pl. LXXIX n. 101.

¹²⁶ Tipasa, fin du IV^e-début du V^e siècle d.C.; Alger, Musée National des Antiquités, n. inv. Abdelouahab 14: *Algérie antique* 2003, pp. 206-207, n. 92 et fig.

¹²⁷ Pompei I, 6, 11, Casa dei Quadretti teatrali, *cubiculum* (2), plafond: JASHEMSKI 1979b, p. 272, fig. 406; PPM I, p. 388, n. 44.

Cléopâtre VII¹²⁸, de Néron¹²⁹ et de leurs émules. Le souvenir de leur luxe ostentatoire hors de portée du commun des mortels nourrit peut-être le faste modeste du semi de pétales rouges ou de fleurs éparpillés au pied des lits dans les scènes de banquet de la Maison du *Triclinium*¹³⁰ (fig. 19) et du laraire de la Maison du *Sarnus*¹³¹. Les jonchées rappellent les prairies et les couches d'herbes, de pailles ou de feuillages odoriférants parsemés de fleurs¹³² où les convives prenaient place lors de banquets pris en commun en l'honneur de divinités champêtres à l'occasion de fêtes marquées par la communion entre les hommes, les dieux et le milieu naturel¹³³. Elles ont inspiré jusqu'à la fin de l'Antiquité le goût des sols de marbre vert¹³⁴ et le décor raffiné de pavements de mosaïques tels que ceux de la Maison de la Jonchée à Cherchel¹³⁵ (fig. 20) ou de la Maison du Phénix à Antioche¹³⁶. Au quotidien, ces décors conféraient à la *domus* un réjouissant air de fête au contact des dieux dans une atmosphère d'abondance propitiatoire. Il est significatif que le décor d'une belle demeure soit volontiers comparé à une vision de printemps éternel et de prairie fleurie qui ne se flétrit pas¹³⁷.

Les parures éphémères comme la fête elle-même sont très largement représentées dans le décor domestique. Les guirlandes en particulier sont omniprésentes. Dans le *triclinium* (k) de la Maison du Prince de Naples pour ne citer que cet exemple, des rinceaux de vigne chargés de feuilles et de grappes, plusieurs types de guirlandes, guirlandes de feuillages (aiguilles de pin?) et guirlandes de feuilles et de fleurs, ainsi que des sortes de galons brodés de motifs végétaux stylisés circulent entre les kiosques, les édicules et les candélabres végétalisés¹³⁸ (fig. 21). Même dans un décor aussi simple que celui de la salle (e) d'une petite maison de Pompéi VI, 14, 25, des guirlandes sont tendues ou festonnent entre les architectures schématiques de la zone supérieure. Elles sont associées à de petits oiseaux

¹²⁸ Cléopâtre désireuse d'apparaître en Vénus et Nouvelle-Isis aux yeux d'Antoine: ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* 4.148b.

¹²⁹ SVET. *Nero* 31.

¹³⁰ Pompei V, 2, 4, Casa del Triclinio, *triclinium* (r), murs nord et est. Naples, MAN n. inv. 120029 et n. inv. 120031: *PPM* III, p. 813, n. 38; p. 815, n. 41; ROBERTS 2013, p. 227, fig. 263; p. 230, fig. 267.

¹³¹ Pompei I, 14, 7, Casa del Larario del Sarno, jardin (9), mur ouest, niche: *PPM* II, p. 944, n. 9; FRÖHLICH 1991, pp. 263-264, n. L 34, pl. 29, 3

¹³² Par exemple PLATO *R.* 2.372b.

¹³³ FERDI, MALEK 1999, pp. 331-333.

¹³⁴ HOR. *epist.* 1.10.19; ENNOD. *carm.* 2.10.

¹³⁵ FERDI, MALEK 1999, pp. 29-333, pl. CLXII-CLXIII.

¹³⁶ GURY 2013. Voir aussi une mosaïque de Thurburbo Majus avec un maillage de guirlandes de fleurs et une jonchée de roses coupées avec leurs tiges et leurs feuilles: *MRT* 1994, fig. 64. Sur les mosaïques de jonchées: voir FERDI, MALEK 1999, p. 330, nt. 10-11. Cf. dans le sanctuaire d'Eulalie à Mérida, le sol de mosaïque est comparé à un champ fleuri de roses: PRUD. *perist.* 3.191-200.

¹³⁷ Par exemple LUCIANUS *Dom.* 9.

¹³⁸ Pompei VI, 15, 7, 8, Casa del Principe di Napoli, *triclinium* (k): *PPM* V, pp. 661-666, nn. 22-24, 27-28; ROBERTS 2013, p. 211, fig. 248.

volant dans les panneaux médians et à des touffes sur la plinthe. Réduit à l'essentiel, ce décor évoque l'expérience du jardin dans sa totalité¹³⁹.

Dans le décor domestique, les guirlandes sont souvent figurées de manière illusionniste. Signalons, parmi tant d'autres, celles de l'*atrium* de la Maison des Epigrammes faites de feuillages, de fleurs et de fruits, entourées de lemnisques et portées par des Amours¹⁴⁰. Les images souvent précises de ces guirlandes naturalistes constituent l'une de nos meilleures sources de connaissance de cette catégorie de *realia*. Comme de vraies guirlandes, elles s'accrochent aux fenêtres¹⁴¹ (fig. 22), ornent les portiques¹⁴² (fig. 23), les murs¹⁴³, festonnent entre les pilastres¹⁴⁴, sont suspendues aux architraves¹⁴⁵, entre les candélabres¹⁴⁶ (fig. 24), garnissent les baies ouvrant sur le jardin¹⁴⁷ (fig. 25). La zone supérieure de la paroi peinte se prête particulièrement bien à leur présence du fait des architectures fictives (fig. 15). Il n'est toutefois pas rare, tant les diverses manifestations de la générosité de la nature sont voisines sur le plan sémantique, que des guirlandes se substituent aux touffes pour garnir le bas des murs comme à la Maison du Prince de Naples¹⁴⁸ (fig. 21).

Les guirlandes jouent un rôle essentiel, à la fois formel et symbolique, dans la construc-

¹³⁹ Pompei VI, 14, 25, pièce (e): *PPM V*, p. 337, n. 7.

¹⁴⁰ Pompei V, 1, 18, Casa degli Epigrammi, *tablinum* (g), mur sud; Naples, MAN n. inv. 8525-8526: *PPM III*, p. 546, nn. 12-13.

¹⁴¹ Par exemple – *Herculanum*, Villa des Papii, *oecus* (g), mur sud: GUIDOBALDI 2011, pl. XXXVII.

¹⁴² Par exemple – 1) *Oplontis*, Villa di Poppea, *oecus* (15): PAPPALARDO 2008, fig. à la p. 79 (la fixation des festons est masquée par des bucranes).

¹⁴³ Par exemple – 1) *Herculanum*, Maison de Neptune et Amphitrite, *triclinium* d'été et nymphée: ADAM 2012, fig. p. 142 (grosses guirlandes de feuilles et fruits).

¹⁴⁴ Par exemple – 1) Pompei VI, 11, 8-10, Casa del Labirinto, *triclinium* (37), mur ouest: *PPM V*, pp. 34-35, n. 57 (reconstitution du décor). – 2) Pompei I, 11, 14, *oecus* (l), mur nord: *PPM II*, pp. 608-610, nn. 14a-15. – 3) Pompei VII, 2, 16-17, Casa di *M. Gavius Rufus*, *triclinium* (f), mur ouest: *PPM VI*, p. 542, n. 19.

¹⁴⁵ – 1) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, *cubiculum* (4), mur sud: *PPM III*, pp. 119 et 121 n. 13. – 2) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8), mur extérieur du *saeculum* (13): *PPM III*, pp. 138-139, nn. 41-42. Guirlandes suspendues entre les architectures de la zone supérieure de la paroi: – 1) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, *cubiculum* (11), mur est: *PPM III*, p. 154, nn. 62-63. – 2) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, *cubiculum* (14), mur est: *PPM III*, pp. 161-162, nn. 75. – 3) Pompei III, 2, 1, Casa detta di *Trebius Valens*, *ala* (m): *PPM III*, pp. 359-364, nn. 26 et 34. – 4) Pompei IX, 13, 1-3, Casa di Polibio, *cubiculum* (II): *PPM X*, pp. 298-313, nn. 191, 194-196, 199, 203-204; ADAM 2012, p. 116 fig. en haut à gauche.

¹⁴⁶ Par exemple – 1) Pompei I, 10, 8, Tessitoria di *Municius*, *cubiculum* (6): *PPM II*, p. 430, nn. 15-16 (oiseaux posés sur les guirlandes). – 2) Pompei I, 11, 14, *oecus* (l), mur est: *PPM II*, p. 609, n. 14b. – 3) Rome, Villa de la Farnésine, salon à fond noir; Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme: MAZZOLENI, PAPPALARDO 2004, fig. 213 (la guirlande est un simple rameau feuillu).

¹⁴⁷ – 1) Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8), mur sud: *PPM III*, 1991, p. 139, n. 4. Guirlandes festonnant dans l'ouverture d'une baie: – 1) Pompei I, 9, 5, Casa del Frutteto, *cubiculum* (8): *PPM II*, p. 18, n. 28; pp. 20-21, nn. 30, 33; p. 24, n. 35; pp. 31-32, nn. 43-44; *Peinture de Pompéi* 1993, I, fig. 23; II, 43, fig. 53.

¹⁴⁸ Pompei VI, 15, 7, 8, *triclinium* (k): *PPM V*, pp. 661-663, nn. 22-24.

tion décorative de la paroi peinte qui se présente comme une trame rebrochée de nombreuses liaisons. Fondamentalement, la paroi est un quadrillage formé par la partition de la surface en zones horizontales et verticales, généralement au nombre de trois¹⁴⁹ (figg. 15, 21). Se superposant à cette trame orthogonale, un réseau plus lâche d'éléments hétérogènes est constitué de lignes, de galons, de chaînes, de rinceaux et surtout de guirlandes qui relient entre eux les éléments structurant du décor: architectures, candélabres et encadrements. Dans ce réseau complexe, s'insèrent les scènes tirées de la fable, des scènes de culte, plus rarement des scènes de genre ou historiques. Les évocations de jardins et de paysages occupent une place importante¹⁵⁰. Le tout forme un univers cohérent de résonances sémantiques et formelles, d'échos et de relations antithétiques ou analogiques, proche de la conception que les Anciens se faisaient du cosmos imaginé comme un être animé, vivant, dont toutes les parties, quelle qu'en soit la distance, entretiennent entre elles des rapports de sympathie ou d'antipathie, de symétrie, de correspondance entre microcosme et macrocosme au sein d'une solidarité universelle pleine d'interactions.

Dans cette perspective le décor paraît être conçu comme un analogue du cosmos ou pensé sur son modèle¹⁵¹. Rappelons ici que le mot cosmos désigne en grec l'ordre, la parure, l'ornement. Dans le système décoratif de la paroi peinte, les guirlandes créent du lien. Elles donnent ainsi une forme visible et belle à la puissance agissante des dieux qui, en reliant les éléments de la création entre eux, leur assurent cohésion et harmonie. Cette puissance cosmique des dieux est religieuse au sens littéral et originel du terme. Agissant sur l'univers aussi bien que sur les individus, leur *uis uinctionis* est à la source de la *concordia deorum et hominum*. L'envahissement du décor de la maison par les guirlandes met en scène la *pietas* de la *familia*. Il donne une forme métaphorique et métonymique à l'abondance des dons reçus et à la réciprocité du lien et des échanges avec les dieux.

Conclusion

Les représentations d'offrandes végétales aux abords du laraire comme leur prolifération dans toute la maison fournissent à moindre coût un décor toujours disponible. Elles constituent une réponse aux éventuelles difficultés d'approvisionnement en végétaux frais hors saison. Elles préviennent contre d'éventuelles négligences dans la régularité des marques de dévotions. Parce qu'il sert de support au décor éphémère en l'enrichissant, le décor pérenne

¹⁴⁹ Par exemple Pompei VI 16, 15. 17, Casa dell'Ara massima, pièce (F): PPMV, pp. 862-870, nn. 20-31. Sur la question de l'organisation du décor: GURY c.s.a.

¹⁵⁰ GURY 2015; GURY c.s.a.

¹⁵¹ Cf. GURY c.s.a.

autorise ce jeu entre le naturel et l'artifice dont les Romains raffolent¹⁵². La surabondance ainsi créée tient lieu de signe d'ostentation et d'opulence pour ceux qui sacrifient et pour ceux qui habitent la maison, les hommes et les dieux. Dans cette perspective la *domus* peut être considérée comme une forme développée ou étendue du laraire. Le laraire est son cœur vivant, son image en miniature et sa représentation métonymique.

La fête est synonyme de pensées et de gestes en l'honneur des dieux, par conséquent de repos et de relâche des activités humaines¹⁵³. La pérennisation de son décor festif fait de la *domus*, par excellence, un espace dédié à l'*otium* et un lieu de repos régénérant au contact de la nature, quand bien même cette nature serait-elle «artificialisée» comme le jardin lui-même¹⁵⁴. La maison apparaît comme le prolongement de son jardin dont elle canalise et recueille la vitalité pour en être transformée et métamorphosée¹⁵⁵. La végétalisation de la *domus*, comme celle des temples, et pour la même raison, est liée à l'idée que les Anciens se font de l'origine de l'architecture. Après avoir fourni à l'homme les tout premiers abris et les tout premiers matériaux de construction¹⁵⁶, le monde végétal n'a jamais cessé d'être une source d'inspiration et de modèles pour l'architecture antique et pour son décor¹⁵⁷. Les images invitent à comprendre que le bâti, qui garde l'empreinte de sa matrice végétale, peut tendanciellement la rejoindre. Du végétal au bâti, le rapport de filiation se traduit dans l'art romain par une multitude d'inventions formelles qui montrent leur proximité et leur aptitude à se métamorphoser l'un dans l'autre¹⁵⁸. La littérature exploite l'ambiguïté perçue entre végétal et minéral. Les marbres ou les pierres de couleurs sont ainsi volontiers comparés à des champs de fleurs. Il y a dans la végétalisation du décor de la maison, la nostalgie de la perfection des origines et celle de l'Âge d'or où les hommes vivaient en accord avec les dieux.

Les représentations de guirlandes, tantôt réalistes, tantôt stylisées et stéréotypées, trahissent la volonté de stabiliser au quotidien l'union avec la divinité que procure la célé-

¹⁵² Voir par exemple l'anecdote relative au peintre Pausias et à la tresseuse de couronne Glycère dont il imitait les ouvrages et qui le défiait en les variant: PLIN. *nat.* 21.4.

¹⁵³ *ThesCRA VII, s.v. Fêtes et jeux dans le monde romain. Introduction générale*, p. 197 (V. HUET); *ThesCRA VII, s.v. Fêtes et jeux dans le monde romain. Le vocabulaire*, p. 198 (F. PRESCENDI).

¹⁵⁴ GURY 2015, pp. 171-174.

¹⁵⁵ GURY 2015, *passim*; GURY c.s.a.

¹⁵⁶ Idée développée par VITR. 2.1.1-9. Cf. VARRO *rust.* 3.1.3. Voir aussi le ficus des bords du fleuve Acesines dont la croissance offre un exemple d'architecture naturelle: ses basses branches s'enracinent pour former autour du tronc maternel une nouvelle génération qui décrit un cercle qu'on croirait l'oeuvre d'un *topiarius*; ce cercle forme une enceinte qui fournit de l'ombre aux bergers et une palissade protectrice: PLIN. *nat.* 12.22.

¹⁵⁷ Vitruve raconte comment un pied d'acanthé poussé dans une corbeille était à l'origine de la création du chapiteau corinthien: VITR. 4.9-10.

¹⁵⁸ Par exemple – Pompei I, 9, 5, Casa dei Cubiculi floreali o del Frutteto, péristyle 10: *PPM II*, p. 40, fig. 55 (détail du chapiteau en bouquet d'acanthé de l'une des colonnes). Voir aussi: PLIN. *nat.* 12.9-10.

bration rituelle. En ne laissant jamais sans ornements ni l'autel, ni même la *domus* toute entière peuplée de dieux, les décors éphémères et pérennes génèrent cette surabondance propitiatoire consubstantielle au sacrifice en leur honneur. Les représentations d'offrandes végétales sont au service de la *pax deorum* dans l'espace domestique.

BIBLIOGRAFIA

ADAM 2012

J.-P. ADAM, *La maison romaine*, Arles.

Algérie antique

C. SINTES, Y. REBAHI (a cura di), *Algérie antique, Catalogue de l'exposition, Musée de l'Arles et de la Provence antiques, 26 avril au 17 août 2003, Conseil Général des Bouches-du-Rhône*, Marseille 2003.

AMEDIK 1991

R. AMEDIK, *Vita privata auf Sarkophagen. Die Antiken Sarkophagreliefs I, Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben IV*, Berlin.

BARDY 1959

G. BARDY, *Introduction générale et notes*, in *Œuvres de Saint Augustin* 33, *La Cité de Dieu*, livres I-V, *impuissance sociale du paganisme*, texte de la 4^e édition de B. DOMBART, A. KALB, traduction française de G. COMBÈS, Bruges, 801-803.

BASSANI 2008

M. BASSANI, *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Padova.

BODIOU, MEHL 2008

L. BODIOU, V. MEHL, *Sociologie des odeurs en pays grec*, in L. BODIOU, D. FRÈRE, V. MEHL (a cura di), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes, 141-163.

BOYCE 1942

G. K. BOYCE, *Significances of the serpents on Pompeian house shrines*, «AJA» 46, 13-22.

Catalogo ragionato

S. STEINGRÄBER (a cura di), *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milan 1984.

CMT

A. BEN ABED-BEN KHADER *et alii* (a cura di), *Corpus des mosaïques de Tunisie IV, 1, Karthago Carthage. Les mosaïques du parc archéologique des thermes d'Antonin*, Tunis 1999.

CHAISEMARTIN DE 2001

N. DE CHAISEMARTIN, *Tradition locale et intégration dans l'Empire romain d'une cité carienne: la sémantique des frises à guirlandes sur les monuments du centre civique d'Aphrodisias*, in M. MOLIN *et alii* (a cura di), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité, Actes du colloque, Angers, 28-29 mai 1999*, Paris, 147-158.

DE MARCHI 2003 (1896)

A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica, I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Forlì (Milano).

ERNOUT 1932

A. ERNOUT, *Plaute*, Paris.

FERDI, MALEK 1999

S. FERDI, A.-A. MALEK, *Les mosaïques de la Maison de la Jonchée à Cherchel*, in M. ENNAÏFER, A. REBOURG (a cura di), *La mosaïque gréco-romaine VII, Actes du VII^e Colloque International pour l'Etude de la Mosaïque Antique, Tunis, 3-7 octobre 1994*, Tunis, 327-334.

FICK 1998

N. FICK, *L'odeur des roses dans la Rome impériale*, in P. CARMIGNANI, J.-Y. LAURICHESSE, J. THOMAS (a cura di), *Saveurs, senteurs: le goût de la Méditerranée, Actes de la rencontre organisée à l'Université de Perpignan du 13 au 15 novembre 1997*, Perpignan, 111-127.

FRÖHLICH 1991

T. FRÖHLICH, *Lararien und Fassadenbilder. Untersuchungen zur ‚volkstümlichen‘ pompejanischen Malerei*, Mainz.

GIACOBELLO 2008

F. GIACOBELLO, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano.

GIACOBELLO 2011

F. GIACOBELLO, *Testimonianze del culto dei Lari dall'area vesuviana: significato e nuove interpretazioni*, in M. BASSANI, F. GHEDINI (a cura di), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, Iconografici e materiali dei sacra privata, Atti dell'Incontro di Studi, Padova, 8-9 giugno 2009*, Roma, 79-89.

GUIDOBALDI 2011

M. P. GUIDOBALDI, *La Villa dei Papiri di Ercolano: inquadramento architettonico e decorativo alla luce delle recenti indagini archeologiche*, in G. F. LA TORRE, M. TORELLI (a cura di), *Pittura ellenistica in Italia e in Sicilia, linguaggi e tradizioni, Atti del Convegno di Studi, Messina, 24-25 settembre 2009*, Roma, 519-530.

GUILLAUME-COIRIER 1989

G. GUILLAUME-COIRIER, *Couronnes et guirlandes végétales à Rome, des origines jusqu'à la mort d'Auguste. Mots et objets*, «L'Information Littéraire» 41, 9-14.

GUILLAUME-COIRIER 1995

G. GUILLAUME-COIRIER, *Images du coronarius dans la littérature et l'art de Rome*, «MEFRA» 107, 1093-1151.

GUILLAUME-COIRIER 1998

G. GUILLAUME-COIRIER, *De l'objet à l'ornement. Couronnes et guirlandes de roses dans la sculpture funéraire d'époque romaine*, «JSav», 3-54.

GUILLAUME-COIRIER 1999

G. GUILLAUME-COIRIER, *L'ars coronaria dans la Rome antique*, «RA» 2, 331-370.

GUILLAUME-COIRIER 2003

G. GUILLAUME-COIRIER, *L'ornementation végétale de l'autel dans le déroulement du sacrifice romain*, in P. DEFOSSE (a cura di), *Hommages à Carl Deroux IV, Archéologie et histoire de l'art. Religion*, Bruxelles, 403-412.

GURY 2013

F. GURY, *Les jonchées de rose: le parfum du paradis*, in G. MASSIN-LE GOFF, E. VACQUET (a cura di), *Dies Solemnis. La Procession, Actes du Congrès International de l'Association Europae Thesauri, Angers, 15-17 septembre, 2011*, publié en ligne www.europaethesauri.eu

GURY 2015

F. GURY, *Les jardins romains étaient-ils bien entretenus? Une esthétique du négligé ou l'expression d'une vitalité victorieuse? Le dossier de la peinture romano-campanienne (30 av.-79 apr. J.-C.)*, in E. MORVILLEZ (a cura di), *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité, Actes du Colloque, Université d'Avignon-Palais des Papes, 20-22 mars 2009*, Paris, 131-176.

GURY c.s.a

F. GURY, *Pour une approche globale des programmes décoratifs*, in S. MOLS, E. MOORMANN (a cura di), *XII^e Colloque International de l'Association Internationale pour la Peinture Murale Antique, Athènes, 16-20 septembre 2013*, c.s.

GURY c.s.b

F. GURY, *Le Phénix et les roses*, in E. MORVILLEZ, V. VASSAL (a cura di), *Lettre de l'Association Francophone pour l'Etude de la Mosaïque Antique dans les pays européens (AFEMA) 2013*, c.s.

Homo Faber

A. CIARALLO, E. DE CAROLIS (a cura di), *Homo Faber. Natura, scienza e tecnica nell'antica Pompei, Catalogo della Mostra, Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 27 marzo-18 luglio 1999*, Milano 1999.

JASHEMSKI 1974

W. JASHEMSKI, *The Discovery of a Market-Garden Orchard at Pompeii: the Garden of the House of the Ship Europa*, «AJA» 78, 391-404.

JASHEMSKI 1979a

W. F. JASHEMSKI, *The Garden of Hercules at Pompei (II, VIII, 6). The Discovery of a Commercial Flower Garden*, «AJA» 83, 403-411.

JASHEMSKI 1979b

W. F. JASHEMSKI, *The gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas destroyed by Vesuvius*, New York.

JASHEMSKI 1981

W. F. JASHEMSKI, *The Campanian Peristyle Garden*, in E. B. MACDOUGALL, W. F. JASHEMSKI (a cura di), *Ancient Roman Gardens, Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture VII, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington*, 31-48.

LABRIOLLE DE, VILLENEUVE 1951

P. DE LABRIOLLE, F. VILLENEUVE, *Juvenal. Satires*, Paris.

LAFAYE 1928

G. LAFAYE, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris.

LAFORGE 2009

M.-O. LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Naples.

LAVAGNE 1988

H. LAVAGNE, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome-Paris.

LAWSON 1950

J. LAWSON, *The Roman garden*, «GaR » 19, 97-105.

LE BOEUFFLE 1977

A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris.

MAZOIS 1824

F. MAZOIS, *Les Ruines de Pompéi, dessinées et mesurées par F. Mazois, pendant les années MDCCCIX, MDCCCX, MDCCCXI* (ouvrage continué par M. GAU), II, Paris.

MAZZOLENI, PAPPALARDO 2004

D. MAZZOLENI, U. PAPPALARDO, *Domus. Pittura e architettura d'illusione nella casa romana*, San Giovanni Lupatoto.

Mosaïque en Tunisie

M. H. FANTAR (a cura di), *La Mosaïque en Tunisie*, Paris 1994.

MRT

A. MARTIN, G. FRADIER (a cura di), *Mosaïques Romaines de Tunisie*, Tunis 1994.

NÉRAUDEAU 1984

J. -P. NÉRAUDEAU, *Etre enfant à Rome*, Paris.

PAPPALARDO 2008

U. PAPPALARDO, *The Splendor of Roman Wall Painting*, Los Angeles.

Peinture de Pompéi

G. CERULLI IRELLI *et alii* (a cura di), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, I-II, Paris 1993.

PPM *L'immagine*

Pompei Pitture e Mosaici. L'immagine di Pompei nei secoli XVIII e XIX. La documentazione nell'opera di disegnatori e pittori dei secoli XVIII e XIX. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1995.

ROBERTS 2013

P. ROBERTS, *Life and death in Pompeii and Herculaneum, Exhibition at the British Museum from 28 March to 29 September 2013*, London.

ROSTOVTSSEFF 2004

M. ROSTOVTSSEFF, *La peinture décorative antique en Russie méridionale. Saint Pétersbourg 1913-1914*, I: *Texte, description et étude des documents*, Paris.

Trames

Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque de l'Afrique antique II: Trames géométriques végétalisées, Rome 2001.

SCHEFOLD 1972

K. SCHEFOLD, *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification, Édition revue et augmentée*, traduction de J.-M. CROISILLE, Bruxelles.

Sols

M. BLANCHARD-LEMÉE, M. ENNAÏFER, H. et L. SLIM (a cura di), *Sols de l'Afrique romaine*, Paris 1995.

SOMVILLE 2001

P. SOMVILLE, *Jardins et sacralisation de l'espace*, in É. DELRUELLE, V. PIRENNE-DELFORGE (a cura di), *Kïpoi: de la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 23-27.

STEMMER 1992

K. STEMMER, *Casa dell'Ara massima (VI 16, 15-17), Häuser in Pompeji 6*, München.

TELS-DE JONG 1959

L. L. TELS-DE JONG, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Delft.

TURCAN 1971

R. TURCAN, *Les guirlandes dans l'Antiquité classique*, «JbAC» 14, 92-139.

WUILLEUMIER 1952

P. WUILLEUMIER, *Cicéron, Discours*, Paris.

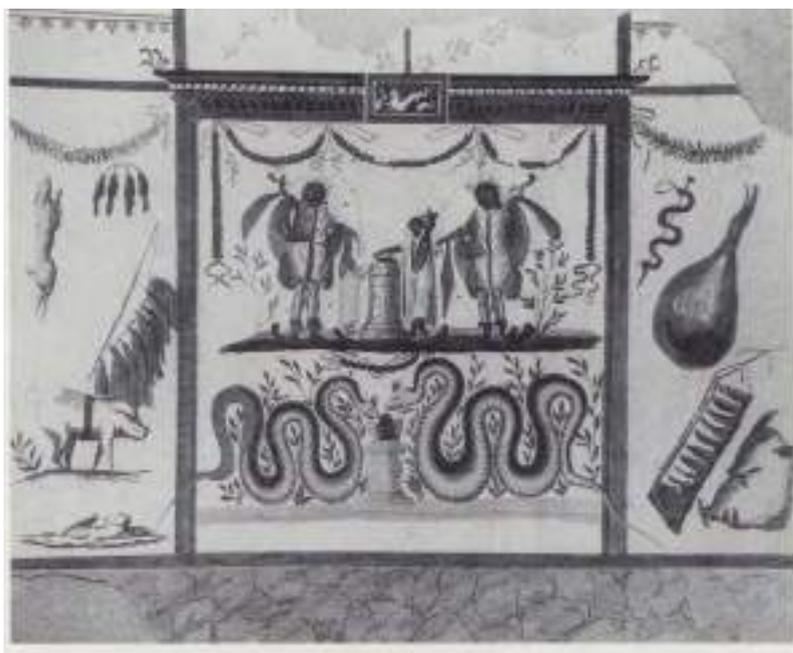
ZEVI 1992

F. ZEVI, *Pompei*, Napoli.

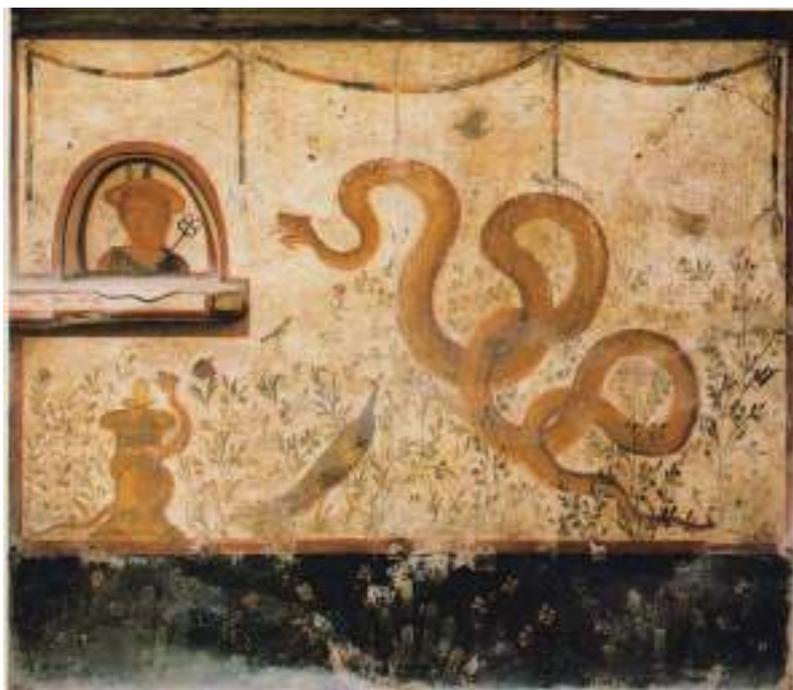
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Victuailles à côté du laraire. Pompei VI, 6, 1, Casa di *Pansa*, cuisine, mur nord (d'après Fröhlich 1991, pl. 35, 1, dessin de Mazois 1824, vol. II, pl. XLV).
- Fig. 2 Guirlandes suspendues à des clous au-dessus du laraire. Pompei I, 6, 2, Casa del Criptoportico, péristyle (12), portique nord, mur ouest, laraire (d'après Fröhlich 1991, pl. 2, 2).
- Fig. 3 Guirlandes de deux variétés de fleurs. Pompei I, 12, 3, *Caupona* di *Sotiricus*, cuisine (7), mur est, laraire (d'après Fröhlich 1991, pl. 4, 2).
- Fig. 4 Pompei VII ou VIII (localisation originale inconnue). Naples, MAN, n. inv. 8905 (d'après Fröhlich 1991, pl. 10, 2).
- Fig. 5 Pompei IX, 9, c, Casa di *C. Sulpicius Rufus* (= Casa del Maiale), cuisine (k), mur nord (d'après Fröhlich 1991, pl. 12, 1).
- Fig. 6 Pompei IX, 13, 1-3, Casa di Polibio, cour (N) (d'après Fröhlich 1991, pl. 14, 2).
- Fig. 7 Le Phénix entre deux touffes de lauriers roses en fleurs. Pompei I, 11, 10-12, *Caupona*, d'*Euxinus*, façade. Pompei, *Antiquarium*, n. inv. 2195 (d'après Fröhlich 1991, pl. 15, 2).
- Fig. 8 Semi ou pluie de pétales et de fleurs (roses) de la niche du laraire. Terzigno, Cava Ranieri, villa 6, cuisine, mur ouest (d'après Giacobello 2008, pp. 221-222, n. 4, fig. 2).
- Fig. 9 Semi ou pluie de fleurs (roses) sur l'intrados de la niche du laraire. Pompei I, 17, 4, Casa degli Archi, péristyle (1), mur ouest (d'après www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 10 Pompei I, 14, 7, Casa del Larario del Sarno, jardin (9), mur ouest, niche (d'après www.pompeiiinpictures.com).
- Fig. 11 Isis Panthée sous une guirlande et sur un fond constellé de fleurettes à quatre pétales ou rayons. Pompei IX, 3, 7, 15, espace (h). Naples, MAN n. inv. 8836 (d'après Zevi 1992, pl. 283).
- Fig. 12 Motif floral et stellaire au pourtour de la niche du laraire. Pompei IX, 3, 11-12, Panificio, *pistrinum* (a), mur sud (d'après Fröhlich 1991, p. 295, n. L 102, pl. 45, 1 ou *PPM* IX, p. 321 n. 6).
- Fig. 13 Vénus entre deux Amours (*Phosphorus* et *Vesperus*) suscitant une pluie de fleurs. Pompei I, 6, 11, Casa dei Quadretti teatrali (= di *P. Casca Longus*), *cubiculum* (2), plafond (d'après Jashemski 1979, fig. 406).
- Fig. 14 Jardin illusionniste. Pompei II, 3, 3, Casa della Venere in Conchiglia, péristyle (8) (d'après Mazzoleni, Pappalardo 2004, fig. à la p. 33).
- Fig. 15 Touffes végétales au pied de la paroi. Pompei VI, 16, 15. 17, Casa dell'Ara massima, pièce (F) (d'après Stemmer 1992, fig. 121).

- Fig. 16 Amours installant des guirlandes dans une tholos. Carthage, Maison du Triconque, abside XXV, 1^{ère} moitié du V^e siècle d.C. (d'après *CMT* 1999, pl. LXXIX n. 101).
- Fig. 17 Guirlandes de roses, paniers de fleurs et amas de pétales installés au plafond dans les replis d'un *velum*. Tipasa, fin du IV^e-début du V^e siècle d.C., Alger, Musée National des Antiquités, n. inv. Abdelouahab 14 (photo A.-A. Malek).
- Fig. 18 Autre détail. Tipasa, fin du IV^e-début du V^e siècle d.C., Alger, Musée National des Antiquités, n. inv. Abdelouahab 14 (photo A.-A. Malek).
- Fig. 19 Jonchée de pétales ou de fleurs devant les lits des convives. Pompei V, 2, 4, Casa del Triclinio, *triclinium* (r), murs nord et est. Naples, MAN n. inv. 120029 (d'après Roberts 2013, fig. 263).
- Fig. 20 Jonchée de feuilles et de fleurs. Cherchel, Maison de la Jonchée (photo A.-A. Malek).
- Fig. 21 Pompei VI, 15, 7. 8, Casa del Principe di Napoli, *triclinium* (k) (d'après Roberts 2013, fig. 248).
- Fig. 22 Guirlande accrochée à une fenêtre. *Herculanum*, Villa dei Papiri, *oecus* (g), mur sud (d'après Guidobaldi 2011, pl. XXXVIIa).
- Fig. 23 Guirlande entre les piliers. *Oplontis*, Villa di Poppea, *oecus* (15) (d'après Pappalardo 2008, fig. à la p. 79).
- Fig. 24 Simples rameaux feuillus disposés en guise de guirlandes entre des candélabres. Rome, Villa de la Farnésine, salon à fond noir. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme (d'après Mazzoleni, Pappalardo 2004, fig. 213).
- Fig. 25 Pompei I, 9, 5, Casa del Frutteto, *cubiculum* (8), mur est (d'après *Peinture de Pompéi* 1993, I, fig. 23; II, fig. 53).



1



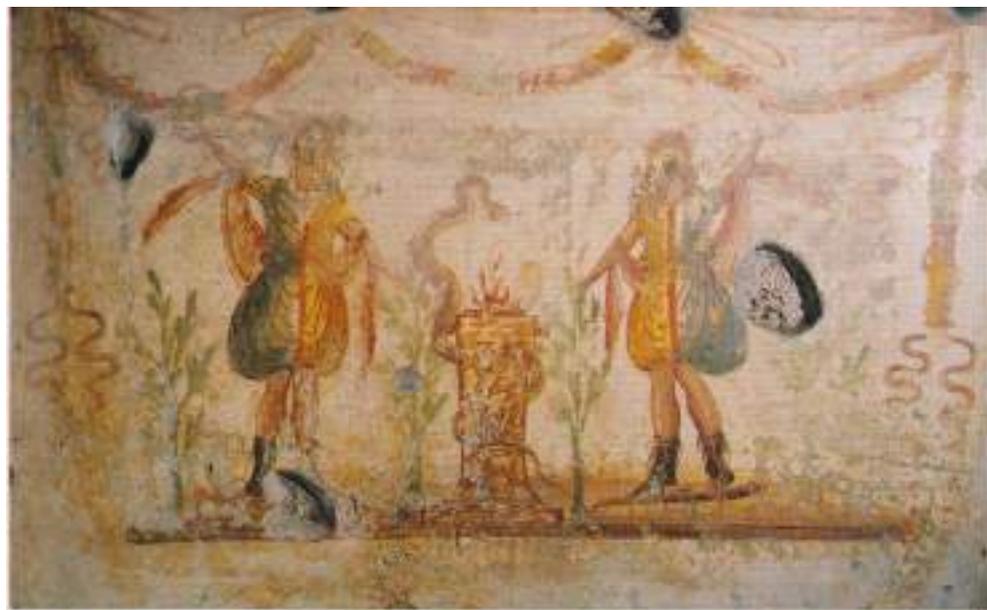
2





4

5







7



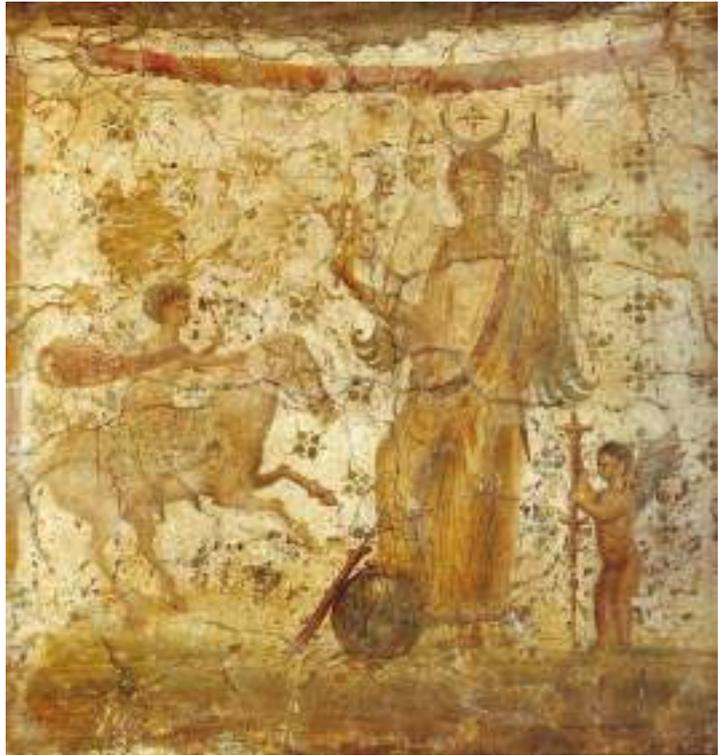
8



9



10



11



12





14



15



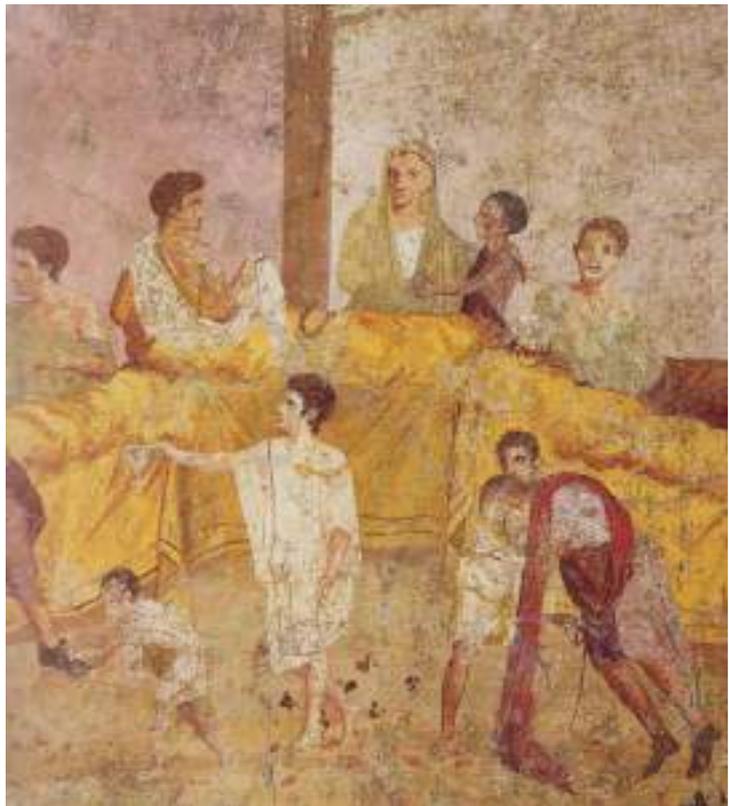
16



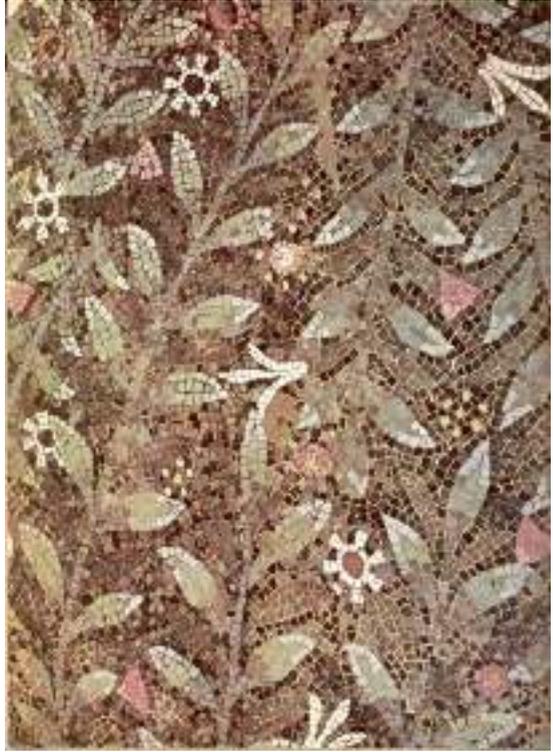
17



18



19



20



21



22



23



24



25

Michel E. FUCHS

Témoignages du culte domestique en Suisse romaine

ABSTRACT

A survey of domestic shrines in Switzerland in the Roman period reveals ritual practices conducted for deities and ancestors honored in the family circle. In a town or in a *vicus, lararia* in a known context appear near the entrance of the house, located either by the remains of a cabinet or a wooden container, or found dispersed in a shop or specific room behind the shop or an entrance hallway.

The bronze statuettes are part of shrines and are often accompanied by other objects in connection with the cult such as the serpent pots found in Augst/*Augusta Raurica*.

The choice of the deities that are represented suggests that the officiant is either Gallic, Helvetian or Roman and that the worship of the gods is in the Gallic and Roman versions.

In the first century AD in Avenches, ram heads carved in stone served as andirons for hearths in the center of the household, continuing a Celtic tradition of domestic worship.

Two inscriptions from *Aventicum* are dedicated to deified women by their freed husbands, one with Gallic names, another with Roman names.

A bust of an elderly helvetian lady attests to the persistence of Gallic and Roman ancestor worship during Tiberius period.

In the Roman settlement of Vallon near Avenches, statuettes and various objects of a *lararium* have been preserved *in situ* or scattered in a central hall opening towards a portico and decorated with a mosaic, book-cabinets and an absidial bench.

A bronze chalice offered by a local *Paterna* to protective goddesses, the *Suleviae*, was probably linked to a happy birth, a mark of women's participation to the memorial place that constitutes the domestic chapel.

KEYWORDS

Domestic shrines, Cult of the ancestor, *in situ lararium*, Indigenous deities, Augst/*Augusta Raurica*, Avenches/*Aventicum*, Vallon

S'interroger sur le geste du culte dans le domaine privé en Suisse romaine nécessite la prise en compte non seulement du matériel qui en fait foi, mais aussi du contexte auquel il est associé dans la maison. L'entreprise passe par un long travail d'inventaire, qui est heureusement fourni par l'excellent ouvrage d'Annemarie Kaufmann-Heinimann autour des statuettes et autres vestiges en bronze du culte domestique à Augst/*Augusta Raurica*, comprenant un catalogue des découvertes sur sol suisse et une somme de réflexions sur le sujet qu'il serait trop long de reprendre ici¹. Il nous servira plutôt de base pour répondre à deux questions suscitées par deux objets, l'un trouvé à Avenches/*Aventicum*, dans un quartier proche du *forum* de la ville antique, et l'autre à Vallon (Fribourg), dans un établissement situé au sud-ouest de l'ancienne capitale des Helvètes². A Avenches, le buste d'une femme âgée en calcaire local a été découvert dans l'*insula* 10 Est (fig. 1) bordant le *cardo maximus* et divisée en trois maisons; la statue provient de la maison sud qui a livré les vestiges d'un atelier de tailleurs de pierre³. Celui-ci est installé sous l'empereur Tibère, date attribuée au buste: les traits creusés sont caractéristiques de ceux que l'on donne aux femmes âgées à la fin de la République et sous les Julio-Claudiens⁴. Elle porte les cheveux fortement tirés vers l'arrière, de la même manière que les Néréides du monument funéraire d'En Chaplix découvert à la sortie nord-est de la ville, daté d'époque tibérienne⁵. Elle est surtout parée d'un torque, signe de son ascendance gauloise. Mais que fait cette statuette d'une femme âgée dans cette maison? Est-ce un raté de lapicide qui aurait été abandonné, car trouvée à l'endroit même où l'on restitue l'atelier des sculpteurs? La deuxième question est liée à l'étrange apparition, dans le matériel d'un laraire de l'établissement romain de Vallon, à 9,5 kilomètres d'Avenches, bien connu aujourd'hui pour les deux mosaïques qu'il a révélées, d'un calice inscrit, offert par une certaine *Paterna* à des divinités locales, phénomène qu'Annemarie Kaufmann-Heinimann relève comme rare sinon unique, sans lui trouver une explication (fig. 2)⁶.

Mon premier questionnement a été ravivé par une découverte de 2013 dans une *insula* des quartiers au nord du *decumanus maximus* d'*Aventicum*. L'*insula* 15 a livré les vestiges d'habitats précoces en bois dégagés une première fois en 1979 dans son secteur nord-est puis à nouveau au sud-ouest de la parcelle lors des fouilles récentes (fig. 3)⁷. Dans cette dernière zone, un troisième état de construction en terre et bois révèle des structures artisa-

¹ KAUFMANN-HEINIMANN 1998.

² Avenches: BÖGLI 1989, HOCHULI-GYSEL *et alii* 2001, *Aventicum* 2015; Vallon: FUCHS 2000; AGUSTONI, MONNIER 2010.

³ FUCHS 2003, pp. 103-105.

⁴ BOSSERT 1983, pp. 28-29, pl. 23.

⁵ BOSSERT 2002, pp. 28-29, 57-59, pl. 10-13; *Mausolée nouveau* 2013, pp. 70-77.

⁶ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 285-286, fig. 248; FUCHS 2005, p. 184.

⁷ TUOR 1981; SCHENK 2013.

nales et domestiques entre 30/40 et 70/100 d.C. Une grande cour intérieure (L 2) donne sur la rue au sud; elle voit l'installation d'une succession de foyers dans sa partie nord, dont la lecture des phases, au moins sept reconnues, est rendue difficile en raison de l'arasement des couches et des aménagements postérieurs (fig. 4). L'utilisation de ces foyers a engendré une forte accumulation de couches charbonneuses dont l'analyse exclut pour l'instant des activités métallurgiques. Le radier de l'un des foyers (St 56) est constitué de matériaux de remploi, petits moellons de calcaire jaune et fragments de molasse parmi lesquels on note la moitié d'un fût de colonne et un bloc sculpté. Celui-ci retient l'attention⁸: la corne caractéristique d'un bélier se déroule au-dessus d'une incision marquant son museau. Une tête du même type et dans un meilleur état de conservation a été mise au jour dans l'*insula* 3 d'*Aventicum*, quartier au nord de l'*insula* 15 (fig. 5). Le traitement différent des deux blocs, à l'endroit de la corne et de l'incision du museau, empêche de les rattacher à un même monument tout comme leur découverte dans deux quartiers séparés par un troisième, l'*insula* 9. Leurs dimensions varient aussi légèrement, environ 25 x 33 centimètres pour le premier, 25,5 x 28,8 centimètres pour le second. Martin Bossert, qui a publié le bloc de l'*insula* 3, pense qu'il ne peut s'agir d'ornements de chapiteaux, mais plutôt de décors d'angles d'autels à l'exemple des têtes de béliers des autels funéraires aux guirlandes d'époque claudienne⁹. Le contexte de trouvaille de la tête de l'*insula* 3 fournit une datation du deuxième tiers du I^{er} siècle d.C. au sein d'un habitat aux murs de terre et de bois, en un temps et dans un contexte équivalents à ceux de la tête de bélier de l'*insula* 15. Si l'usage de la molasse verte est caractéristique de la première moitié du I^{er} siècle d.C. à Avenches, pour les seuils, les colonnes et le soubassement de la place du *forum*¹⁰, les deux têtes de béliers sont les seules sculptures dans cette matière connues sur le site. Leur facture laisse supposer qu'elles sont œuvre d'un artisan local et leur sobriété qu'elles étaient probablement peintes. Autre point commun des deux blocs, ils sont réemployés dans des structures installées postérieurement aux années 30 d.C., ce qui sous-entend que le monument auquel ils se rattachaient participe d'une phase antérieure de construction. La fouille de l'*insula* 3 n'a pas été publiée et ne permet donc pas de préciser l'organisation de l'habitat¹¹. Par contre, l'*insula* 15 montre un état 2 daté du début du I^{er} siècle d.C., dont des seuils issus d'un seul chêne abattu en 12/13 d.C.; la cour L 2 existe déjà, plus courte, et voit un foyer quadrangulaire aménagé en son centre, constitué d'une sole de quatre *tegulae* posées sur des galets et entourées d'une chape d'argile rubéfiée¹². Une première version du foyer a laissé une trace d'argile non rubéfiée, rectangulaire et perpendiculaire à la seconde. N'est-ce pas à une telle structure que

⁸ SCHENK 2013, pp. 284-285, fig. 47a (n. inv. SMRA 13/16290-01).

⁹ BOSSERT 1998, pp. 156, 159-160, pl. 49, Rs 77 (n. inv. SMRA 79/14559).

¹⁰ BOSSERT 1998, pp. 20-21, nt. 8.

¹¹ Les peintures ont été une première fois publiées chez FUCHS 1983, pp. 31-34.

¹² SCHENK 2013, pp. 278-281, figg. 36 et 40.

se rattacherait la tête de bélier? Nous reviendrons plus bas sur son interprétation. Un autre élément à mettre au dossier de l'attribution précoce du bloc sculpté à l'endroit même où il a été trouvé est une dédicace trouvée au début du XX^e siècle entre les *insulae* 14 et 15, directement à l'ouest de la fouille de 2013. Sur un bloc calcaire de 31 centimètres de largeur se lit *Anechtlomarae / et Aug(usto) / Public(ius) Aunus*, «A *Anechtlomara* et à l'Empereur, *Publicius Aunus* (a élevé ce monument)» (fig. 6)¹³. *Anechtlomara* et *Aunus* sont des noms d'origine celtique. *Anechtlomarus*, «grand protecteur» est une épithète d'Apollon comme dieu guérisseur; *Anechtlomara*, féminin uniquement attesté à Avenches, désignerait alors sa parèdre, une Apolline celtique. Auguste se réfère à l'empereur régnant au moment de la dédicace et non spécifiquement à Octave Auguste. Le dédicant a pour gentilice le nom de *Publicius* qui indique qu'il était *servus publicus* avant d'être affranchi, esclave public dans la cité d'Avenches, fonctionnaire lié à un magistrat ou à un prêtre voire au service des eaux ou des incendies¹⁴. Le X d'*Anechtlomara*, lettre plus grande que les autres et qui correspond à la lettre grecque *chi*, est une survivance de l'époque où les Helvètes comme les Gaulois utilisaient l'alphabet grec; il est un indice de la date précoce de la dédicace. Au vu de son lieu de découverte, celle-ci était destinée à être exposée dans un espace domestique; qu'elle soit portée sur un bloc non équarri d'environ 10 centimètres d'épaisseur indique par ailleurs qu'elle était encadrée dans un mur ou dans un autre monument. Ce que l'on retiendra pour l'instant, c'est son caractère local et la mise en évidence de noms celto-romains, deux éléments qui prennent sens mis en relation avec la tête de bélier en molasse.

L'étude des laraires domestiques d'Augst/*Augusta Raurica* pourrait être reprise ici sur bien des points tant elle touche d'éléments essentiels sur la question. L'un d'entre eux est la prise en compte de toutes les trouvailles de statuettes et autres objets en bronze qui leur sont rattachés dans une seule ville, contextualisés, avec bien sûr la restriction due à l'avancement des fouilles au moment de la rédaction et de la publication de l'ouvrage d'Annemarie Kaufmann-Heinimann (1998). C'est ainsi, via ce matériel, plus d'une cinquantaine de lieux de culte privés qui sont répertoriés. Parmi ceux-ci, nous nous limiterons à trois exemples pour lesquels le nombre de témoins et la situation du lairai dans l'habitat sont parlants. L'*insula* 24 a été entièrement fouillée (fig. 7)¹⁵; elle se caractérise par un premier aménagement en terre et bois remplacé par des murs en pierre à l'époque flavienne pour une maison cernée de boutiques, consacrée à diverses activités artisanales dont celles de bouchers, de foulons et de tisserands. Les quelques objets conservés de l'activité cultuelle sur les lieux ont été trouvés dans l'angle sud-est du bâtiment, à proximité d'une boutique ouvrant sur un *cardo*

¹³ NELIS-CLÉMENT 2008, p. 91, nt. 1, p. 95, nt. 2-4, propose la lecture *Anichtlomara* pour la graphie *Anichilomara*.

¹⁴ FREI-STOLBA, BIELMAN 1996, pp. 87-89.

¹⁵ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 95-97; BERGER 2012, pp. 189-190, fig. 186.

à l'arrière de laquelle prend place une plus petite pièce rectangulaire (L 2); dans cette dernière a été mis au jour un fragment d'*aedicula*, d'un laraire en calcaire sculpté en forme de petit temple (fig. 8). C'est là sans doute que devait se trouver le lieu de culte de la maison-née. Un autel miniature dans le même calcaire a été trouvé dans la boutique à l'est (A du plan de la fig. 7) et une autre partie de l'*aedicula* dans un corridor adjacent (L1). Les statuettes de culte ne sont pas nombreuses: un Apollon et sa cithare (10 et 146 de la fig. 7), un taureau (92), qui ne donnent certainement pas l'état complet des divinités du laraire. Retenons ici l'emplacement vraisemblable du laraire à l'intérieur de l'habitat, dans une pièce à l'arrière d'une boutique, la confection d'une petite chapelle pour recevoir les statuettes de divinités au jour de leur culte, jusqu'à intégrer un autel miniature, sous une forme qui n'est pas sans rappeler les chapelles des sanctuaires indigènes. A cela s'ajoute la présence d'un taureau, à mettre en relation avec les taureaux tricornes de la Gaule du Centre et de l'Est et du Plateau suisse, sans oublier l'exemplaire grandeur nature de Martigny¹⁶, et plus largement avec la présence régulière d'animaux parmi les statuettes de laraires au nord des Alpes. Leur fréquence fait penser à un héritage celtique, quand bien même un taureau est intégré par exemple au laraire de Scafati près de Pompéi; dans ce cas toutefois, précisons que la statuette provient d'une *villa rustica*, à la Contrada Spinelli, alors que les laraires des villes campaniennes ne présentent guère ce type d'animal¹⁷. L'*insula* 31 d'Augst a fourni un grand nombre de statuettes en bronze liées à un ou plusieurs laraires, dont un second taureau, l'essentiel étant rassemblé dans l'angle sud-ouest du bâtiment – la partie orientale du quartier n'a été que partiellement fouillée (fig. 9)¹⁸. Comme dans l'*insula* 24, nous avons affaire à un quartier où se répartissent des maisons d'artisans et de commerçants, avec habitat à l'intérieur ou à l'étage. Dans l'angle sud-ouest, une maison abrite une manufacture de cornes et deux autres révèlent des travaux de forge. Les statuettes proviennent donc d'une zone où se trouvait réuni du matériel prêt à la fusion. Cependant, certaines d'entre elles laissent envisager l'existence d'un laraire d'artisan local, en particulier un taureau sur son socle, de 6,5 centimètres de hauteur (91 de la fig. 9), et un Vulcain qui a particulièrement bien sa place dans le laraire d'un artisan, même s'il est rare que le dieu figure dans un lieu de culte domestique (43 de la fig. 9; fig. 10). A ce laraire devait faire partie une statuette de Mercure gaulois, dont seul l'un des animaux qui l'accompagnent habituellement a été conservé, une tortue de 2,6 centimètres. Notons que le lot d'éléments en bronze reporté sur le plan de l'*insula* 31 par Annemarie Kaufmann-Heinimann, même s'il marque plus parti-

¹⁶ Voir KAUFMANN-HEINIMANN 1998, p. 166, nt. 564-566. Une statuette de taureau tricorne a été trouvée à Augst, dans le palais des *insulae* 41 et 47, donnant son nom à la demeure: KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 110-111. Autour du taureau tricorne, voir en particulier CLOSUIT 1978 et WIBLÉ 2008, pp. 96-97, 246-247.

¹⁷ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, p. 226, fig. 174.

¹⁸ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 103-106; BERGER 2012, pp. 195-198, figg. 187, 208, 211.

culièrement une zone de provenance comme dans le cas de l'*insula* 24, est bien plus important que les statuettes et autres objets que l'on peut mettre réellement en relation avec un laraire: sur vingt-quatre objets, seuls trois sont assurément rattachés au culte domestique dans le quartier. Ce genre de répartitions s'observe sur une grande partie du matériel des *insulae* traité par Annemarie Kaufmann-Heinimann. Par ailleurs, l'étude de cette dernière est d'abord centrée sur les objets en bronze, limitant ainsi la prise en compte d'autres éléments susceptibles d'attester la présence d'un laraire. Plusieurs exemples d'Augst montrent toutefois à quel point la consultation du reste du matériel est signifiante pour souligner l'aspect cultuel d'un espace ou d'un complexe de trouvailles. La découverte en place dans l'*insula* 5/9 de fragments de deux pots à serpents et d'un calice à bord modelé assure l'appartenance à un lieu de culte domestique des statuettes trouvées au même endroit, deux de Mercure, une de Minerve et une d'un nain tenant coq et cruche¹⁹. Le cas est exceptionnel. Néanmoins, sans atteindre la concordance des trouvailles de l'*insula* 5/9, les pots à serpents et les calices à pied étroit se retrouvent dans plusieurs quartiers de découverte de statuettes et en particulier dans les trois *insulae* que nous avons sélectionnées, dans une association généralement datable entre le I^{er} et le début du II^e siècle d.C. Ils sont marqueurs du culte domestique²⁰.

Le troisième quartier envisagé se trouve au sud de la ville basse, à l'endroit d'un carrefour en bordure du grand axe routier est-ouest qui traverse *Augusta Raurica*. Sur le site de Kaiseraugst-Schmidmatt, un complexe commercial se divise en deux maisons qui ont chacune livré les témoins d'un laraire (fig. 11)²¹. Dans la maison 1, une rampe en L permet de descendre de la grand route au rez-de-chaussée où l'on accède à une boucherie avec son fumoir au nord (1), puis à une grande cuisine avec son armoire d'angle (2); un corridor peint dans lequel s'ouvre un puits (5) permet d'accéder à une chambre chauffée (6) et à une grande salle planchée munie d'un foyer d'appoint (9). Les nombreux témoins de vaisselle laissent penser que nous sommes ici face à une salle à manger. Dans le coin sud-est de la pièce, une caisse en chêne de 0,90 x 1 mètre a été découverte, aménagée sous le niveau du plancher (fig. 12); elle recelait les différentes statuettes d'un laraire (fig. 13): un Lar portant rhyton et grappe de raisin (?), un Mercure (dont seuls les pieds ont été conservés) accompagné d'un bélier et peut-être d'un coq, un second Mercure entouré d'un bouc, d'un coq et d'une tortue, Hercule portant massue et pommes des Hespérides, Somnus, le dieu du sommeil, et un support (lit?) surmonté d'une souris grignotant; un fragment de pot à serpents complète l'inventaire. Les statuettes étaient rassemblées dans ce contenant qui a dû faire office de boîtier précieux plutôt que de cachette, à moins qu'il ne faille le consi-

¹⁹ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 84-87.

²⁰ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 159-162, figg. 160-161.

²¹ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 130-134, 283 (n. GF78), figg. 91-95; BERGER 2012, pp. 305-310, figg. 332, 334.

dérer comme le bas d'une armoire. Dans la maison 2, une longue pièce qui correspond vraisemblablement à une *fullonica* (10) recelait un Amour chevauchant un bélier et trois statuettes en argent, l'une représentant Hercule tenant massue (disparue) en main droite et les pommes des Hespérides en main gauche, la léontée posée sur l'avant-bras gauche, une autre un sanglier et une troisième une Minerve. L'Amour devait faire partie d'un groupe de statuettes et rien n'empêche que les exemplaires en argent aient fait partie du même laraire, qui se serait trouvé de préférence à l'étage. Comme le souligne Annemarie Kaufmann-Heinimann, les statuettes de la maison 1 reflètent le travail d'un artisan local alors que les statuettes en argent sont plutôt des œuvres importées ou une commande particulière. La récurrence d'Hercule et des béliers est à relever entre les deux maisons, de même que celle de Minerve, dont une statuette en bronze a été trouvée dans la pièce adjacente à l'ouest (8) de la salle à manger (9). C'est aussi par deux fois Minerve qui apparaît parmi les statuettes d'un laraire d'Avenches provenant d'un contexte clos selon la définition d'Annemarie Kaufmann-Heinimann²². L'une, datée d'époque claudio-néronienne, est plus grande que l'autre, d'époque trajane, et domine l'ensemble du groupe. Elles sont accompagnées d'un Mercure (posé sur une base polygonale qui n'est pas la sienne à l'origine), d'un Lare qui, lui, dispose d'un socle finement décoré d'une guirlande de laurier, lui offrant ainsi une place à part; une Junon trajane tenant patère en main droite et sceptre en main gauche, et une Victoire flavienne exhibant une lourde corne d'abondance complètent le lot (fig. 14). La fouille de ce secteur est ancienne, en 1916, et ne permet pas de nuancer l'analyse des vestiges et la succession des événements subis par le quartier 27, certainement occupé au moins jusqu'au IV^e siècle d.C. Il est bon de souligner cependant que les statuettes ont été trouvées en bon état, réunies dans l'angle sud-est d'une grande salle interprétée par le fouilleur comme un *atrium* en raison de la présence des statuettes désignant un laraire; celles-ci étaient réunies en une masse compacte sur une épaisse couche de fragments de peintures murales, de charbon et de cendres. La présence d'une pelle à feu, d'une crémaille et d'un bougeoir en terre cuite a fait dire qu'un foyer se trouvait à proximité, mais il pourrait tout aussi bien s'agir d'une couche de démolition ou de destruction dans laquelle auraient été rassemblées les statuettes avant une reconstruction²³. Plutôt qu'une cachette de fondeur, ce serait de préférence l'enfouissement volontaire des objets d'un laraire auquel on aurait affaire, perpétuant ainsi la protection de la maison au moment du changement de son aménagement intérieur. Les statuettes choisies dénotent l'origine bien plus romaine que gauloise ou helvète de son propriétaire, sans qu'il faille nécessairement parler d'un haut personnage.

²² KAUFMANN-HEINIMANN 1998, pp. 227 et 279, fig. 240, n. GF72. Voir aussi LEIBUNDGUT 1976, pp. 22-23, 30-32, 40-43, 45-48, nn. 9, 15, 22, 23, 28, 30, pl. 5, 14-16, 24-28, 30-34. Le groupe est mentionné avec illustration chez BÖGLI 1989, pp. 74-75, fig. 93, *Aventicum* 2015, pp. 34-35, fig. 41.

²³ CART 1917, p. 78.

La caisse ou l'armoire qui renfermait les statuettes de la maison I de Kaiseraugst-Schmidmatt n'est pas la seule à témoigner sur sol suisse de ce type de meuble de rangement pour un laraire. Un deuxième exemple en a été restitué dans une maison du *vicus* d'Oberwinterthur/*Vitudurum* (fig. 15)²⁴. Des statuettes en bronze ont été découvertes dans un espace quadrangulaire avec divers récipients entiers. Selon l'analyse du contexte, le tout était réuni dans une armoire semblable à celles que l'on connaît dans les villes campaniennes; un incendie l'a détruite en même temps que le bâtiment dans la seconde moitié du III^e siècle d.C. Le laraire qu'elle renfermait contenait un Mercure accompagné d'un coq et d'une chèvre, un second Mercure d'un type particulier d'Italie du nord ou de Germanie, une Minerve sans doute de même provenance que le précédent, un Amour sur griffe de lion présenté sur socle alors que l'objet était à l'origine un pied de meuble, de facture gauloise du II^e siècle d.C.; une coupelle et un socle isolés laissent entendre que d'autres statuettes garnissaient le laraire. Les récipients forment quant à eux une vaisselle de qualité, louche et seau cerclé de fer, gobelets en pierre ollaire et en verre, assiette et coupe en sigillée. La figure centrale du laraire est celle du Mercure de tradition gauloise, accompagné de ses animaux emblématiques, dénotant ainsi un culte à la romaine rendu par un indigène dans le deuxième tiers du III^e siècle d.C. La situation de la trouvaille est intéressante à souligner en relation avec celle de l'*insula* 27 d'Avenches qui lui correspond (fig. 16): contre un mur à côté d'une venelle, dans une pièce en bordure de rue principale, donnant vraisemblablement sur un portique. Le laraire était donc conservé à l'entrée de la maison, au fond de la boutique à droite.

Les exemples présentés jusqu'ici se rattachent à des maisons que l'on attribuera à des artisans et à des commerçants. A Martigny, une maison faisant face au *forum* d'*Octodurus/Forum Claudii Vallensium* livre un laraire de notable. Dans l'*insula* 8 du réseau de la ville antique, une *domus* est réaménagée avec un péristyle vers 200 d.C. (fig. 17)²⁵. Des thermes occupent sa partie nord-ouest (pièces 11-13, 18-19). Un escalier de service (14) voisine le vestibule (16), lui-même prolongé par un bref couloir débouchant sur un espace ouvert sur le péristyle (17). Au centre de ce dispositif, une pièce de petites dimensions (15), atteignable par le couloir, a livré plusieurs objets reflétant un contexte similaire à celui du laraire d'Oberwinterthur, trouvés dans une couche cendreuse et dans une zone circulaire légèrement en creux, à proximité d'un foyer. Placé dans un angle, celui-ci est comparable à ceux qui agrémentent les chambres à coucher. Le matériel de bronze conservé se compose d'une statuette de Génie domestique, qui a donné son nom à la maison, d'un dieu Lare, d'un premier Mercure de 10 centimètres de hauteur, d'une Victoire, de deux cornes d'abondance ayant appartenu à deux statuettes disparues et d'un second Mercure en tôle de 30 centimètres (fig. 18). Le groupe s'accompagne des fragments d'une palmette et d'un

²⁴ EBNÖTHER, KAUFMANN-HEINIMANN 1996.

²⁵ WIBLÉ 2008, pp. 114-117; MORISOD 2009.

rinceau, d'une colonnette et d'un chapiteau miniature – à rattacher à un petit temple domestique –, d'une plaquette détériorée à l'inscription illisible, de nombreux fragments de bronze et de fer et autres objets déformés par la chaleur dont des coupes en verre, de cinq monnaies enfin, quatre as d'Auguste à Antonin le Pieux et un petit bronze de Gordien III. Le dieu gaulois et du commerce est ainsi à nouveau au centre de ce qu'il faut interpréter comme les vestiges d'un laraire et non comme un dépôt de fondeur tant l'ensemble se rapproche des exemples d'Oberwinterthur et de Vallon²⁶. Que la pièce ait été *cubiculum* ou chapelle domestique dans son entier, sa position au rez-de-chaussée de la maison est significative: au centre de la première partie accessible de l'habitat, le laraire remplit son office protecteur, équivalant ainsi le laraire placé dans l'*atrium* d'une maison campanienne, mais dans une traduction de *domus* cossue au nord des Alpes.

A l'extérieur des villes et des *vici* du Plateau suisse, dans les *villae*, le lieu précis de la chapelle domestique n'est guère connu. Dans la grande *villa* d'Orbe-Boscéaz, rendue célèbre par ses mosaïques, deux statuettes en bronze ont été découvertes au XIX^e siècle, sans que l'on en connaisse la localisation (fig. 19): l'une est un Mercure déhanché, nu, tenant bourse et caducée (disparu), l'autre une divinité féminine de facture gauloise, dont il manque la partie basse et les avant-bras et que l'on a interprétée comme une personnification de *Spes*²⁷. Son traitement invite à en faire plutôt la représentation d'une déesse locale au même titre que la *Naria* découverte à Muri dans le canton de Berne et dont le nom est invoqué sur son socle²⁸. Un relief incomplet en marbre de Luni, où l'on reconnaît une *Fortuna*, a été trouvé dans la salle pavée d'une mosaïque représentant la scène d'Achille découvert par Ulysse à Scyros (fig. 20); ce relief de petites dimensions (6,6 centimètres de hauteur) a été interprété comme un élément de fronton de laraire, faisant alors de la pièce d'où il provient un *tablinum*, suivant en cela l'interprétation donnée à la salle du laraire de l'établissement de Vallon (fig. 21)²⁹. Quand bien même l'hypothèse est intéressante, rien ne permet d'assurer la place d'un laraire dans une telle pièce en bordure de portique, même si celle-ci est centrée dans le corps de bâtiment dont elle fait partie. Le matériel rattaché au culte domestique dans la *villa* d'Orbe est trop peu abondant et disparate pour tirer des conclusions solides sur la position d'un laraire dans une demeure de cette dimension. N'oublions pas non plus que plusieurs niches ou meubles liés au culte privé ont pu exister sur l'ensemble du domaine.

²⁶ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, p. 283, laisse la question ouverte, tout comme MORISOD 2009, p. 112. WIBLÉ 2008, p. 115, parle de «l'inventaire incomplet d'un autel privé ou laraire».

²⁷ DEONNA 1924; LUGINBÜHL, MONNIER, DUBOIS 2001, pp. 88-89, fig. 82.

²⁸ KAUFMANN-HEINIMANN 1998, p. 283, fig. 245.

²⁹ FLUTSCH, MAY CASTELLA, PARATTE 1997, pp. 30-31, fig. 38 (à propos du relief de *Fortuna*), pp. 48-51, figg. 60-63 (mosaïque d'Achille à Scyros). LUGINBÜHL, MONNIER, DUBOIS 2001, pp. 66-68, figg. 60-61; NEUKOM 2002, pp. 73-74, n. 45, pl. 43. Claudia Neukom souligne le fait qu'aucun laraire n'atteste ce type de figure en fronton de petit temple domestique.

L'établissement romain de Vallon dans le canton de Fribourg, à proximité d'Avenches, est le seul édifice de type *villa* sur le Plateau suisse à fournir aujourd'hui la localisation précise d'un laraire³⁰. Le site, bordé par un ruisseau, occupe un carrefour et passe d'un premier bâtiment central à trois corps de bâtiments reliés par un portique en L à partir du troisième quart du II^e siècle d.C. A ce moment-là, le bâtiment central est complètement reconstruit à l'aide de moellons en calcaire alors que les bâtiments nord et sud en restent à une construction mêlant maçonnerie et élévations légères (fig. 22). Une pièce à abside occupe le cœur du nouvel aménagement, ouvrant sur portique et jardin, pavée d'une mosaïque dite de Bacchus et d'Ariane. Un fort incendie intervenu autour de 300 d.C. va détruire le mobilier de la pièce tout en permettant sa piètre conservation in situ. De nombreux objets sont retrouvés, fragmentés et fondus, dont cent dix-huit en bronze dans la salle elle-même et soixante-dix-sept dans le portique adjacent. Appliques, charnières et clefs viennent compléter ce que les bois calcinés indiquaient sur les côtés de la salle, révélant la présence d'armoires-bibliothèques dans la partie rectangulaire et d'une banquette dans l'abside (fig. 23). Une quinzaine de statuettes en bronze étaient réparties sur le sol de la salle et dans le portique. Elles représentent les divinités honorées dans le laraire de l'établissement. La majorité d'entre elles étaient rassemblées dans l'angle nord-est de la pièce juste devant l'abside, tombées au bas d'une armoire. Apollon et sa cithare côtoient deux Diane, un Mars, un Mercure romain déhanché, un Mercure gaulois entouré d'un bouc, d'un coq et d'une tortue, trois bases, une lampe miniature, un ours. D'autres objets en bronze ont été recueillis dans le reste de la pièce, dont deux coupelles, deux réflecteurs de lampes, un support torsadé, les statuettes d'*Isis* (la plus grande de la série) et d'Harpocrate à côté des plaques d'un petit sanctuaire portatif, Hercule tenant les pommes des Hespérides, l'aile et la torche d'un Amour, un taureau tricorne, les fragments d'un cerf. Cinq monnaies gisaient sous les armoires et trois au centre de la salle et près de l'entrée, un as d'Antonin le Pieux et des sesterces d'Hadrien, d'Antonin le Pieux, de Marc Aurèle et de Sévère Alexandre, un denier de Commode. Devant la porte, dans le portique, étaient abandonnés des appliques à tête de lion, des poignées aux dauphins affrontés, le socle surmonté du globe d'une Victoire disparue et une lampe anthropomorphe. Tout confirme la présence d'un laraire dans cette salle que l'on est en droit d'interpréter comme une salle de réception autant que cabinet de travail, l'équivalent d'un *tablinum* où sont conservés les biens précieux de la maison, réserves de monnaies, vaisselle en verre, en argent et en bronze, tissus, archives, rouleaux et tablettes. L'intérêt de la restitution d'un espace avec chapelle domestique est augmenté de celui d'une représentation de trois univers religieux, le gréco-romain le mieux doté, l'égyptien avec *Isis* et Harpocrate et le gaulois avec l'ours, le cerf, le taureau tricorne, le Mercure et ses animaux emblématiques (fig. 24). A ces derniers, il faut ajouter le calice consacré par

³⁰ FUCHS 2000, pp. 28-31, 60-63; FUCHS 2005; AGUSTONI 2010; AGUSTONI, FUCHS 2015.

Paterna aux *Suleviae* (fig. 2), trouvé à proximité d'*Isis*, devant l'abside et à côté de la marque circulaire laissée par un plateau de table rond qui a protégé le sol de l'incendie. Le nom de la dédicataire renvoie à une famille de hauts personnages de la région, connue à Avenches et à l'origine de la proche ville de Payerne installée sur un *fundus paterniacum*, le domaine d'un *Paternus*; les *Suleviae* sont des déesses indigènes, protectrices du monde féminin honorées du lac Léman au Rhin en passant par Avenches³¹. L'interprétation proposée par Annemarie Kaufmann-Heinimann serait de voir dans cette offrande inscrite le signe que nous avons affaire à un laraire de caractère presque officiel, non pas exclusivement réservé à une famille, mais à un plus large public, ce que montrent aussi la profusion et la diversité des divinités auxquelles on a rendu culte. Cet aspect semble renforcé par la présence de mèches de cheveux et vraisemblablement d'une oreille à attribuer à une tête grande nature qui trouvait place dans la salle, restituée hypothétiquement dans une niche (fig. 23). Ne s'agit-il pas là des vestiges d'un buste d'empereur, suivant plusieurs exemples recensés dans des chapelles domestiques? A moins qu'il ne faille privilégier un buste d'ancêtre, pendant statuaire des bustes féminins représentés sur la mosaïque. Cela ne suffit cependant pas à expliquer la présence d'un calice dédicacé par une femme aux *Suleviae*. Le geste s'inscrit bien dans la série des vœux de femmes en l'honneur de divinités féminines, qui plus est proches des *matronae* et représentées sans doute par trois³². Le calice en bronze est un vase que l'on mettra en relation avec Bacchus, lui qui est présent dans la salle sans être représenté, à travers le couple du satyre et de la ménade Ariane au centre de la mosaïque, à travers les masques de la jeune fille tragique, du vieux Silène et de Pan qui les entourent³³. Destiné à recevoir du vin, le récipient est malgré tout dédié à des déesses protectrices régionales par une femme. Se pose alors la question s'il n'a pas été offert à la suite d'un événement où intervient le vin dans un cadre féminin. Du XVI^e au XIX^e siècle, le matériel pour l'accouchement comprenait un contenant pour de l'eau de vie, du vin ou du vinaigre pour ranimer l'enfant en cas de faiblesse ou pour contrer les défaillances ou une perte de la mère. Différentes potions étaient administrées dans ces moments-là comme du vinaigre chaud à titre de vomitif, du vin chaud miellé pour le nouveau-né. Eau chaude et vin étaient régulièrement utilisés pour le bien-être du bébé comme pour obtenir un bon placenta. Celui-ci était même réemployé avec du vin³⁴. En fonction de cette tradition, sans doute très ancienne, nous proposons de voir l'offrande du calice par *Paterna* aux *Suleviae* comme faisant suite à une heureuse naissance. C'est peut-être elle qui a fait oublier la mort du nourrisson enterré dans la seconde moitié du II^e siècle contre le mur de la cour directement au sud du bâtiment central. Le don d'un tel calice a toute sa valeur dans la salle du laraire où les dieux étaient invoqués régu-

³¹ FUCHS 2002; *Aventicum* 2015, p. 116; NELIS-CLÉMENT 2008, p. 87, fig. 6.

³² SPICKERMANN 1996.

³³ FUCHS 2001.

³⁴ *Naissances et enfances* 1978, en particulier pp. 75, 79, 82; GÉLIS 1984, pp. 219-220, 235, 248-252.

lièrement, où les ancêtres étaient honorés. Diane et *Isis* y avaient une place prédominante, la gardienne de la chasse, la protectrice des jeunes filles et des jeunes gens et la patronne du monde du commerce comme du monde domestique réunies dans un lieu de mémoire (fig. 25).

Le passage en revue de quelques laraires sur sol helvète permet de mieux appréhender la question posée au début de cette étude à propos du buste de vieille dame trouvé dans la maison sud de l'*insula* 10 Est d'Avenches (fig. 1). Pour y répondre, un détour par l'*insula* 15 de la même ville s'avère nécessaire. Nous nous demandions à propos de la tête de bélier en molasse qui y a été trouvée si elle devait être intégrée à une structure rectangulaire située au centre de l'espace occupant l'entrée de la maison. Martin Bossert a proposé d'interpréter une même tête de bélier avenchoise comme étant peut-être un décor d'angle d'autel. Claudia Neukom a publié de son côté trois têtes de bélier en molasse, l'une provenant d'une *domus* de Baden/*Aquae Helveticae* et deux autres issues d'habitats de Lausanne-Vidy/*Lousonna*³⁵. Un nouveau fragment de tête de bélier en molasse a été découvert dans les fouilles menées par l'Institut d'Archéologie et des Sciences de l'Antiquité (IASA) de l'Université de Lausanne dans le faubourg ouest du *vicus* de *Lousonna*; il se trouvait en démolition d'un local incendié, à proximité d'un foyer à l'intérieur d'une maison, dans une situation proche de celle de l'*insula* 15 d'Avenches³⁶. Claudia Neukom réfute l'interprétation des têtes comme éléments d'autels et encore moins de chapiteaux, laissant la question ouverte. L'ensemble de ces têtes se caractérise par la sobriété de leur exécution et leur légère inclinaison à gauche ou à droite. L'une des têtes de Lausanne-Vidy comporte des traces de brûlure et les deux têtes plus récemment mises au jour sont liées à une zone de foyer. L'inclinaison des têtes, la facture des blocs et le motif de bélier en font clairement des chenets, plus généralement connus en terre cuite, apparaissant plus rarement en pierre à Annecy, Bavay, Ehl, Vannes et Vendoeuvres en France ou à Kempten en Allemagne³⁷. De tradition celtique, les chenets se répandent entre la fin du I^{er} siècle a.C. et le I^{er} siècle d.C. dans des dimensions équivalentes aux têtes recensées sur le Plateau suisse pour s'agrandir et s'affiner aux II^e et III^e siècles. D'abord réservés à une élite celtique, ils se généralisent à l'époque romaine, gardant au début de l'Empire «l'expression d'un art populaire authentiquement gaulois»³⁸. Ils sont liés au foyer central de la maisonnée et étaient disposés par paire. Dans l'*insula* 15 d'Avenches, la zone rectangulaire argileuse mentionnée, de 1,20 mètres sur près de 2

³⁵ NEUKOM 2002, pp. 63-64, nn. 30-32, pl. 31-32. Le contexte des trois têtes de bélier n'est pas précisé. Cependant, la tête de bélier n. 31 provient d'un puits fouillé en 1983-1985 par l'IASA et non d'une fouille antérieure comme le suppose Claudia Neukom.

³⁶ Mes remerciements à Fanny Lanthemann, responsable de la fouille, pour ces précisions.

³⁷ MILAN 1981, en particulier pp. 60-63; WEBER 1990, p. 44.

³⁸ MILAN 1981, p. 53.

mètres, a pu recevoir un aménagement de molasse surmonté d'un foyer et orné de chenets. Dans un dispositif qui n'est pas sans faire penser aux laraires plus tardifs installés à proximité de l'entrée des maisons romaines et helvètes, les chenets d'Avenches et de Lausanne-Vidy témoignent d'un culte domestique de tradition indigène romanisée. Le choix d'une tête d'ovidé pour un chenet n'est pas indifférent si l'on pense au texte de Cicéron (*leg.* 2.55) nous apprenant que les *Lares* domestiques étaient honorés par un sacrifice de béliers³⁹. A Avenches, la dédicace à *Anechtlomara* donne peut-être même le nom de l'un des officiants du culte domestique, *Publicius Aunus*. Dans un tel cadre, *Anechtlomara* serait-elle toujours à considérer comme le nom d'une divinité parèdre d'Apollon? L'analyse d'une base inscrite trouvée anciennement à Avenches incite à nuancer le propos⁴⁰. Sur le socle en calcaire jaune d'une petite statue est reportée une dédicace sur 9 centimètres de hauteur: *Livillae deae sacr(um) / Genialis, Flavi Erotis l(ibertus)*, «voué à la déesse *Livilla*, *Genialis*, affranchi de *Flavius Eros*». Au vu du support de l'inscription et de la personne qui l'offre, ce n'est certainement pas de *Livilla* sœur de Caligula dont il est question. Le mot *dea* pourrait faire penser à une déesse indigène, inconnue par ailleurs, au sens de «la Brillante» comme *Anechtlomara* est «la Protectrice». Cependant, *Livilla* n'est pas seulement un nom porté par des représentantes de la famille impériale: il est attesté à Rome et en Italie pour des personnes communes, y compris des affranchies. Par ailleurs, la divinisation n'est pas uniquement réservée aux empereurs et à leur mère ou à leur épouse, mais touche aussi des privés, principalement durant le I^{er} et le début du II^e siècle d.C. Le phénomène s'observe avant tout chez les esclaves, les affranchis et parmi eux, davantage chez les femmes et les enfants, aussi bien épigraphiquement qu'iconographiquement⁴¹. La *Livilla* de l'inscription d'Avenches est sans doute la femme de *Genialis*, une affranchie comme lui. En considérant le type de pierre sur lequel figure la dédicace à *Anechtlomara*, l'endroit où elle a été trouvée et le nom du dédicant, un affranchi, il est très vraisemblable que nous nous trouvons à nouveau face à un nom de personne, plus encore, devant l'évocation de la femme de *Publicius Aunus*. Ils formeraient ainsi le deuxième couple d'affranchis connus à Avenches. Si le socle inscrit à *Livilla* supportait le portrait de l'aimée, la plaque grossièrement élaborée pour *Anechtlomara* devait, elle, figurer sous une niche réservée à l'image de l'épouse. Le voisinage du foyer garni de chenets conduirait-il à interpréter la dédicace comme l'évocation d'une femme trop tôt disparue? A l'endroit du culte domestique, son portrait aurait pleinement sa place. C'est finalement dans ce sens qu'il faut comprendre à notre avis la petite statue de dame âgée de l'*insula* 10 Est d'Avenches avec ses 32 centimètres de hauteur (fig. 1): trouvée contre le mur d'une pièce au nord-est de la maison sud du quartier donnant sur la rue, elle

³⁹ DE CLERCQ 2007, en particulier p. 199.

⁴⁰ FREI-STOLBA 1990.

⁴¹ WREDE 1981, pp. 117-118, 158-160, 188-190; FREI-STOLBA 1990, pp. 128-129, 131.

figurait probablement dans une niche comme le laisse entendre la facture grossière de son revers, plutôt que d'y voir le signe d'un travail inachevé d'atelier. Elle est l'ancêtre helvète du lieu, au même titre que la vieille dame figurant au sol et à l'entrée de la salle du laraire de Vallon. La statuette de *Spe*s ou de la divinité locale d'Orbe, à la lumière de son traitement, de sa proximité d'attitude par rapport à une déesse indigène comme la Naria de Muri, serait alors aussi le portrait divinisé d'une ancêtre éminente des propriétaires de la *villa*. Le buste en bronze d'un personnage à longs cheveux ondulés, au visage gaulois et à la poitrine modeste a été découvert au milieu du XIX^e siècle à Avenches (fig. 26)⁴². Interprétée tour à tour comme une Aphrodite celtique, un Apollon, voire un Bacchus ou plus généralement comme une divinité féminine (?), la statue, qui serait cultuelle, prend une tournure particulière dans le contexte que nous avons présenté: avec sa hauteur de 21 centimètres, le buste occuperait volontiers une niche comme celle évoquée pour *Anechtlomara* ou un socle semblable à celui qui était destiné à *Livilla*. Au cercle familial serait rappelée la jeune Helvète divinisée. Son portrait rejoindrait ceux des ancêtres et les statuettes des divinités protectrices de la maison, pour un honneur rendu nuit et jour, sur un mode gaulois et romain.

⁴² LEIBUNDGUT 1976, pp. 51-52, n. 33, pl. 38-39; BÖGLI 1989, fig. 86.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTONI 2010

C. AGUSTONI, *Grands dieux! Les divinités de Vallon et leurs histoires*, Fribourg.

AGUSTONI, FUCHS 2015

C. AGUSTONI, M. E. FUCHS, *Des bronzes dans l'incendie de la salle du laraire de Vallon*, in E. DESCHLER-ERB, P. DELLA CASA (a cura di), *New Research on Ancient Bronzes, Acta of the XVIIIth International Congress on Ancient Bronzes*, Zurich, 171–174.

AGUSTONI, MONNIER 2010

C. AGUSTONI, J. MONNIER, *2 mosaïques, 3 jardins et 1 tortue! Le Musée romain de Vallon fête ses 10 ans*, Fribourg.*Aventicum*D. CASTELLA (a cura di), *Aventicum, une capitale romaine*, Avenches 2015.

BERGER 2012

L. BERGER, *Führer durch Augusta Raurica, 7. Auflage*. Basel.

BÖGLI 1989

H. BÖGLI, *Aventicum. La ville romaine et le Musée*, Avenches.

BOSSERT 1983

M. BOSSERT, *Die Rundskulpturen von Aventicum*, Bern.

BOSSERT 1998

M. BOSSERT, *Die figürlichen Reliefs von Aventicum, mit einem Nachtrag zu „Die Rundskulpturen von Aventicum“*, Corpus Signorum Imperii Romani. *Corpus der Skulpturen der römischen Welt. Schweiz I, 1, Aventicum VII*, Lausanne.

BOSSERT 2002

M. BOSSERT, *Die figürlichen Skulpturen der Nekropole von Avenches-En Chaplix (VD): nördlicher und südlicher Grabbezirk*, Corpus Signorum Imperii Romani. *Corpus der Skulpturen der römischen Welt. Schweiz I, 3, Germania Superior. Civitas Helvetiorum. Aventicum XII*, Lausanne.

CART 1917

W. CART, *Le Laraire d'Avenches*, «Anzeiger der Schweizerische Altertumskunde» 19, 78-89.

CLOSUIT 1978

L. P. CLOSUIT, *Les taureaux tricornes et les grands bronzes d'Octodure*, Martigny.

DE CLERCQ 2007

W. DE CLERCQ, *Figuration et symbolique du chenet dans le monde des vivants et des morts du Nord-Ouest de la Gaule (ca. 250 av. J.-C. – 275 ap. J.-C.)*. *Un aspect particulier de la culture matérielle indigène à travers la romanisation*, in V. KRUTA et alii (a cura di), *Feux des morts, foyers des vivants: les rites et les symboles du feu dans les tombes de l'Âge du Fer et de l'époque romaine, Actes du XXVII^e Colloque International de Halma-Ipel, UMR CNRS 8164, Villeneuve d'Ascq*, 191-208.

DEONNA 1924

W. DEONNA, *Figurine en bronze trouvée à Orbe*, «Revue historique vaudoise» 32, 303-308.

EBNÖTHER, KAUFMANN-HEINIMANN 1996

C. EBNÖTHER, A. KAUFMANN-HEINIMANN, *Ein Schrank mit Lararium des 3. Jahrhunderts*, in *Beiträge zum römischen Oberwinterthur–Vitudurum 7. Ausgrabungen im Unteren Bühl*, Zürich, Egg, 229-251.

FLUTSCH, MAY CASTELLA, PARATTE 1997

L. FLUTSCH, C. MAY CASTELLA, C.-A. PARATTE, *La villa gallo-romaine d'Orbe-Boscéaz et ses mosaïques*, Orbe.

FREI-STOLBA 1990

R. FREI-STOLBA, *Livilla dea*, «JbSchwUrgesch» 73, 125-132.

FREI-STOLBA, BIELMAN 1996

R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN, *Musée Romain d'Avenches. Les inscriptions. Textes, traductions et commentaire*, Lausanne.

FUCHS 1983

M. FUCHS, *Peintures murales romaines d'Avenches: le décor d'un corridor de l'insula 7*, in A. BARBET (a cura di), *La peinture murale romaine dans les provinces de l'Empire, Journées d'étude de Paris (23-25 septembre 1982)*, Oxford, 27-75.

FUCHS 2000

M. FUCHS, *Vallon. Musée et mosaïques romaines*, Fribourg.

FUCHS 2001

M. FUCHS, *La mosaïque dite de Bacchus et d'Ariane à Vallon* in D. PAUNIER, C. SCHMIDT (a cura di), *La mosaïque gréco-romaine VIII, Actes du VIII^{ème} Colloque International pour l'Étude de la Mosaïque Antique et Médiévale*, Lausanne, 6-11 octobre 1997, Lausanne, 190-204.

FUCHS 2002

M. FUCHS, *Camillii et Macrii: deux familles helvètes à Aventicum*, «Bulletin généalogique vaudois» 15, 9-24.

FUCHS 2003

M. FUCHS, *La Maison d'Amour et des Saisons. Construction et décor d'un quartier d'Avenches. L'insula 10 Est et la peinture murale d'époque sévérienne*, Thèse de doctorat, Lausanne.

FUCHS 2005

M. FUCHS, *Place aux dieux! La chapelle domestique de Vallon sous l'Empire romain*, in Service archéologique de l'Etat de Fribourg/Amt für Archäologie des Kantons Freiburg (a cura di), *A>Z. Balade archéologique en terre fribourgeoise/Archäologischer Streifzug durch das Freiburgerland*, Fribourg, 182-189.

GÉLIS 1984

J. GÉLIS, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris.

HOCHULI-GYSEL et alii 2001

A. HOCHULI-GYSEL et alii, *Avenches. Hauptstadt der Helvetier*, «ASchw» 24, 2, 2-91.

KAUFMANN-HEINIMANN 1998

A. KAUFMANN-HEINIMANN, *Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*, Augst.

LEIBUNDGUT 1976

A. LEIBUNDGUT, *Die römischen Bronzen der Schweiz II*, Avenches-Mainz.

LUGINBÜHL, MONNIER, DUBOIS 2001

T. LUGINBÜHL, J. MONNIER, Y. DUBOIS, *Vie de palais et travail d'esclave. La villa romaine d'Orbe-Boscéaz*, Document du Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Lausanne.

Mausolée nouveau

L. FLUTSCH, P. HAUSER (a cura di), Aventicum, 18. *Le mausolée nouveau est arrivé. Les monuments funéraires d'Avenches-En Chaplix*, Lausanne 2013.

MILAN 1981

C. MILAN, *Les chenets zoomorphes de la Gaule préromaine et romaine*, «Etudes Celtiques» 18, 49-64.

MORISOD 2009

P. MORISOD, *La domus du Génie domestique à Martigny/Forum Claudii Vallensium. Stratigraphie, chronologie, planimétrie et structures. Contextes architectural, historique et anthropologique*, «Bulletin d'études préhistoriques et archéologiques alpines» 20, 99-144.

Naissances et enfances

J. GÉLIS, M. LAGET, M.-F. MOREL (a cura di), *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris 1978.

NELIS-CLÉMENT 2008

J. NELIS-CLÉMENT, *Les dédicaces religieuses d'Avenches*, in D. CASTELLA, M.-F. MEYLAN KRAUSE (a cura di), *Topographie sacrée et rituels. Le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes, Actes du Colloque International d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Bâle, 81-101.

NEUKOM 2002

C. NEUKOM, *Das übrige helvetische Gebiet, mit einem Nachtrag zu CSIR Schweiz III, Funde in Basel und Liestal*, Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen der römischen Welt. Schweiz I, 7, Basel.

SCHENK 2013

A. SCHENK, 2013.08 – *Route de Berne 13/insula 15*, «BProAvent» 55, 273-294.

SPICKERMANN 1994

W. SPICKERMANN, *Mulieres ex voto. Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.-3. Jahrhundert n. Chr.)*, Bochum.

SPM V

L. FLUTSCH, U. NIFFELER, F. ROSSI (a cura di), *SPM V, Epoque romaine/Età romana, La Suisse du Paléolithique à l'aube du Moyen-Âge*, Bâle 2002.

TUOR 1981

A. TUOR, *Aventicum, insula 15. Rapport sur la fouille de sauvetage exécutée en 1979*, «BProAvent» 26, 37-76.

WEBER 1990

G. WEBER, *Archäologischer Park Cambodunum. Gallorömischer Tempelbezirk*, Kempten.

WIBLÉ 2008

F. WIBLÉ, *Martigny-la-Romaine*, Martigny.

WREDE 1981

H. WREDE, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Avenches/*Aventicum*, *insula* 10 Est, Maison sud. Buste de femme âgée portant torque, époque tibérienne (d'après *SPM V*, fig. 343).
- Fig. 2 Vallon, bâtiment central, salle du laraire. Calice offert par *Paterna* aux *Suleviae*, divinités protectrices locales, troisième quart du II^e siècle d.C. (d'après Fuchs 2005, fig. 4).
- Fig. 3 Avenches/*Aventicum*, détail du plan général de la ville antique, état 2002. Les *insulae* 3, 10 et 15 se situent au nord-ouest du *forum* (d'après *SPM V*, fig. 72.1).
- Fig. 4 Avenches/*Aventicum*, *insula* 15, secteur sud-ouest. Plan de l'état 3 de construction, entre 30/40 et 100 d.C. (d'après Schenk 2013, fig. 43).
- Fig. 5 Avenches/*Aventicum*, têtes de bélier en molasse, a) en remploi dans un foyer de l'*insula* 15 et b) trouvée en 1979 dans l'*insula* 3 (d'après Schenk 2013, fig. 47).
- Fig. 6 Avenches/*Aventicum*, entre les *insulae* 14 et 15. Dédicace à *Anechtlomara* et à l'Empereur par *Publicius Aunus* (d'après *SPM V*, fig. 330).
- Fig. 7 Augst/*Augusta Raurica*, plan de l'*insula* 24. Répartition des statuettes et des objets en bronze et situation des fragments du temple de laraire en pierre (d'après Kaufmann-Heinimann 1998, fig. 55).
- Fig. 8 Augst/*Augusta Raurica*, *insula* 24. Petit temple de laraire en pierre reconstitué (d'après Kaufmann-Heinimann 1998, fig. 57).
- Fig. 9 Augst/*Augusta Raurica*, plan de l'*insula* 31. Répartition des statuettes et des objets en bronze (d'après Kaufmann-Heinimann 1998, fig. 63).
- Fig. 10 Augst/*Augusta Raurica*, *insula* 31. Statuette en bronze de Vulcain, H 6,6 centimètres (d'après Berger 2012, fig. 208).
- Fig. 11 Kaiseraugst, région 17, E, basse ville d'*Augusta Raurica*, Schmidmatt. Maisons 1 et 2 d'un complexe commercial (d'après Berger 2012, fig. 332).
- Fig. 12 Kaiseraugst, région 17, E, basse ville d'*Augusta Raurica*, Schmidmatt. Caisse ou fond d'armoire avec statuettes de laraire *in situ* (d'après Kaufmann-Heinimann 1998, fig. 93).
- Fig. 13 Kaiseraugst, région 17, E, basse ville d'*Augusta Raurica*, Schmidmatt, Maison 1. Statuettes du laraire de la pièce 9 (d'après Berger 2012, fig. 334).

- Fig. 14 Avenches/*Aventicum*, *insula* 27. Statuettes en bronze de laraire (d'après Hochuli-Gysel *et alii* 2001, fig. 96).
- Fig. 15 Oberwinterthur/*Vitudurum*, Unterer Bühl. Reconstitution de chapelle domestique posée sur vaisselier en bois, première moitié du III^e siècle d.C. (d'après Ebnöther, Kaufmann-Heinimann 1996, fig. 243).
- Fig. 16 Oberwinterthur/*Vitudurum*, Unterer Bühl. Statuettes et bases du laraire posé sur armoire (d'après Ebnöther, Kaufmann-Heinimann 1996, fig. 228).
- Fig. 17 Martigny/*Octodurus/Forum Claudii Vallensium*. Plan de la *domus* du Génie domestique, III^e-IV^e siècle d.C. (d'après Morisod 2009, fig. 6).
- Fig. 18 Martigny/*Octodurus/Forum Claudii Vallensium*, *domus* du Génie domestique, pièce 15. Statuettes et objets en bronze du laraire (d'après Kaufmann-Heinimann 1998, fig. 244).
- Fig. 19 Orbe-Boscéaz, *villa*, anciennes découvertes. Statuettes d'une déesse (*Spes?*) et de Mercure en bronze (d'après Luginbühl, Monnier, Dubois 1998, fig. 82).
- Fig. 20 Orbe-Boscéaz, *villa*, pièce de la mosaïque d'Achille à Scyros, «*tablinum*». *Fortuna* sur un relief en marbre de Luni (d'après Flutsch, May Castella, Paratte 1997, fig. 38).
- Fig. 21 Orbe-Boscéaz, *villa*. Proposition de restitution de la salle de la mosaïque d'Achille à Scyros d'Orbe en *tablinum* avec laraire (d'après Luginbühl, Monnier, Dubois 1998, fig. 61).
- Fig. 22 Vallon, établissement romain. Plan schématique des trois corps de bâtiments au début du III^e siècle d.C. La salle du laraire est au centre du dispositif, avec une abside (SAEF – Service Archéologique de l'Etat de Fribourg, J. Monnier).
- Fig. 23 Vallon, salle du laraire. Proposition de restitution (SAEF – Service Archéologique de l'Etat de Fribourg, W. Trillen).
- Fig. 24 Vallon, salle du laraire. Statuettes en bronze des divinités de la chapelle domestique (SAEF – Service Archéologique de l'Etat de Fribourg, C. Zaugg).
- Fig. 25 Vallon, salle du laraire. Culte nocturne (SAEF – Service archéologique de l'Etat de Fribourg, W. Trillen).
- Fig. 26 Avenches/*Aventicum*, ancienne découverte. Divinité celtique ou buste de jeune Helvète en bronze (SMRA – Site et Musée Romains d'Avenches, R. Bersier).

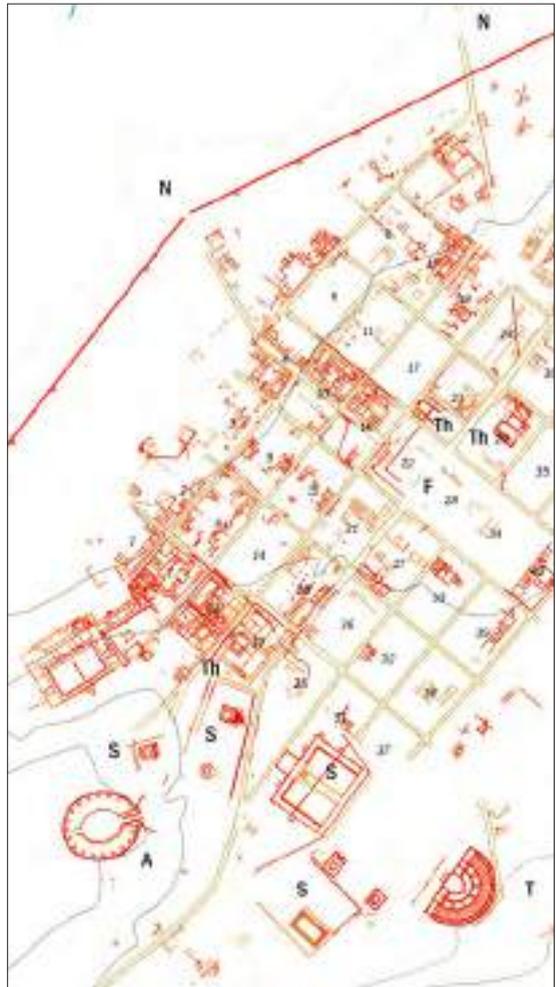


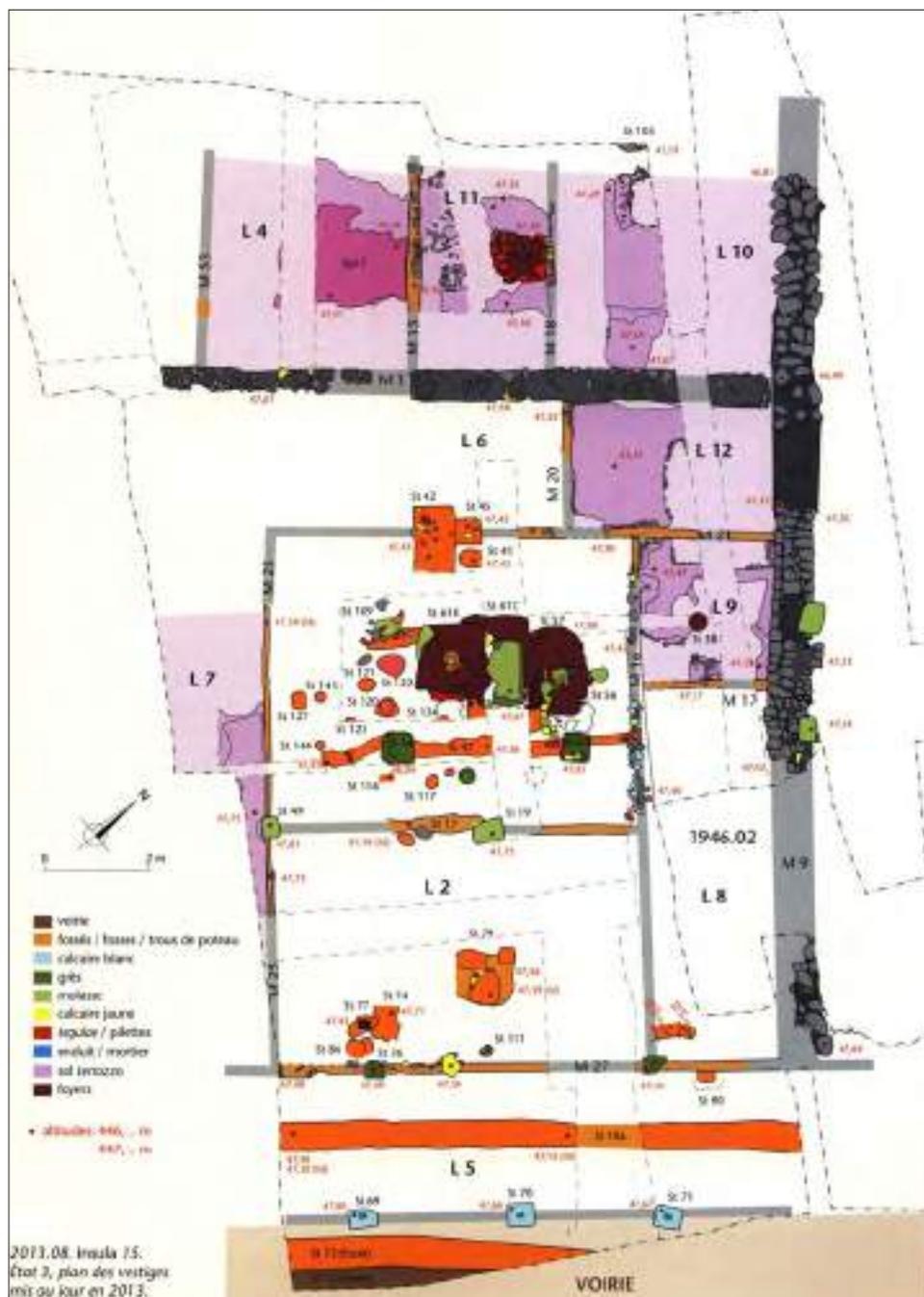
1

2



3







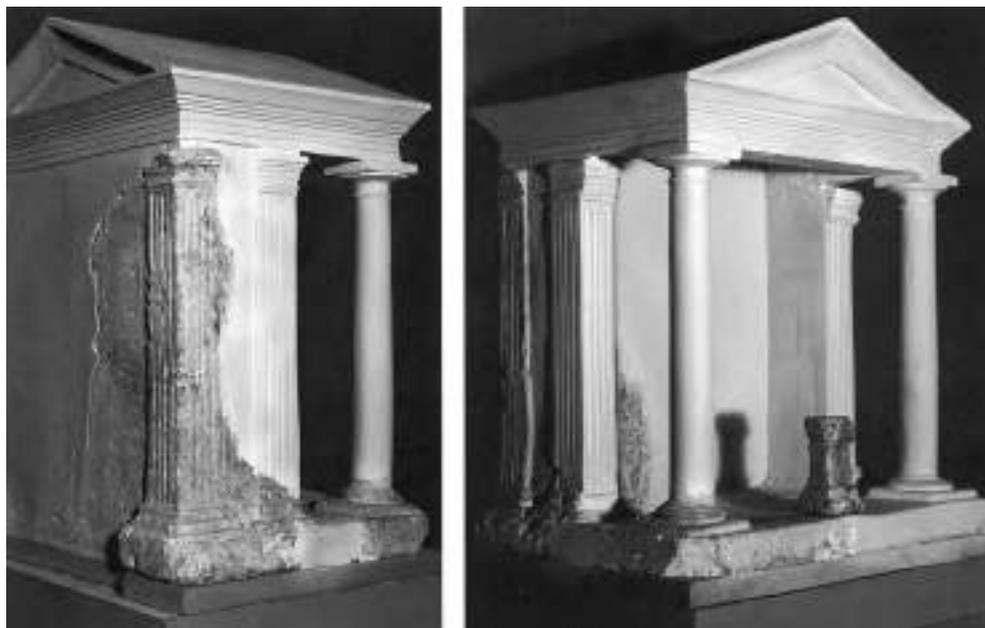
5



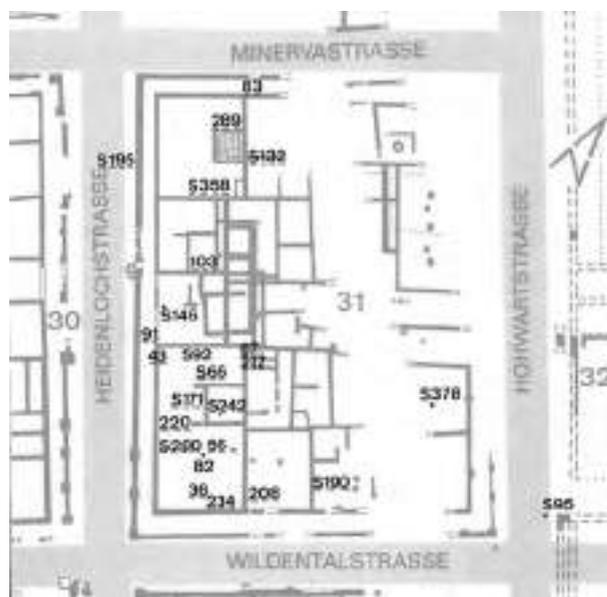
6



7



8

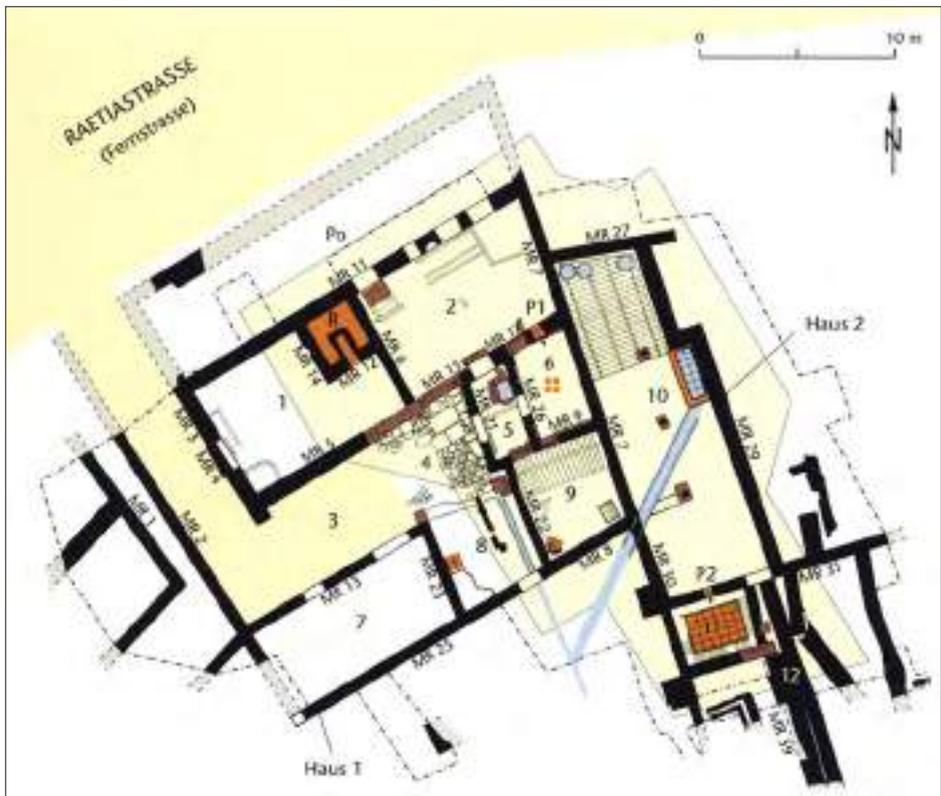


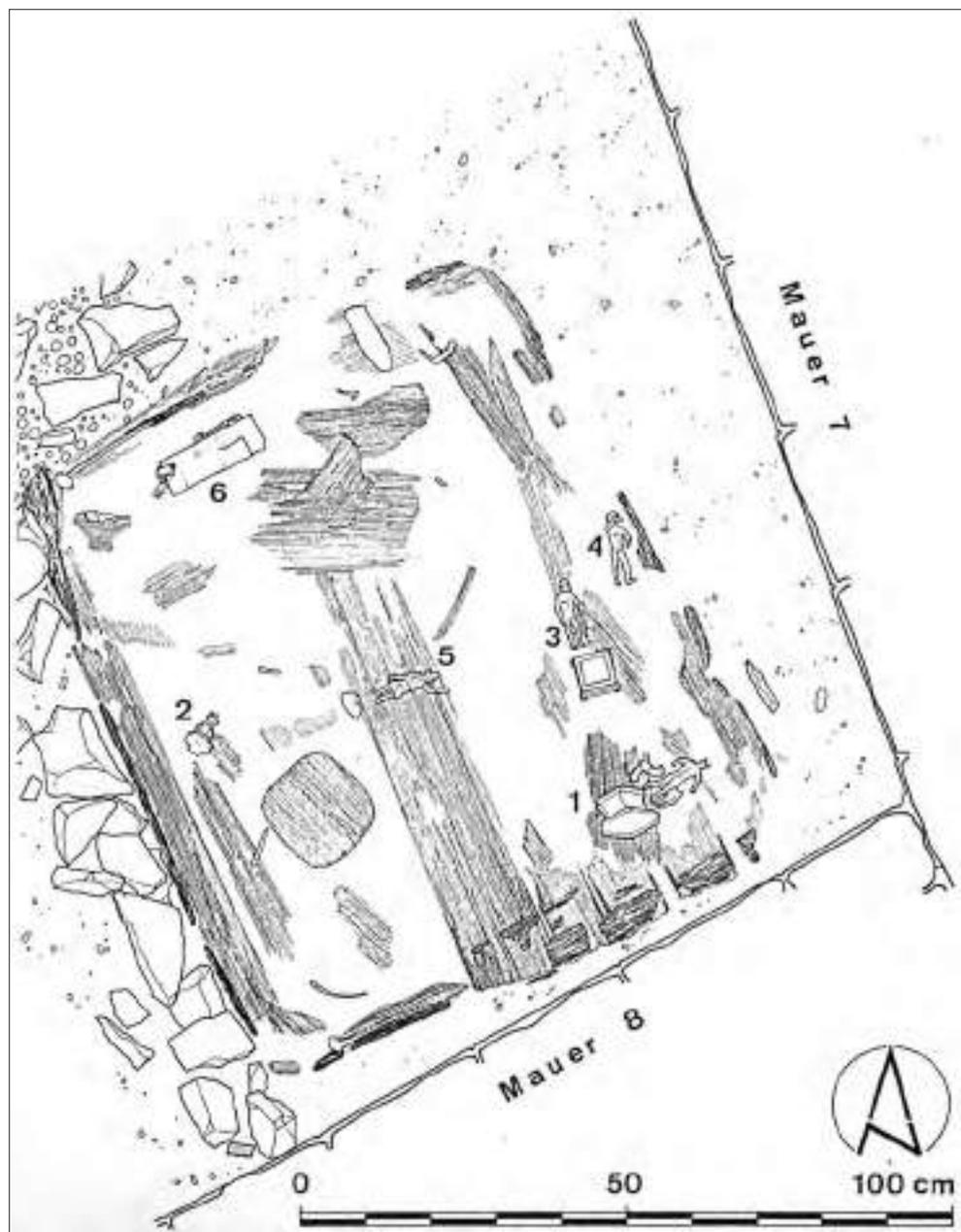
9

10



11







13

14



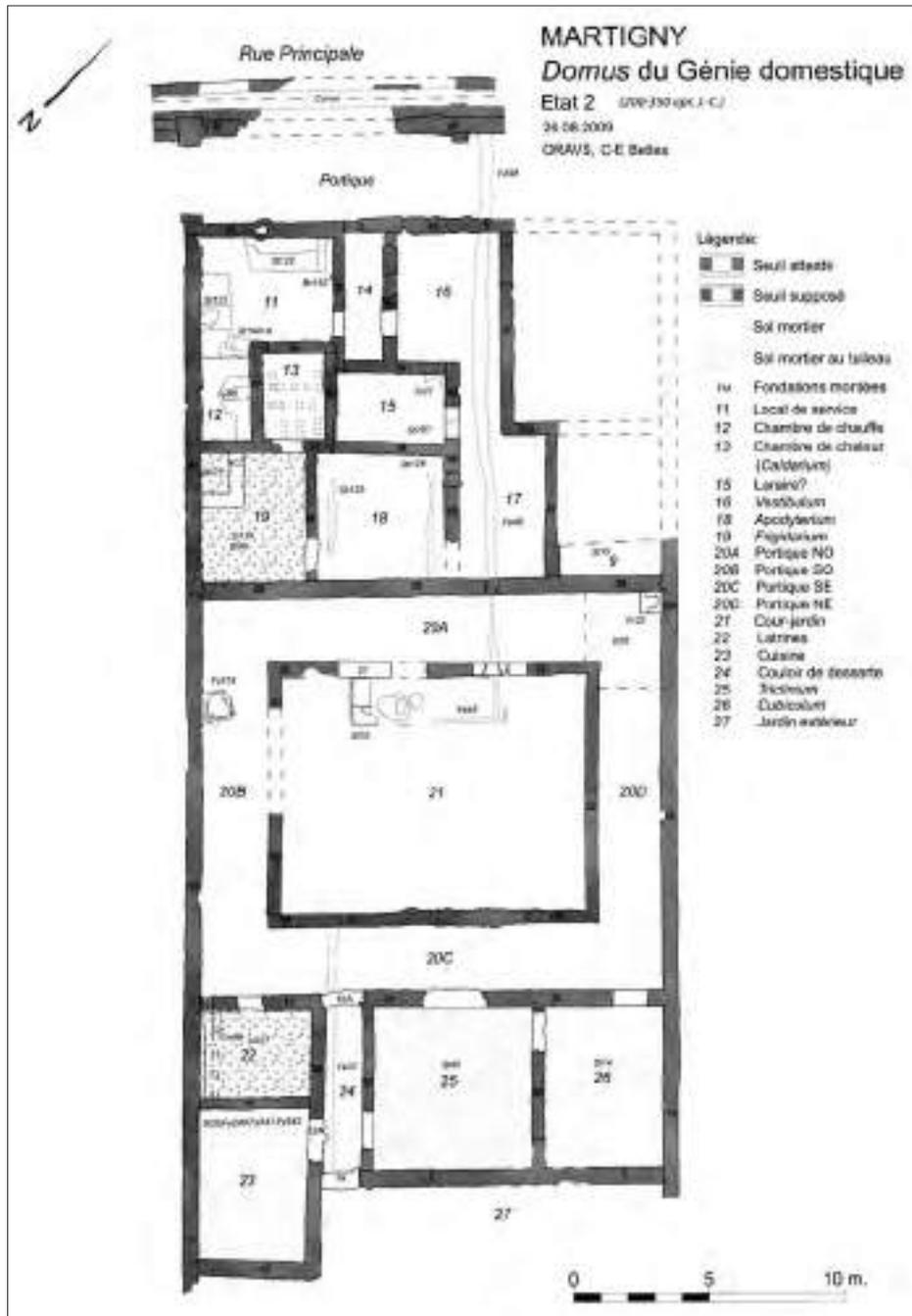
124

15



16









19

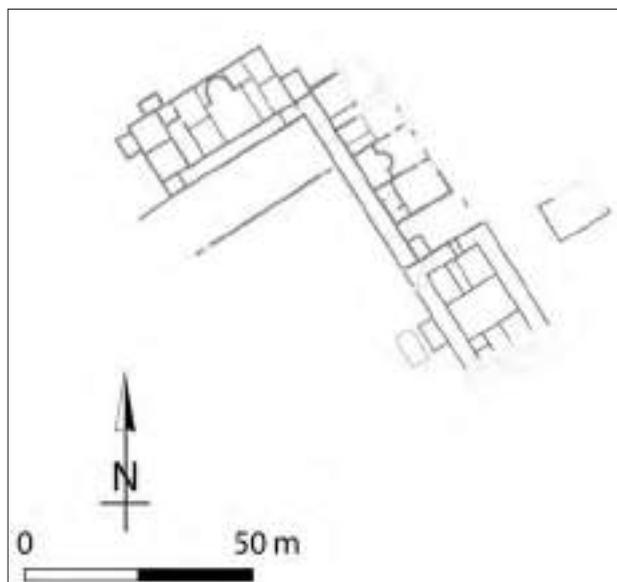


20

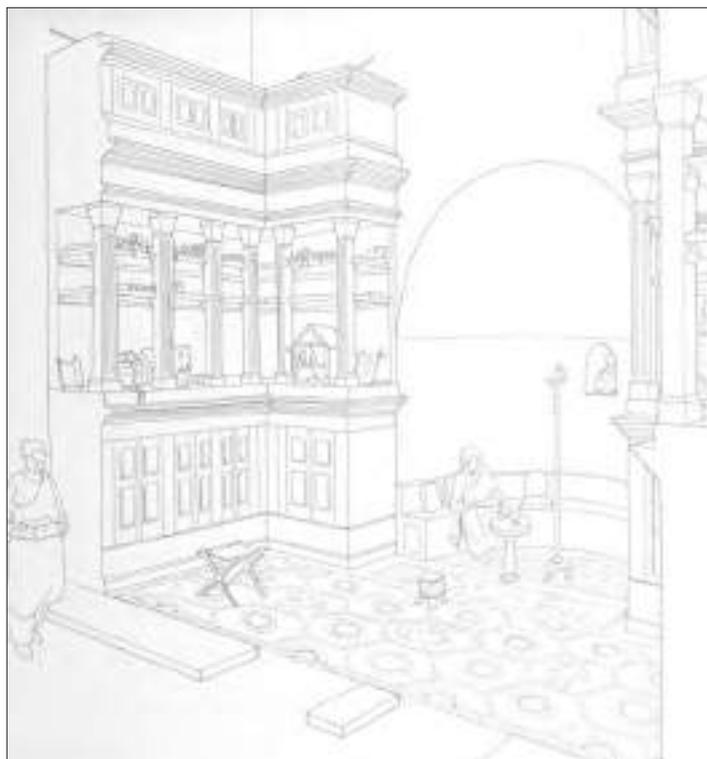
21



22

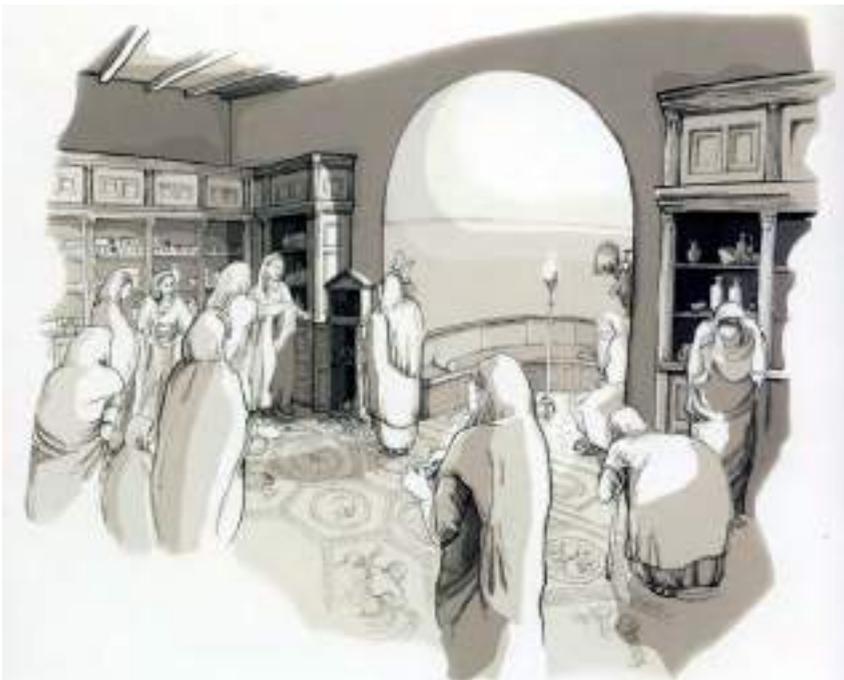


23





24



25



Giovannella CRESCI MARRONE

Contratto votivo: parole, gesti, offerte e... scrittura.
Un caso di studio da Altino romana

ABSTRACT

The paper examines an inscribed lead foil from *Altinum*, of which a new reading is offered. Moreover, the ritual process concerning the votive contract is taken into account, with special reference to its oral and written performance. Finally, some considerations are made on the recent reassessment of the concept of *defixio*.

KEYWORDS

Commendatio, defixio, Altinum, ex voto

«D'une certain façon, le voeu est un rite long»¹. La notazione di John Scheid costituisce l'introduzione più idonea per l'esame del documento oggetto di studio; esso rappresenta infatti un attestato di devozione povera, testimonia un episodio di religione minuta, illustra un'espressione di cerimonialità occasionale e non periodica, individuale e non collettiva, ma il suo messaggio iscritto racchiude una molteplicità di 'gesti del rito' che sembrano scanditi in un articolato arco temporale.

Il reperto è già stato pubblicato da chi scrive, insieme ad Alfredo Buonopane e a Margherita Tirelli², ma sembra opportuno ritornare sull'argomento per tre ordini di motivi: per operare innanzitutto una correzione di lettura, motivando le ragioni della nuova scelta testuale, per definire inoltre la dimensione rituale originaria dell'oggetto, riflettendo sulla sua collocazione nell'ampio ventaglio di espressioni cultuali, per precisarne infine la collocazione nel regime delle offerte.

Tale operazione si ritiene sia non priva di interesse perché intercetta alcune tematiche che sono attualmente all'attenzione della comunità scientifica: cioè in primo luogo la revisione in atto a carico della classe documentaria delle *defixiones*, che ha conosciuto recentemente con il volume di Amina Kropp un utile aggiornamento³; in secondo luogo la valutazione dei comportamenti, delle formule e delle funzioni legate al contratto votivo nel mondo romano che soprattutto John Scheid ha contribuito a chiarire⁴; in terzo luogo la stima del concetto-tempo in relazione alla concatenazione dei gesti rituali coinvolti dal documento.

Veniamo ad esso. Si tratta di una laminetta plumbea opistografa, rinvenuta ad Altino e di dimensioni 5,3 x 9,9 x 0,1 centimetri, che presenta in corrispondenza dell'angolo superiore sinistro un foro passante circolare lesionato dallo strappo il quale, in antico, provocò il distacco dall'oggetto cui era originariamente fissata, o meglio sospesa; essa reca anche vistose tracce di piegatura sia in senso verticale che orizzontale. Sul supporto risulta inciso su due facce da una stessa mano un unico testo in lingua latina e in grafia corsiva, scandito da interpunzioni puntiformi separative delle parole, ma anche da barrette diagonali che segnalano la cadenza delle articolazioni sintattiche. Questa la lettura:

¹ SCHEID 1989-1990, p. 783.

² BUONOPANE, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007.

³ KROPP 2008 con bibliografia precedente; si vedano anche AUDOLLENT 1904; GAGER 1992 e le nuove *defixionum tabellae* provenienti dal santuario di Iside e della *Mater Magna* a Mainz per cui BLÄNSDORF 2005; BLÄNSDORF 2008 e BLÄNSDORF 2012a; da considerare anche gli apporti critici in *Magical practice in the latin West* 2010. La discussione riguarda non solo la generalizzata attribuzione alla categoria delle *defixiones* di documenti solo formalmente ad essa affini ma anche l'assimilazione alla magia di pratiche inserite invece in una riconosciuta e lecita dimensioni rituale e radicate in contesti santuariali.

⁴ SCHEID 1989-1990; si vedano anche DERKS 1995 (con aggiornamento bibliografico) e, per la specifica categoria degli *ex voto* anatomici, DE CAZANOVE 2009 e DE CAZANOVE 2013.

nel lato A (figg. 1-2)

*Ceserni-
us Siver(us)
donom
ne lis ut <i>nemi-
5 cat (sestertios) XXX*

nel lato B (figg. 3-4)

*tu(n)c eco vovi.
Faciam tibi
a(n)serem et vovi
par(iter) pullosum.*

La trascrizione interpretativa, che tiene conto ovviamente dello scioglimento delle numerose abbreviazioni, comporta la seguente traduzione: «Io, Cesernio Severo, già promisi in voto 30 sesterzi come dono affinché nessuna questione giudiziaria mi procurasse nemici. Ti darò un'oca e parimenti ti promisi in voto un pollastro».

La collocazione cronologica fra II e III secolo d.C. è motivata dall'assenza del prenome nella formula onomastica del dedicante e da una serie di fenomeni linguistici quali la monottongazione in *-e* del dittongo *ae* non finale nel gentilizio *Caesernius*, l'evoluzione della *-e* in posizione pretonica in *-i* nel cognome *Siverus* e, di converso, l'evoluzione di *i* in *e* in posizione pretonica in *nemicat* (dove compare anche un fenomeno di aferesi), così il passaggio da *u* a *o* in *donom* e la lenizione della *g* intervocalica in *eco*. Convergono con tale indicazione cronologica gli indizi paleografici⁵.

Molti gli errori ortografici (aggiunta di una *-i* in un secondo momento per correzione), grammaticali (ammutilimento della nasale davanti a oclusiva in *aserem*) e sintattici (ripetizione della preposizione finale *ne* e poi *ut*; scambio fra indicativo e congiuntivo in *nemicat*), nonché le abbreviazioni desuete perché improvvisate (*cognomen Siver*) e le forme lessicali che indulgono al *sermo cotidianus* (il suffisso *-osus* in *pullosum*).

La correzione di lettura riguarda alla riga 1 del lato B (riga 6 del testo complessivo) lo scioglimento dell'*incipit* della seconda faccia di testo: all'inusuale abbreviazione *tuc* era stata attribuita in sede di prima edizione del documento una funzione locativa (*istuc*) (cioè 'qui giunto' in riferimento al luogo di culto), mentre ora se ne propone una funzione temporale, cioè *tunc* corrispondente ad 'allora, già'. La motivazione della nuova lettura risiede nella valorizzazione del fattore tempo per il contratto votivo nell'orizzonte culturale romano in cui, come è noto e ampiamente chiarito dalla critica, l'offerta votiva era condizionata

⁵ Per i dettagli paleografici e linguistici si veda la più ampia trattazione in BUONOPANE, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007, pp. 110-113; specificamente, per l'uso semantico di *facio* nei contesti votivi, si veda MALTOMINI 1995.

e differita; la *voti sponsio*, cioè l'impegno solenne di voto comportava sempre una condizione rescissoria che veniva enunciata senza ambiguità nella *noncupatio voti*, cioè nella preghiera solenne che poteva venir suggerita al devoto nella sua terminologia tecnica dai sacerdoti. Essa era sintatticamente impostata come un periodo ipotetico introdotto da una serie ripetitiva di protasi in cui si esponevano le istanze alla divinità e si precisava l'arco temporale entro il quale la divinità stessa doveva corrispondere quanto richiesto, mentre il passaggio all'apodosi che prospettava la *solutio*, cioè lo scioglimento del voto, veniva introdotto dall'avverbio *tunc*, vero snodo logico della grammatica del voto perché esprimeva la condizione di risoluzione, sempre dilatata nel tempo⁶. Non a caso il voto privato, in quanto «promessa unilaterale sottoposta alla condizione sospensiva dell'esaudimento di una preghiera da parte della divinità invocata»⁷, nel Digesto trova collocazione unitamente alla *pollicitatio*, con la quale condivideva la struttura enunciativa, comprensiva della presenza dell'avverbio *tunc*⁸. Se il giorno stabilito per la verifica la divinità non aveva assolto ai termini del voto, la *sponsio* risultava infatti caduca (*hac die immolatum non est!*)⁹; per questo la *solutio* era annunciata al futuro, perché appunto differita nel tempo. Se, viceversa, l'esito risultava positivo, il *voti damnatus* era tenuto ad operare un trasferimento, anche giuridico, di proprietà di quanto promesso alla divinità contraente, come denotato dalla formula *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*¹⁰.

A titolo esemplificativo, si veda, fra i tanti, un caso ufficiale: quello di un verbale del collegio dei Fratelli Arvali (3 gennaio 91 d.C.) che all'inizio dell'anno solevano formulare un contratto votivo con Giove e altre divinità per la *salus* dell'imperatore in carica e della sua *domus*. Questa la formula del voto: [*Iuppiter O(ptime) M(axime) si imperator Caesar, divi Vespasiani f(ilius) / Domitianus Aug(ustus) Germanicus po[ntif(ex) max(imus), trib(unicia) p(otestate), / [censor perpetuus, p(ater) p(atriciae) et Domitia Aug(usta) c]oniunx eius, quos me sen/[tio dicere, vivent domusque eo]rum incolumis erit a(nte) d(iem) (tertium) / [non(as) Ianuar(ias) quae pr[oximae] populo Romano Q(uiritibus) rei <publicae> popu/[li] Romani*

⁶ Funzione analoga svolgeva l'avverbio nelle formule comminatorie, dove introduceva, dopo l'esplicitazione nella protasi delle possibili infrazioni al diritto sepolcrale, il passaggio all'apodosi la quale conteneva le penalità da infliggere, espresse al futuro; si veda sul tema TOSI 1990 e TOSI 1993 ove molteplici esempi. Un registro espressivo similare trova occorrenza nelle fondazioni benefiche, laddove sono menzionate le indicazioni previste per l'inosservanza di alcune clausole (per cui si vedano, a titolo esemplificativo, *CIL* X, 1436; *CIL* X, 5654; *CIL* XI, 132 = *ILS* 7235; *CIL* XI, 1436 = *ILS* 7258 = *InscrIt* VII,1, 19; *CIL* XI, 4391 = *AE* 2011, 191; *CIL* XIV, 431 = *AE* 1980; *CIL* XIV, 2793 = *ILS* 5449) oppure all'interno di clausole testamentarie (per cui si veda, a titolo esemplificativo, *AE* 1979, 140).

⁷ HASSAN 2010, p. 70.

⁸ *Dig.* 50.12.2.1 (1. *disput.*). Per un caso 'epigrafico' di *pollicitatio* in cui l'avverbio *tunc* svolge funzione risolutoria si veda, a titolo esemplificativo, *CIL* VIII, 2353 = *ILS* 5476. Sul tema DILIBERTO 1983, pp. 297-298.

⁹ Sull'incertezza dell'esito della pattuizione votiva si veda SCHEID 1998a.

¹⁰ Per tale aspetto e per quelli comunicativi legati al testo del voto si veda RÜPKE 2009, pp. 30-33.

*Q(uiritium) erunt et eu]m diem eosque salvos servaveris ex pericu/[lis, si qua sunt erunt]ve ante eum diem, eventumque bonum ita, / [uti me sentio dice]re, dederis, eosque in eo statu, qui nunc est, aut eo / [meliore serva]veris, astu ea ita faxsis, **tunc** tibi nomine collegi / [fratrum ar]valium bovem aurato (!) vovemus esse futurum. / [Iuno Regin]a, quae in verba I(ovi) O(ptimo) M(aximo) bovem auratam (!) vovimus esse / [futu]m quo<d> hodie vovimus astu ea ita faxsis **tunc** tibi in / [eade]m verba nomine collegi(i) fratrum arvalium bovem au/[r]atam (!) vovemus esse futuram (!). / [Mi]nerva, quae in verba I(ovi) O(ptimo) M(aximo) bovem auratam (!) vovimus esse futuram (!) / quod hodie vovimus, astu ea ita faxsis, **tunc** tibi in eadem verba / nomine collegi fratrum arvalium bovem auratam (!) vovemus / esse futuram (!). Salus Augusta p(ublica) p(opuli) Q(uiritium) quae in verba I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / bovem auratam vovimus esse futurum quod hodie vovi/mus, astu ea ita faxsis, **tunc** tibi in eadem verba nomine col/legi fratrum arvalium bovem auratam (!) vovemus esse futurum¹¹.*

Ciò premesso, è possibile precisare, fra l'ampia gamma di espressioni cultuali, la natura tipologica del documento in esame: dirimenti si rivelano in proposito proprio i tempi verbali usati e l'avverbio *tunc*. È evidente che il testo non si riferisce a una semplice preghiera di offerta, non corrisponde a una formula di dedica, non si concretizza in una *supplicatio*. Altrettanto evidente è che ci troviamo all'interno di un perimetro formulare di natura votiva, ma che il testo non corrisponde all'impostazione di una *noncupatio*; tuttavia ad essa allude come se si fosse prodotta in passato ma non avesse ancora avuto esito positivo (*tunc vovi*) e quindi non avesse prodotto la *voti solutio*. Il testo sembra invece esprimere una *commendatio*, cioè un'iniziativa rafforzativa che, per ottenere la *solutio*, aggiunge a quanto pattuito inizialmente un'altra offerta, riformulando in termini riassuntivi la promessa votiva, ovviamente condizionata e ovviamente espressa al futuro (*faciam tibi aserem*): la strategia rituale adottata è di natura preventiva ed è assimilabile a quanto si registra a livello pubblico, quando, nel timore del fallimento del procedimento liturgico, per non rassegnarsi alla formula 'Immolatum non est!', talora si prevede l'attivazione di una *immolatio votorum commendandorum causa*. Questo è il caso di un dispositivo rituale, ancora una volta desunto dagli Atti dei Fratelli Arvali (1 ottobre 81 d.C.): *Isdem co(n)s(ulibus) k(alendis) Octobr(ibus) [i]n Capitolio collegius fratrum arvalium **immolavit ob votorum** / [co]mmendandorum **m** causa pro salute et incolumitate Caesaris, Divi f(ili), Domitian(i) / Aug(usti) per L(ucium) Pompeium Vopiscum C(aium) Arruntium Catellium Celerem promag(istrum) C(ai) Iuni Mefitani Iovi O(ptimo) M(aximo) bovem marem, Iunoni Reginae vaccam, Minervae vaccam, Salut(i) / vaccam, Genio ipsius taurum...*¹². Si tratta della stessa procedura rituale che il poeta Catullo esplicita nel celeberrimo carne dedicato alla chioma di Berenice la quale

¹¹ CIL VI, 2068 = ILS 5036 = SCHEID 1998b, n. 59, 1-20. Si vedano inoltre SCHEID 1998b, n. 60, 8; n. 62a, *passim*; n. 86, 5 e RUSSU, PIPPIDI 1980, n. 241, nonché la *defixio* da Salacia per cui si veda D'ECARNAÇÃO 2001, pp. 244-247.

¹² CIL VI, 2060, 39-51 = SCHEID 1998b, n. 49, 39-43.

afferma «*pristina vota novo munere dissolvo*»¹³ cioè «io soddisfo gli antichi voti grazie a un nuovo dono». La *commendatio* di Cesernio Severo si colloca dunque in quel limbo temporale che intercorre fra la *noncupatio* e la *voti solutio*, in cui i *pristina vota*, i quali prevedevano la dazione di trenta sesterzi e di un pollastro, furono rinforzati da un *novum munus* che nel caso in esame è rappresentato dall'oca.

La laminetta, nonostante l'apparenza, non appartiene, dunque, alla categoria delle *defixiones*, bensì a quelle nuove, ed ibride, classi documentarie alla cui individuazione hanno contribuito per l'ambito romano soprattutto i depositi del tempio di *Minerva Sulis* in Britannia a Bath¹⁴ e della fontana di *Anna Perenna* a Roma¹⁵; esse furono redatte verosimilmente all'interno di un santuario e non è escluso fossero associate a 'momenti liturgici'.

Sotto il profilo rituale è dunque possibile, in base alle caratteristiche esterne della laminetta, delineare taluni aspetti di una catena di gesti votivi. In primo luogo la storia della sua manipolazione indica fasi differenziate: la resezione del supporto da un foglio di piombo, la sua foratura finalizzata alla sospensione, l'incisione del testo, l'appensione stessa a un sostegno non identificato, forse un albero, il ripiegamento certo connesso a una rimozione a scopo rituale.

Rimane da interrogarsi su 'come', 'quando' e 'dove' si consumò tale catena di atti, connessi a gestualità, oralità, nonché scrittura, e sostanziatisi in preghiere, sacrifici, dazioni monetarie. La domanda peraltro è da estendere a tutti quei modesti tributi votivi che, non essendo destinati a diventare parte dell'arredo monumentale dei santuari, non necessitando, come le are votive, di autorizzazione per l'occupazione dello spazio e non essendo programmati per la visibilità pubblica, non hanno lasciato alcuna memoria durevole nei luoghi sacri. Già peraltro Paul Veyne¹⁶ ricordava che il contratto votivo poteva prevedere un momento comunicativo scritto (ma effimero) quando il contraente, come ricorda Svetonio,¹⁷ pubblicizzava attraverso *tituli praelati* in legno (e dunque deperibili) il proprio atto devozionale, oppure corredeva l'ex voto di una nota esplicativa attraverso un *pimax*, anch'esso destinato al deterioramento¹⁸.

¹³ CATULL. 66.37 su cui si veda HASSAN 2010, pp. 15-16.

¹⁴ TOMLIN 1988; TOMLIN 1999 e TOMLIN 2002.

¹⁵ BLÄNSDORF 2010; BLÄNSDORF 2012b che nega l'operatività di scrittori o 'maghi' professionali e opta per la stesura autografa dei testi; BLÄNSDORF 2012c il quale esamina il contesto sociale degli estensori; PIRANOMONTE, BLÄNSDORF 2012. Sulle 'judicial prayers', così affini al caso in esame, si veda, soprattutto VERSNEL 1991.

¹⁶ VEYNE 1983.

¹⁷ SVET. *Aug.* 59: *Nonnulli patrum familiarum testamento caverunt, ut ab heredibus suis praelato titulo victimae in Capitolium ducerentur votumque pro se solveretur, quod superstitem Augustum reliquissent.*

¹⁸ HOR. *carm.* 1.5.13-16: *Me tabula sacer / votive paries indicat uvida / suspendisse potenti / vestimenta maris deo.*

Iniziamo dal ‘come’: per quanto il reperto documenti un atto individuale e non collettivo, un episodio effimero e non ripetitivo, un’azione spontanea e non ispirata da coazione divina e sembri rientrare nelle pratiche di culto consuetudinarie, la piccola vicenda di Cesernio Severo implica l’espletamento di numerosi gesti rituali: dapprima la *voti sponsio* che doveva tradursi nella performance orale della *voti noncupatio*, una preghiera che non sappiamo se fosse assistita per i suoi aspetti formulari da personale sacerdotale e non sappiamo se venisse iterata (cioè formularmente ripetuta); a tal proposito, tuttavia, Jörg Rüpke ha, giustamente, di recente sottolineato come le parole che accompagnavano l’atto rituale fossero parte ineludibile ed essenziale dell’atto stesso¹⁹. Molto verosimile è poi che il contratto votivo si traducesse anche in una forma scritta, dal momento che Giovenale ricorda come le pareti dei templi e le *porticus* dei santuari fossero letteralmente rivestite di *libelli* votivi, affissi secondo una procedura considerata ritualmente legittima²⁰. In seguito, dopo l’apparentemente deludente esito del contratto votivo o nel timore di esso, si colloca per Cesernio la confezione scritta della *commendatio*, forse anch’essa approntata con il soccorso di addetti al culto; quindi, la probabile recita del testo prima dell’appensione della laminetta²¹. Inoltre, nel caso di esito positivo del contratto votivo, si deve prevedere la corresponsione dei 30 sesterzi, la consegna dell’oca e del pollastro per il sacrificio. Infine, è possibile congetturare la conclusione dell’iter devozionale, cioè la defunzionalizzazione della laminetta tramite ripiegamento da parte del personale templare nel corso delle periodiche obliterazione dei votivi, oppure l’annullamento da parte dello stesso Cesernio in caso di esito negativo del voto.

Continuiamo con il ‘quando’: atteso che tutti i voti necessitavano di una dilazione temporale, essi potevano essere formulati in qualsiasi momento o preferibilmente in occasione di feste o di ricorrenze calendarialmente predisposte, in cui il privato agiva sì a livello individuale, ma all’interno di una cerimonialità collettiva²²? In tali occasioni si poteva ovviamente usufruire dell’assistenza di personale specializzato e la laminetta fungerebbe, in siffatta evenienza, anche da attestato di partecipazione al rito.

Concludiamo con il ‘dove’: la formulazione del voto poteva svolgersi ovunque o è necessario presupporre che i gesti votivi avvenissero preferibilmente all’interno di un luogo di culto e, in esso, quali spazi erano coinvolti o riservati a tali atti? Nel nostro caso bisogna registrare che purtroppo la laminetta è priva di un preciso contesto perché, come ricordato da Margherita Tirelli, fu consegnata nel 1989 al Museo Archeologico Nazionale di Altino, unitamente ad altri materiali, da un privato che non forniva per il reperto alcuna precisa-

¹⁹ RÜPKE 2009, p. 30.

²⁰ IUV. 12.98-101: *Sentire calorem / si coepit locuples Gallitta et Pacius orbi, / legitime fixis vestitur tota libellis / porticus...* Su tali *pinakes* in materiale deperibile si veda ancora VEYNE 1983, p. 290.

²¹ DE CAZANOVE 1993.

²² Rileva l’importanza del luogo e del momento ove contrarre il voto RÜPKE 2009, p. 33.

zione topografica, se non una generica provenienza altinate²³; tale aspetto costituisce un grave handicap perché, se non penalizza la decodificazione tipologica del documento, lo priva, ad esempio, della possibilità di identificare la divinità controparte del contratto votivo, evidentemente non menzionata perché titolare unica del luogo sacro ove la laminetta era stata deposta; l'assenza del contesto impedisce altresì di pronunciarsi circa l'organizzazione dello spazio 'religioso' che l'aveva accolta. Possiamo formulare in proposito solo ipotesi, perché, circa la topografia del sacro di *Altinum*, conosciamo per ora molto meglio la realtà periurbana del municipio lagunare, dove erano presenti due aree 'santuariali'²⁴: una, in località Fornace, dedicata a Giove (forse venerato con l'epiteto 'altinate') a titolarità apparentemente unica, l'altra in località Canevere a titolarità plurima. Nel primo caso l'esistenza di un bosco sacro ben si presterebbe all'appensione della laminetta, mentre la presenza di due pozzi di cui uno (quello esterno al recinto sacro) ha restituito un importante nucleo di monete, l'altro (quello interno al recinto), resti faunistici dimostrerebbe la prassi rituale delle dazioni in denaro e del sacrificio di animali²⁵.

Più difficilmente l'altra area sacra in località Canevere si attaglierebbe al caso in esame, perché caratterizzata da titolarità multipla (*Venus Augusta, Ops, Vetlonia, Lucri Meriti, forse Terra mater*)²⁶, anche se sono presenti qui gli *Dei Inferi*²⁷; a costoro spesso, come ad esempio in un caso iberico, vengono rivolti voti collegati a maledizioni: *Dis Inferis. Vos rogo, uti recipiatis nomen Luxiae Auli Antesti filiae. Caput, cor, consilium, valetudinem, vitam, membra omnia accedat morbus cotidie et si faciatis, votum, quod facio, solvam vostris meritis*²⁸.

Per concludere, dobbiamo ammettere che ignoriamo molte cose perché l'evidenza materiale documenta normalmente solo la traduzione in atto dei voti esitati felicemente e soprattutto di quelli che hanno prodotto una consistenza monumentale, ma tendiamo a dimenticare sia tutti i segmenti liturgici che li hanno preceduti, sia tutti i fallimenti rituali, quando la divinità, controparte di un atto unilaterale, poteva in molti casi non rispondere alla sollecitazione del devoto. Anche nel caso della microstoria di Cesernio Severo fu il timore del fallimento, l'ansia che la divinità non rispondesse alla sua sollecitazione che dovette spingerlo alla *commendatio* la quale, pur nella sua modestia, implica un numero non indifferente di atti rituali: parole, gesti, offerte e... anche scrittura.

²³ BUONOPANE, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007, pp. 113-114.

²⁴ CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007.

²⁵ CRESCI MARRONE, TIRELLI 2013.

²⁶ CRESCI MARRONE 2001; CRESCI MARRONE 2011.

²⁷ *AE* 2001, 1045.

²⁸ CORELL 1993 (*AE* 1993, 1008 da Carmona, *Hispania Baetica*) e MALTOMINI 1995.

BIBLIOGRAFIA

AUDOLLENT 1904

A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris.

BLÄNSDORF 2005

J. BLÄNSDORF, *The Curse Tablets and Voodoo Dolls from the Isiac/Mater Magna Sanctuary in Mainz*, «MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas» 5, 11-26.

BLÄNSDORF 2008

J. BLÄNSDORF, *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna- Heiligtums*, in *Instrumenta inscripta latina, 2. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums, Klagenfurt, 5.-8. mai 2005*, Klagenfurt, 47-70.

BLÄNSDORF 2010

J. BLÄNSDORF, *Dal segno alla scrittura. Le defixiones della fontana di Anna Perenna (Roma, piazza Euclide)*, «StMatStorRel» 76, 35-64.

BLÄNSDORF 2012a

J. BLÄNSDORF, *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna- Heiligtums. Defixionum Tabellae Mogontiacenses (DTM)*, Mayence.

BLÄNSDORF 2012b

J. BLÄNSDORF, *La tecnica e l'arte della scrittura su piombo e rame: le iscrizioni magiche della Fontana di Anna Perenna (Roma) e la tipologia dei caratteri tardo-antichi*, «SEBarc» 10, 17-39.

BLÄNSDORF 2012c

J. BLÄNSDORF, *The social background of the defixion texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome*, in M. PIRANOMONTE, F. M. SIMÓN (a cura di), *Contesti magici / Contextos mágicos*, Roma, 147-160.

BUONOPANE, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007

A. BUONOPANE, G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI, *Tra devozione e magia: una laminetta plumbea iscritta da Altino*, in G. CRESCI MARRONE, A. PISTELLATO (a cura di), *Studi in ricordo di Fulviomario Broilo, Atti del Convegno, Venezia 14-15 ottobre 2005*, Padova, 109-121.

CAZANOVE DE 1993

O. DE CAZANOVE, *Suspension d'ex voto dans les bois sacrés*, in *Les bois sacrés, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études, V^e section, Naples 23-25 novembre 1989*, Naples, 111-126.

CAZANOVE DE 2009

O. DE CAZANOVE, *Oggetti muti? Le iscrizioni degli ex voto anatomici nel mondo romano*, in *Dediche sacre*, 355-371.

CAZANOVE DE 2013

O. DE CAZANOVE, *Ex voto anatomici animali in Italia e in Gallia*, in *Sacrum facere*, 23-39.

CORELL 1993

J. CORELL, *Defixionis Tabella aus Carmona (Sevilla)*, «ZPE» 95, 261-268.

CRESCI MARRONE 2001

G. CRESCI MARRONE, *La dimensione del sacro in Altino romana*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale, Atti del II Convegno di Studi Altinati, Venezia 1-2 dicembre 1999*, Roma, 139-161.

CRESCI MARRONE 2011

G. CRESCI MARRONE, *Le divinità da Canevere: un luogo di culto peri-urbano?*, in M. TIRELLI (a cura di), *Altino antica*, Venezia, 144-145.

CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI, *Altino romana: limites e liminarità*, in L. BRECCIAROLI TABORELLI (a cura di), *Forme e tempi dell'urbanizzazione nella Cisalpina (II sec. a.C.-I sec. a.C.)*, Atti del Convegno, Torino 4-6 maggio 2006, Firenze, 61-66.

CRESCI MARRONE, TIRELLI 2013

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI, *Il bosco sacro nel santuario di Altino: una proposta di lettura*, in *Sacrum facere*, 165-185.

Dediche sacre

J. BODEL, M. KAJAVA (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Religious dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use*. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy of Rome, 19-20 aprile 2006, Rome 2009.

D'ECARNAÇÃO 2001

J. D'ECARNAÇÃO, *Des nouveaux textes, les directions nouvelles de la recherche épigraphique en Lusitania romaine*, in G. BERTINELLI ANGELI, A. DONATI (a cura di), *Varia epigraphica, Atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia, Bertinoro, 8-10 giugno*, Faenza, 237-248.

DERKS 1995

T. DERKS, *The Ritual of the Vow in Gallo-Roman Religion*, in J. METZLERET *et alii* (a cura di), *Romanisation and Religion. Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology*, Luxembourg, 111-127.

DILIBERTO 1983

O. DILIBERTO, *La struttura del "votum" alla luce di alcune fonti letterarie*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, IV, Milano, 297-309.

GAGER 1992

J. G. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford.

HASSAN 2010

R. HASSAN, *L'uso di termini giuridici in poeti latini del I sec. a.C.*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi Roma Tre.

KROPP 2008

A. KROPP, *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinscher Fluchtafeln*, Speyer.

Magical practice in the latin West

R. L. GORDON, F. M. SIMÓN (a cura di), *Magical Practice in the latin West: Papers from the International Conference held at the Zaragoza, 30 September-1 Oktober 2005*, Leiden 2010.

MALTOMINI 1995

F. MALTOMINI, *Nota sulla defixio di Carmona*, «ZPE» 107, 297-298.

PIRANOMONTE, BLÄNSDORF 2012

M. PIRANOMONTE, J. BLÄNSDORF, *La fontana di Anna Perenna*, in R. FRIGGERI, M. G. GRANINO CECERE, G. L. GREGORI (a cura di), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano, 617-639.

RÜPKE 2009

J. RÜPKE, *Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire: Functions, intentions, modes of communication*, in *Dediche sacre*, 31-41.

RUSSU, PIPPIDI 1980

I. I. RUSSU, D. M. PIPPIDI, *Inscriptiones Daciae Romanae III 2. Ulpia Traiana Dacica (Sarmizegetusa)*, Bukarest.

Sacrum facere

F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste 2013.

SCHEID 1989-1990

J. SCHEID, «*Hoc anno immolatum non est*». *Les aléas de la voti sponsio*, «ScAnt» 3-4, 773-783.

SCHEID 1998a

J. SCHEID, *Les incertitudes de la voti sponsio. Observations en marge du ver sacrum de 217 av. J.C.*, in *Homage à la memoire de A. Magdalein*, Paris, 417- 425.

SCHEID 1998b

J. SCHEID, *Recherches archéologiques à la Magliana. Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma.

TOMLIN 1988

R. S. O. TOMLIN, *The Curse Tablets*, in B. CUNLIFFE (a cura di), *The Temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2. The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 59-277.

TOMLIN 1999

R. S. O. TOMLIN, *Curse Tablets in Roman Britain*, in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 18-24 settembre 1997*, I, Roma, 553-565.

TOMLIN 2002

R. S. O. TOMLIN, *Writing to the Gods in Britain*, in A. E. COOLEY (a cura di), *Becoming Roman, writing Latin?: literacy and epigraphy in the Roman West*, Portsmouth, 165-179.

TOSI 1990

M. TOSI, *Le formule esclusive nelle iscrizioni funerarie romane: il dossier transpadano*, «RAComo» 172, 177-199.

TOSI 1993

M. TOSI, *Multae, comminationes, dirae nelle iscrizioni funerarie transpadane pagane e cristiane*, «RAComo» 175, 281-300.

VERSNEL 1991

H. S. VERSNEL, *Beyond cursing. The appeal to justice in judicial prayers*, in C. A. FARAONE, D. OBBINK (a cura di), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 60-106.

VEYNE 1983

P. VEYNE, «*Titulus praelatus*»: *offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romaine*, «RA», 281-300.

ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 Museo Archeologico Nazionale di Altino. Laminetta plumbea iscritta, lato A (da Buonopane, Cresci Marrone, Tirelli 2007, p. 120).

Fig. 2 Riproduzione grafica del lato A (da Buonopane, Cresci Marrone, Tirelli 2007, p. 121).

Fig. 3 Museo Archeologico Nazionale di Altino. Laminetta plumbea iscritta, lato B (da Buonopane, Cresci Marrone, Tirelli 2007, p. 120).

Fig. 4 Riproduzione grafica del lato B (da Buonopane, Cresci Marrone, Tirelli 2007, p. 121).



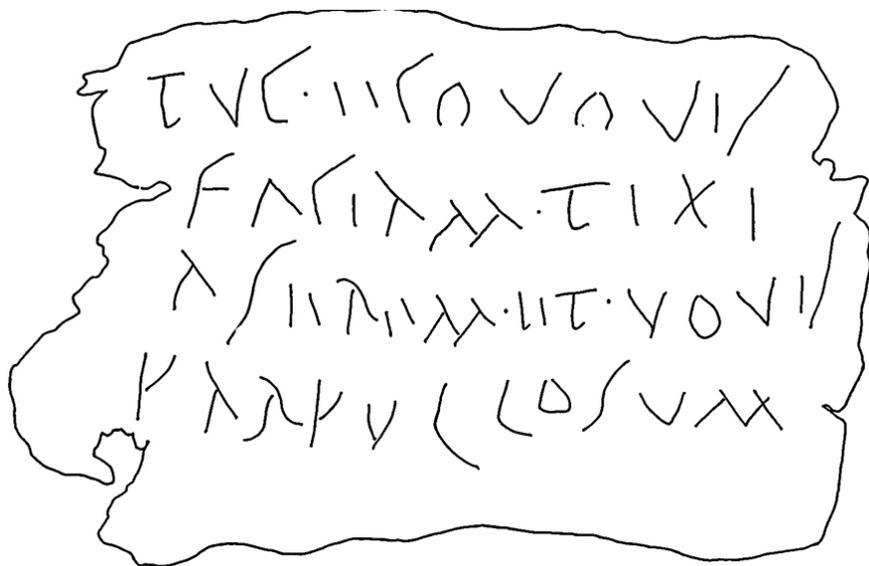
1



2



3



4

Francesca BONZANO

Quale rito per la dea?
Pratiche del sacro nel santuario di Tas-Silġ a Malta*

ABSTRACT

The paper analyses the ritual practices recorded in the Tas-Silġ sanctuary, in the island of Malta, focusing on what features can be retraced for the historical phases prior to the Late republican age, between 8th and 2nd century BC. The first period (8th-5th century BC) refers to the Phoenician phase of the site: the new structures do not seem to interfere with the prehistoric temple, which is kept unaltered. The worshipped deity – known from the inscriptions – is Astarte: the complex personality of the goddess, featuring traits belonging to the local tradition, has marked chthonian characters, as testified by the existence of the recently explored hypogeum structures. The new elements added in the sacrificial area over the timespan between 4th and 2nd century BC reveal a new openness towards Mediterranean influences; the hypogeum is not used for rituals anymore, and the chthonian traits of the cult clearly lose strength, probably under the influence of the new cultural context.

KEYWORDS

Maltese Archaeology, Sanctuary of Tas-Silġ, Phoenician sanctuaries, Cult practice, Phoenician Punic Archaeology

Il santuario di Tas-Silġ sull'isola di Malta costituisce un interessante caso di studio per valutare come mutarono i gesti del rito durante il periodo che va dalla frequentazione fenicia alla conquista romana dell'arcipelago. Insieme alla villa-fattoria di San Pawl Milqi e al santuario di Ras il-Wardija a Gozo, il sito fu oggetto di scavo da parte della Missione Archeologica Italiana dal 1963 al 1970, sotto la direzione scientifica di Michelangelo Cagiano de Azevedo e con la responsabilità sul campo di Antonia Ciasca. Preme qui sottolineare che, sebbene le indagini (soprattutto dei primi anni) furono svolte secondo metodologie oggi desuete e al tempo aspramente criticate dagli inglesi¹, tuttavia le riflessioni riguardanti l'interpretazione e lo sviluppo del luogo di culto restano ancora oggi valide e condivisibili nelle loro linee generali. Dopo una sospensione dei lavori sul campo durata poco più di venti anni, la Missione è tornata a operare nel 1995 sotto la direzione di Antonia Ciasca prima e di Maria Pia Rossignani poi. Al momento il gruppo di lavoro, composto da diverse unità operative (Milano-Cattolica, Università del Salento, Roma-La Sapienza, Foggia) e diretto da Grazia Semeraro, è impegnato nella stesura del volume che riassume i risultati degli scavi dagli anni '60 sino a oggi². Le riflessioni che presento in questa sede sono il frutto delle ricerche avviate dal 2004 sotto la guida di Maria Pia Rossignani, maestra preziosa e rimpianta³.

Situato sulla sommità della collina che domina la baia di Marsaxlokk, il più importante approdo naturale dell'isola, il santuario fu frequentato sin dall'epoca preistorica (la fase di Tarxien dell'Eneolitico maltese, intorno al 2500 a.C.) con modalità analoghe a quelle che caratterizzano i grandi complessi megalitici dell'arcipelago (fig. 1). Le recenti ricerche dell'*équipe* dell'Università di Roma-La Sapienza, diretta da Alberto Cazzella, hanno permesso di comprendere meglio le fasi più antiche del complesso e di giungere alla proposta di ricostruzione di uno dei templi, quello che rimarrà in vita nel corso dei secoli, diventando il *sancta sanctorum* per tutta l'età storica⁴ (fig. 2).

* Il più vivo ringraziamento a Federica Fontana per aver ospitato l'intervento all'interno di questo Seminario. Le considerazioni che qui si presentano si basano sul riesame della documentazione di scavo degli anni '60 e degli anni più recenti, i cui dati saranno esposti nel dettaglio all'interno del volume che raccoglierà i risultati degli scavi della Missione, di prossima pubblicazione (*The sanctuary of Tas-Silġ in Malta: from neolithic place of worship to heathen sanctuary, to Christian church. Old and new excavations of the Italian archaeological Mission (1963-2012)*).

¹ La feroce polemica che accompagnò lo svolgimento degli scavi italiani, e che peraltro si inseriva nel clima politico della conquista dell'indipendenza, è apprezzabile nella corrispondenza tra Ward Perkins e Wheeler, VELLA, GILKES 2001, pp. 373-374.

² Per un inquadramento sulla storia degli scavi e una presentazione degli orizzonti cronologici delle fasi di vita del santuario: ROSSIGNANI 2009; ROSSIGNANI 2012.

³ Il lavoro svolto sia sul campo che in sede di revisione dei dati è stato portato avanti insieme a Filippo Airoldi ed Elisa Grassi, a cui si devono diverse riflessioni che compariranno nel volume generale sugli scavi.

⁴ Da ultimo si veda CAZZELLA, RECCHIA 2012 con bibliografia precedente.

Diversamente da altri siti dell'isola, infatti, il sito continuò a essere frequentato anche nei secoli successivi, fino all'età bizantina. La divinità titolare del santuario è Astarte, come attesta il materiale epigrafico in lingua fenicia⁵; essa fu poi assimilata a Era⁶, e del santuario *sanctissimum et antiquissimum* di *Iuno Regina* parla Cicerone, portandolo a ulteriore testimonianza delle ruberie perpetrate anche qui da Verre⁷.

Le attività di ricerca a Tas-Silġ sono rese ardue dallo scarso grado di conservazione in alzato delle murature, in gran parte asportate in seguito a programmati interventi attuati in età moderna per ricavarne materiale da costruzione. A fronte del silenzio generale delle fonti scritte riguardo le modalità di svolgimento del culto, la ricostruzione dei 'gesti del rito' può essere affidata al solo dato archeologico.

La fase di VIII-V secolo a.C.

Il primo periodo di età storica di cui riusciamo a individuare i connotati coincide con i primi tre secoli della frequentazione fenicia, dall'VIII al V secolo a.C. circa⁸. Le strutture, che purtroppo non siamo in grado di puntualizzare ulteriormente a livello cronologico, non sembrano interferire con quelle preistoriche, e vanno a occupare le zone lasciate libere dagli edifici monumentali, come accade nell'area centrale antistante il tempio (fig. 3). Qui si concentrano i dispositivi che caratterizzano lo spazio sacrificale, delimitato da una recinzione di cui sono stati rinvenuti i fori per l'incasso nel banco roccioso (fig. 3, 1). Entro questi limiti trovano posto gli elementi attraverso cui si esplicitano i gesti del rito, primo fra tutti il grande altare apodo (US 4152, fig. 3, 3), posto proprio davanti all'ingresso dell'edificio templare (fig. 4). Si tratta di una lastra parallelepipeda, tagliata con grande cura in una pietra appositamente selezionata, diversa e più dura rispetto al tenero calcare di cui è costituita la collina e con il quale sono realizzate tutte le strutture. Sul lato lungo la lastra, incassata nella roccia, presenta tre cavità, funzionali all'inserimento di elementi verticali che richiamano i betili diffusi nel mondo orientale prima e nell'occidente punico poi, attestati da fonti iconografiche e archeologiche⁹.

⁵ Nel corso degli scavi sono stati rinvenuti numerosissimi frammenti ceramici iscritti che riportano, con poche varianti, la dedica 'ad Astarte' del recipiente. L'edizione completa delle iscrizioni in lingua fenicia è in corso di preparazione da parte di Maria Giulia Amadasi: per una presentazione complessiva dei materiali iscritti si veda AMADASI GUZZO 2011.

⁶ L'assimilazione è provata da alcuni frammenti ceramici iscritti con la dedica 'a/di Era', CAGIANO DE AZEVEDO 1963.

⁷ CIC. *Verr.* 2.103-104,184.

⁸ Sulla presenza dei Fenici a Malta: CIASCA 1982.

⁹ Sul manufatto restano in gran parte valide le osservazioni condotte a suo tempo da Antonia Ciasca, cui si deve un primo inquadramento all'interno del contesto storico e culturale, CIASCA 1993, pp. 228-229.

Senza entrare nel dettaglio della questione, segnaliamo la mancanza di confronti precisi per il manufatto, la cui peculiarità risiede nella collocazione in posizione esterna al tempio, con il piano per il sacrificio posto all'altezza del suolo. Il parallelo (anche cronologico) più prossimo è con il santuario di Kommos¹⁰: il confronto è però solo in parte valido, sia per la posizione del *tripillar shrine* all'interno del sacello che per la sua funzione di tavola per offerte rialzata dal suolo. Sull'altare apodo di Tas-Silg dovevano svolgersi, secondo la tesi proposta a suo tempo da Antonia Ciasca, i grandi sacrifici carnei, mentre alla 'pietra forata' (US 4156, figg. 3, 4; 4) posta poco più a est erano destinate le offerte liquide. Gli scarichi risultanti dalle attività sacrificali venivano poi riversati al di fuori dell'area centrale, dove la collina degradava: così sembrano da interpretare i depositi ricchi di carboni, ceneri e ossa animali visibili lungo la sezione dell'isola stratigrafica scavata nella zona a ovest dello spazio sacrificale tra il 1999 e il 2000¹¹.

Sacrifici dovevano essere praticati anche su strutture più modeste, poste nello spazio antistante il tempio: così sembra interpretabile una piattaforma di forma rettangolare allungata (US 4319), realizzata con pietre sommariamente sbozzate, sulla quale si imposteranno strutture successive (figg. 3, 2; 5); intorno a essa sono stati ritrovati depositi di offerte caratterizzate dalla presenza di ceneri, carboni, malacofauna, ossi animali combusti e ceramica di tradizione protostorica associata a materiale di importazione.

L'altra importante struttura che dominava lo spazio sacrificale in questa fase è una sorta di edicola-sacello (US 4257) di cui si conserva solo il filare di fondazione¹² (figg. 3, 6; 6): costruita anch'essa sulla roccia, aperta verso est, era rivestita internamente di un finissimo intonaco rosato (i blocchi che si vedono ora a costiparne l'interno sono dovuti alla trasformazione del periodo successivo). Forse l'aspetto del monumento è indicativamente ricostruibile in base al modellino votivo, ascrivibile al V secolo, che mostra all'interno di una struttura egittizzante (si vedano il coronamento a gola egizia, il disco sull'architrave che richiama la presenza di un disco solare fiancheggiato da urei) una figura femminile, verosimilmente la divinità¹³ (fig. 7). Maria Pia Rossignani aveva già suggerito che proprio alla raffigurazione della divinità fosse da riferire l'orecchio in avorio¹⁴, databile alla fine del VI secolo a.C., pertinente a una statua acroelefantina di dimensioni quasi pari al vero. È lecito pensare che essa trovasse posto all'interno del sacello, e guardasse a oriente, verso il

Rispetto a queste riflessioni, la ricerca più recente ha precisato meglio cronologia e fasi di vita dell'altare (vedi più sotto).

¹⁰ SHAW 2000, pp. 14-24, figg. 1.30-1.45 con bibliografia precedente.

¹¹ CIASCA, ROSSIGNANI 2000, p. 58. I dati di scavo dell'area, in corso di revisione da parte di Filippo Airoidi, saranno illustrati nella pubblicazione generale sugli scavi della Missione.

¹² Dimensioni: 4.30 x 3.80 m ca.

¹³ MOSCATI 1973.

¹⁴ CIASCA 1965, p. 52, nt. 8, tav. 46, 2-3; ROSSIGNANI 2012, p. 100.

sacerdote che compiva il sacrificio sull'altare apodo? Oppure l'edicola ospitava una struttura analoga ai cosiddetti troni di Astarte, sulla scorta di quanto ricostruito, ad esempio, per il santuario di Amrith¹⁵?

Quanto al tempio, i dati al momento disponibili inducono a ritenere che l'edificio di culto sia stato mantenuto nelle forme assunte in età preistorica¹⁶; non solo, ma l'estremo conservatorismo che permea il santuario sembra investire anche l'antico rilievo antropomorfo, risalente all'età neolitica e mantenuto in essere per tutta l'età storica fino alla ristrutturazione di età bizantina, momento al quale risalirebbero le scalpellature che interessano la porzione superiore della figura femminile. L'ipotesi non è da tutti condivisa: se alcuni studiosi ritengono possibile che le mutilazioni risalgano a epoca più antica, forse addirittura alla stessa preistoria¹⁷, mi sembra che le circostanze di rinvenimento suffraghino la prima proposta, peraltro già avanzata a suo tempo da Cagiano de Azevedo¹⁸.

A completare il quadro, seppur frammentario, dei gesti del rito, è una scoperta eccezionale effettuata nel settembre 2012: si tratta di un complesso sotterraneo che si estende nella porzione meridionale dell'area centrale, proseguendo anche oltre, al di sotto dell'attuale strada che divide in due il sito archeologico¹⁹ (figg. 3, 5; 8-10).

È difficile, allo stato attuale delle ricerche, proporre una periodizzazione puntuale di queste strutture, esplorate solo preliminarmente; al momento della ricognizione gli ambienti erano parzialmente allagati, e questo ha reso impossibile verificare i rapporti tra le murature in alcuni punti nodali. Ciononostante, è verosimile che la parte centrale, costituita dal pozzo C3 (figg. 8-9) e dai vani e corridoi a esso collegati (5-18), risalga a questo periodo. Il pozzo, realizzato con una tecnica costruttiva esemplare, è completamente rivestito da uno strato di intonaco che, con continuità, riveste anche gli ambienti che si affacciano su di esso (fig. 9). Gli spazi absidati (8, 11, 15, 16, 17), posti a corona di un corridoio anulare, disegnano una forma polilobata; scavati nella roccia, sono regolarizzati da uno spesso strato di intonaco che riveste anche le parti in muratura che li raccordano al pozzo (7, 13, 18). È possibile che i vani con andamento curvilineo risalgano a una fase da collocare più indietro

¹⁵ Su Amrith e sull'interpretazione dell'area sacra si veda, recentemente, OGGIANO 2012 con bibliografia precedente.

¹⁶ CAZZELLA, RECCHIA 2012.

¹⁷ VELLA 1999.

¹⁸ CAGIANO DE AZEVEDO 1967, p. 49. La scultura è venuta alla luce nel 1964 all'interno del tempio, al di sotto dello strato superficiale, in corrispondenza di una lacuna antistante quello che in età tardo-repubblicana sarà lo stipite meridionale di ingresso all'edificio, e alla quota del futuro pavimento a mosaico (fig. 3,8); questi dettagli indicano che il manufatto trovò la sua ultima collocazione solo in età post-classica.

¹⁹ BONZANO, GRASSI c.s. L'esplorazione è stata condotta da Maria Pia Rossignani, insieme a chi scrive e a Elisa Grassi, grazie all'indispensabile appoggio dell'associazione Akakor Geographical Exploring. Si è trattato in realtà di una riscoperta: dall'esame dell'archivio fotografico degli anni '60 gli ambienti ipogei risultano documentati, benché non se ne faccia cenno nei rapporti di scavo.

nel tempo, forse all'età preistorica: ne sarebbe indizio la forma polilobata, che ricorre nei templi neolitici dell'arcipelago; d'altra parte, l'isola vanta una tradizione di architettura del sottosuolo ben nota, ed esemplificata dal grandioso ipogeo di Hal-Saffieni²⁰.

Escludo che il complesso sia di interpretare in senso funzionale, come cisterna di captazione delle acque: indicativa in tal senso è non solo la differenza rispetto agli altri sistemi di immagazzinamento delle risorse idriche diffusi nell'arcipelago, ma anche il fatto che l'intonaco rivesta senza soluzione di continuità pareti, soffitti e pavimenti dei vani che si aprono sul corridoio anulare, proprio per impedire che la roccia porosa permetta l'infiltrazione dell'acqua²¹. Ritengo più verosimile che le strutture avessero una funzione di primo piano all'interno dello svolgimento del culto. La sommità del pozzo C3 è chiusa da potenti lastroni monolitici: impossibile dire se la chiusura risalga già a questa fase o a quella successiva (ipotesi forse più probabile), così come non siamo in grado di definire le modalità di accesso all'ipogeo: l'attuale aspetto del pozzo C1 (fig. 3, 7), posto all'interno dello spazio sacrificale, risale alla prima età ellenistica, ma la 'finestra' (4, fig. 10) posta al termine del corridoio che collega i due pozzi è immorsata nella muratura di C3, e indica pertanto che un percorso sotterraneo proveniente da nord doveva esistere anche nella fase fenicia. Non abbiamo elementi per definire quale tipo di ritualità si svolgesse qui: la presenza della 'finestra' affacciata sul grande ambiente centrale, i gradini che da questo portano al corridoio anulare su cui si aprono le stanze suggeriscono lo svolgimento di un percorso rituale; una sorta di 'pozzetto' (6) posto a metà del corridoio 5 metteva in comunicazione il mondo sotterraneo con quello sopra terra.

In attesa che il prosciugamento degli ambienti²² e lo scavo portino a sciogliere alcuni importanti nodi interpretativi, un elemento sembra significativo: lo studio di Elisa Grassi sulle lucerne del santuario ha messo in evidenza l'alta incidenza, in percentuale, delle lucerne puniche²³; molte di esse non presentano segni di utilizzo, e alcune recano incisa a crudo la dedica ad Astarte²⁴. Mi chiedo pertanto se questi dati non siano indicativi di una ritualità che prevedeva la discesa nell'ipogeo: le lucerne non ancora utilizzate potevano essere destinate a illuminare la via, o in ogni caso rimandano a una pratica imperniata sulla dicotomia luce/oscurità. Tra i molti fattori che ignoriamo vi è anche il senso del percorso: il grande ambiente C3 ne costituiva il principio o il punto di arrivo? Il pozzo non mostra apprestamenti per la discesa, necessari per arrivare alla quota di circa 6 metri

²⁰ Sull'architettura preistorica dell'arcipelago maltese si veda TRUMP 2002.

²¹ Infatti l'acqua è penetrata nei punti ove è avvenuto il distacco delle porzioni di intonaco e della relativa preparazione.

²² Durante l'esplorazione il complesso presentava un livello di acqua all'interno piuttosto alto a causa delle abbondanti precipitazioni dei mesi precedenti.

²³ GRASSI c.s.

²⁴ AMADASI GUZZO 2011, pp. 39-40, figg. 30-32.

inferiore all'attuale pavimentazione esterna. D'altra parte, è significativo che il pozzo C1, che doveva già esistere, se pure con altra conformazione, sia posto nelle immediate vicinanze del sacello di cui abbiamo parlato sopra, a conferma di una ritualità legata a una connotazione ctonia di Astarte che emerge non solo dalla presenza dell'ipogeo, ma anche dalla conformazione stessa dell'altare posto a livello del suolo e della pietra forata²⁵. Questo tipo di valenza non è insolito: il *dossier* redatto da Corinne Bonnet sulle attestazioni epigrafiche e archeologiche della divinità fenicia offre spunti di riflessione in questo senso, e anche più recentemente la studiosa, prendendo le mosse dalla documentazione di Pyrgi, ha approfondito il legame con la sfera ctonia e funeraria²⁶. Si tratta di una sfaccettatura della complessa personalità di Astarte che probabilmente era già radicata nella divinità femminile locale, venerata in precedenza nel santuario, ancora presente attraverso l'antica effigie conservata nel tempio.

Il materiale iscritto databile a questo periodo è decisamente scarso, ma tra questo si distingue il testo inciso su una placchetta in osso, originariamente applicata all'oggetto della dedica, un largo bacile o un piatto, donato da un personaggio di cui si conosce solo la genealogia «[poiché la dea ha ascoltato] la voce delle sue parole», evidentemente esaudendo la sua richiesta²⁷. La divinità viene indicata con la formula 'signora Astarte di Malta', sottolineandone la connotazione locale, evidentemente riconosciuta a livello sovraregionale.

La fase di IV-II secolo a.C.

Il panorama sinora delineato cambia radicalmente nel periodo che va dalla fine del IV–inizio del III secolo all'età tardo-repubblicana, quando il santuario vede una notevole espansione architettonica, ed elementi di diversa natura testimoniano una vera e propria apertura agli scambi economici e culturali del Mediterraneo; questi cambiamenti si riflettono anche nelle modalità di svolgimento del rito. L'area centrale è ora delimitata da un muro che ricalca i limiti della precedente recinzione e che si va a collegare alla facciata

²⁵ La valenza ctonia dell'Astarte di Tas-Silġ era già stata proposta da Antonia Ciasca sulla base delle caratteristiche di questi due manufatti, CIASCA 1993, p. 229.

²⁶ BONNET 1996; BONNET 1999-2000.

²⁷ AMADASI GUZZO 2011, pp. 24-25, fig. 15; PIACENTINI 2012, p. 141, fig. 1 (con inesattezza riguardante il luogo di rinvenimento). Il testo, il più antico sinora rinvenuto all'interno del santuario, recita: «Alla signora Astarte di Malta / questo bacile è (ciò) che ha dedicato NP (figlio di?) / figlio di Ba'lhaloṣ figlio di K...[poiché (la dea) ha ascoltato] / la voce delle sue parole. E (?) ... / ... figlio di KNŠ (?) ...». Maria Giulia Amadasi ipotizza che l'ampiezza della lacuna sia indice del fatto che gli oggetti della dedica fossero più di uno e che la placchetta fosse apposta su uno di essi. L'iscrizione è databile al V secolo a.C. su base paleografica e mostra punti di contatto con la scrittura utilizzata a Biblo, PIACENTINI 2012, p. 142.

del tempio (fig. 11, 1). L'altare apodo e la pietra forata (fig. 11, 7-8) continuano a essere utilizzati, anche se l'altare viene modificato mediante l'inserimento di spallette laterali. Il sacello (US 4257) al centro dell'area centrale viene smontato, ma ne viene mantenuto il filare di base, che va a costituire la piattaforma per un secondo altare, questa volta di tipologia a tavola (figg. 11, 6; 12). Il nuovo apprestamento è ricostruibile, se pur con un certo margine di incertezza, sulla base di alcuni blocchi di zoccolatura e cimasa reimpiegati nelle strutture bizantine, fatto che ne testimonia, tra l'altro, la lunga fase di vita²⁸. La cimasa, realizzata con una pietra scura di colore grigio-verde (che forse non a caso richiama il litotipo utilizzato per l'altare apodo) conserva parte di un'iscrizione in caratteri punici che ricorda la dedica dell'altare, da parte di un personaggio il cui nome è andato perduto, alla 'signora Astarte di Malta'²⁹. Più a est vengono realizzati due brevi setti murari³⁰ (fig. 11, 9) conservati solo in pianta, che vanno in qualche modo a inquadrare l'area dell'altare apodo, forse per distinguere la zona dedicata ai sacrifici cruenti: il piano della tavola dell'altare, infatti, non conserva né tracce di esposizione al fuoco né fori o indizi della presenza di griglie mobili; questo potrebbe far pensare che alla struttura fossero riservati i sacrifici che non prevedevano abbruciamento dell'offerta. La nuova costruzione è accompagnata da un rituale di fondazione: in uno dei blocchi del filare basamentale del sacello precedente viene ricavata una cavità circolare, posta sull'asse del tempio, entro cui trovavano posto due coppette poste una sopra l'altra. All'interno erano reperti organici, metallo e un castone³¹. All'angolo opposto inferiore, con la martellina si traccia il perimetro della *prothysis* della nuova struttura (US 4186).

Il piano pavimentale dell'area centrale, prima con andamento discontinuo, viene ora pareggiato con la stesura di un piano in scaglie di calcare molto pressate. Questo livello è interessato, nella zona immediatamente a sud dell'altare a tavola, da una serie di impronte funzionali alla messa in opera di elementi infissi (figg. 11, 3; 13)³². A questa prima serie ne succede un'altra: viene steso un secondo pavimento e in questo praticati altri incassi che, aggiungendosi ai primi, saturano l'area disponibile.

All'interno di un taglio era solitamente prevista la collocazione di due oggetti: la diversa profondità degli incassi suggerisce a mio parere la presenza di un cippo-stele e di una piccola piattaforma per la deposizione di offerte. I resti dei depositi di fondazione – molto

²⁸ BONZANO 2004-2005.

²⁹ AMADASI GUZZO 2011, pp. 19-20, fig. 10; PIACENTINI 2012, p. 143, fig. 3.

³⁰ Si tratta delle strutture definite nella bibliografia di qualche anno fa 'ante arcaiche' e riferite quindi alla fase fenicia; secondo la ricostruzione di Antonia Ciasca queste strutture dovevano raccordarsi con la facciata del tempio, CIASCA 1976-1977, p. 169, fig. 2 (pianta) e CIASCA 1999, fig. a p. 24 (fronte).

³¹ CIASCA, ROSSIGNANI 2000, pp. 56-57; ROSSIGNANI 2012, p. 100.

³² L'area è stata fatta oggetto, in anni recenti, da un saggio di scavo; le prime anticipazioni sono in CIASCA, ROSSIGNANI 2000, p. 57; più recentemente ROSSIGNANI 2009, pp. 121-122.

compromessi dalle successive operazioni di asportazione – conservano frustuli di carbone, ceneri, ossa animali, malacofauna.

Più a nord un piccolo monumento di funzione e a aspetto incerti (US 4187, fig. 11, 4) doveva sicuramente rivestire un ruolo importante nello svolgimento dei riti; la sua prossimità alla cisterna (US 4188, fig. 11, 5), monumentalizzata in questo periodo, e allo stesso tempo all'altare a tavola, potrebbe indicarne una funzione connessa sia all'uso dell'acqua che ai gesti legati al sacrificio. La cisterna in questione è una vera e propria struttura per lo stoccaggio dell'acqua, di forma a campana, intonacata e dotata di pedarole per la discesa³³. Un limitato saggio praticato poco a ovest, nella zona occupata nella fase precedente dalla struttura per sacrifici (US 4319), ha messo in evidenza altre impronte (fig. 11, 3): la forma più ampia, la minore profondità e l'assenza di resti di depositi di fondazione le differenziano da quelle emerse nella zona intorno all'altare, e fanno pensare alla presenza di piccole piattaforme per la deposizione di offerte.

L'area centrale è dunque caratterizzata da una notevole varietà di apprestamenti; è difficile determinare se il quadro debba ancora comprendere l'utilizzo del sistema ipogeo, anche se propendo per una risposta negativa. È sicuramente in questo periodo che il complesso assume l'aspetto oggi visibile: il pozzo C1 è foderato con blocchi di reimpiego, messi in opera senza rivestimento (fig. 11, 2); la sommità del pozzo è chiusa da tre grandi blocchi monolitici modanati, anch'essi tratti da un edificio dismesso, forse l'edicola US 4257. Nel pozzo viene convogliato un canale che veicola le acque di scarico provenienti dalla copertura del tempio, fatto che porterebbe a mettere in dubbio la frequentazione in senso cultuale dei vani³⁴.

La ritualità fin qui delineata si arricchisce di nuovi elementi se si allarga lo sguardo alla fascia nord del santuario: qui, nella porzione più occidentale, si trova un'area fortemente caratterizzata dalla presenza di strutture legate all'utilizzo dell'acqua. In prossimità di una grande vasca risalente a età preistorica (47) e, a quanto ci è dato sapere, mai obliterata nel corso dell'età storica, vengono costruite una cisterna con forma a campana (C4) e una vasca quadrangolare (52)³⁵ (figg. 14-15). Quest'ultima sarà obliterata alla fine del I secolo a.C., mentre la cisterna continuerà a essere sfruttata ancora in età bizantina, periodo a cui risale l'aspetto dell'imboccatura.

A questo serbatoio è collegata la vasca quadrangolare impermeabilizzata con cura e dotata di una sorta di scivolo sul lato occidentale. La rampa (indicata con il numero 50) che fiancheggia la zona porta alla fascia sottostante, mentre l'accesso a questi spazi avveniva tramite un vasto spiazzo lastricato (61, fig. 15) che ora è visibile nella sistemazione bizanti-

³³ CIASCA 1968, p. 26.

³⁴ BONZANO, GRASSI c.s.

³⁵ Le strutture sono state messe in luce nel 1968, CIASCA 1969, pp. 39-45.

na: in realtà la pavimentazione a lastre parzialmente visibile doveva essere più estesa, e forse finalizzata a ospitare i fedeli che assistevano ai riti svolti intorno alle vasche. L'ampiezza dell'area destinata a questo complesso, unitamente alla monumentalizzazione della cisterna e della vasca³⁶, porta a pensare che qui si svolgessero riti legati alla sfera dell'acqua; mi chiedo se non si trattasse del bagno della statua di culto o di altre pratiche che rientravano nella sfera della *κόσμησις ἀγαλμάτων*, secondo quanto attestato dalle fonti letterarie per diverse divinità femminili nel mondo greco, ma anche in ambito orientale³⁷. Spostamenti delle immagini di culto per bagni e purificazioni costituiscono, nel mondo greco-romano, la commemorazione di un evento mitico o di un fatto storico che poteva avvenire all'esterno del santuario oppure al suo interno³⁸. Spesso le operazioni di carattere pratico necessarie al buon mantenimento dell'immagine di culto (*kosmesis/epikosmesis*) sono difficilmente scindibili dagli aspetti rituali, e venivano svolte in momenti prefissati, costituendo il momento centrale di alcune festività, come a Samo. Nel caso di divinità femminili, laddove la documentazione epigrafica viene in nostro aiuto, è possibile verificare che queste azioni rievocavano quelle che le dee avrebbero svolto nella vita terrena, e a volte alla «mise en beauté» si accompagnavano interventi di manutenzione della statua³⁹.

Mi sembra significativo che rituali di questo tipo siano associati, nel mondo greco, anche a Era, divinità cui Astarte sarà assimilata⁴⁰; il bagno della statua della divinità è infatti ricordato a Nauplia⁴¹ e Argo⁴², qui forse in connessione con il mito della *hierogamia* di Zeus ed Era. A Samo – santuario che Cicerone accomuna a Tas-Silg non solo per la divinità, ma anche relativamente ai valori di *sanctitas* e *antiquitas* – in occasione dei *Tonaia* lo *xoanon* veniva lavato o purificato in riva al mare⁴³. Seppure tarda, interessante è anche la

³⁶ La vasca era arricchita da una recinzione di cui si conserva un pilastro composito: fig. 14, 2645 (CIASCA 1969, p. 40, tav. 5, 1-2;).

³⁷ KAHIL 1994; *ThesCRA* II, s.v. *Nettoyage et entretien, bain, aspersion, onction*, pp. 419-427 (P. LINANT DE BELLEFONDS).

³⁸ *ThesCRA* II, s.v. *Déplacements provisoires d'images culturelles*, pp. 477-488 (C. LOCHIN).

³⁹ *ThesCRA* II, s.v. *Nettoyage et entretien, bain, aspersion, onction*, pp. 419-420 (P. LINANT DE BELLEFONDS).

⁴⁰ L'assimilazione a Era, in luogo di quella più diffusa con Afrodite, è evidentemente legata alle peculiarità dell'Astarte di Malta, le cui connotazioni la rendevano più prossima a questa divinità. Il processo era sicuramente compiuto nel II-I secolo a.C., momento a cui si datano le iscrizioni sui reperti ceramici, che riportano la formula (a Era / di Era). Le iscrizioni, a suo tempo presentate da Michelangelo Cagiano de Azevedo (CAGIANO DE AZEVEDO 1963), sono in corso di approfondimento da parte di Stefano Berti.

⁴¹ PAUS. 2.38.2-3. L'autore riporta il mito secondo cui la dea, bagnandosi annualmente in questa fonte, recuperava la verginità.

⁴² PAUS. 2.38.2. Nell'ambito del culto di *Hera Akraia* si effettuava il bagno della statua, per il quale le sacerdotesse attingevano l'acqua al pozzo (o alla fontana) che portava il nome della Danaide Ἰππη. A proposito dell'*Heraion* di Argo Pausania parla anche dell'Ἐλευθέριον ὕδωρ che scorreva lungo la via da Micene ad Argo e al quale i sacerdoti attingevano l'acqua per le purificazioni e le necessità delle cerimonie segrete (PAUS. 2.17.1).

⁴³ BETTINETTI 2001, p. 158.

testimonianza di Luciano a proposito del santuario di *Hierapolis*, dove, in occasione delle grandi festività, tutte le statue «scendevano al lago» sacro, quasi certamente per essere bagnate⁴⁴.

Il rituale, praticato ancora ai tempi dell'autore ma di ben più antica origine, testimonia la diffusione, nel bacino del Mediterraneo, di una sfera del culto che lega l'acqua ad alcune divinità femminili, con accezioni di volta in volta differenti. I dettagli di queste operazioni non sono chiari: spesso a essere portate in processione erano immagini appositamente destinate a questo scopo, che potevano essere trasportate a braccia dall'officiante oppure conferite su carri, a volte appositamente predisposti⁴⁵.

Quanto al santuario maltese, il silenzio delle fonti rende difficile definire – al di là di una proposta generica – le peculiarità del rito, che in ogni caso rimanda a una situazione differente rispetto a quella delle cosiddette piscine di Astarte, attestate in vari luoghi di culto fenicio-punici⁴⁶.

La ritualità, ricostruire sulla base della documentazione archeologica, mostra nuove peculiarità rispetto al periodo precedente, a iniziare dallo svolgimento dei sacrifici, che ora sembrano caratterizzati da un netto bipolarismo cruento/incruento, che parrebbe enfatizzato anche dalla presenza delle 'ante' che inquadrano l'altare apodo⁴⁷.

I cambiamenti all'interno dell'area centrale sono davvero notevoli: se prima lo spazio sacrificale era contraddistinto dalla presenza dell'edicola e dal vicino ingresso all'ipogeo, ora con tutta probabilità gli ambienti sotterranei non vengono più utilizzati, e il sacello è sostituito dall'altare a tavola, cui fa da contraltare un'altra struttura quadrangolare posta poco più a nord e connessa alla cisterna vera e propria.

Difficile da definire nelle sue valenze specifiche è poi la presenza degli elementi votivi (cippi/stele) che circondano: il generico riferimento alla sfera orientale non basta a spiegare la fitta proliferazione intorno all'altare. In anni recenti gli studi di Milette Gaifman per l'ambito greco⁴⁸, le riflessioni congiunte di Claudia Antonetti e Stefania de Vido sui con-

⁴⁴ LUCIANUS *Syr.D.* 47. FOOTLIGHT 2003, pp. 489-497.

⁴⁵ *ThesCRA* II, s.v. *Déplacements provisoires d'images culturelles*, p. 477 (C. LOCHIN). È il caso dello *xoanon* di Atena per la processione al Falero, o dell'Atena di Argo. L'ampia area lastricata che, secondo la mia interpretazione, introduceva all'area delle vasche, mostra numerosi segni di usura con andamento circolare; mi chiedo se queste tracce non possano essere messe in relazione a pratiche simili.

⁴⁶ Sul ruolo dell'acqua nei santuari fenici si veda, recentemente, GROENEWOOD 2005. Assimilabile a queste 'piscine' sembra invece essere la struttura presente nel santuario maltese di Ras-il-Wardija.

⁴⁷ Il termine che utilizzo qui, 'ante', ricalca la terminologia sinora utilizzata nella bibliografia sul santuario; in realtà non sono sicura che si trattasse di strutture con un elevato particolarmente sviluppato, anche per il fatto di non presentare fondazioni di sorte. I blocchetti di calcare, di piccola pezzatura, sono posati direttamente sul pavimento in scaglie di calcare; queste caratteristiche mi sembrano indicare la presenza una struttura lapidea di limitata altezza (forse una sorta di balaustra?). Un'altra possibilità è che questi due filari di blocchetti non costituissero l'imposta di un setto murario, bensì il supporto per elementi più leggeri, quali transenne in legno.

⁴⁸ GAIFMAN 2010; GAIFMAN 2012.

testi di Metaponto e Selinunte, e di Luciana Drago per l'area etrusca⁴⁹ hanno contribuito a conoscere meglio queste forme aniconiche di culto, complesse e plurisfaccettate, comuni a diverse aree del Mediterraneo.

L'apertura a un clima culturale più 'mediterraneo' è evidente a più livelli: lo studio delle dinamiche commerciali ricostruibili sulla base dei contenitori da trasporto mostra per questo periodo l'inserimento, seppure di entità modesta, all'interno delle reti commerciali del Mediterraneo ellenistico, con importazioni dall'area greca e magno greca⁵⁰; anche l'analisi delle lucerne, condotta recentemente da Elisa Grassi, porta in questa direzione⁵¹. Le caratteristiche dei pochi ma preziosi elementi di decorazione architettonica indicano una commistione e pluralità di modelli che trova riscontro con un panorama variegato che recepisce influssi di diversi ambiti⁵².

La matrice culturale è sempre quella punica, e la lingua dei testi scritti è il fenicio, nella sua dipendenza dalla scuola cartaginese⁵³: la divinità titolare si conferma Astarte nella connotazione regionale locale di 'Astarte di Malta', come attestano non solo l'epigrafe sulla cimasa dell'altare, ma anche alcune iscrizioni su ceramica o sulle lastrine di avorio, nonché le legende sulle monete puniche⁵⁴.

Le indagini recentemente condotte da Florinda Notarstefano sui residui organici presenti sui frammenti di pentole, coppe e piatti dotati di dedica ad Astarte incisa prima della cottura hanno contribuito a fare luce su aspetti del rito altrimenti non ricostruibili⁵⁵. Il grande numero di frammenti ceramici iscritti con dedica 'per Astarte' è nota da tempo, e i reperti sono stati studiati dal punto di vista epigrafico a più riprese da Maria Giulia Amadasi⁵⁶, ma le analisi archeometriche hanno permesso di mettere in relazione i recipienti, che dovevano essere acquistati dai fedeli all'interno o nelle vicinanze del santuario appositamente per lo svolgimento delle pratiche rituali, con il contenuto. Un gruppo – numericamente esiguo ma particolarmente interessante – di frammenti reca espressioni traducibili come 'del santuario', 'del sacerdote', 'sacerdote', 'del sacerdote di Astarte', spesso in associazione con un simbolo che, secondo la studiosa, rappresenterebbe una sorta di marchio di controllo dell'autorità religiosa, a indicare la purezza del vasellame, che doveva quindi essere destinato al culto⁵⁷.

⁴⁹ ANTONETTI, DE VIDO, DRAGO 2013 con bibliografia precedente.

⁵⁰ BRUNO 2004, pp. 115-116.

⁵¹ GRASSI c.s.

⁵² La decorazione architettonica del santuario è in corso di pubblicazione da parte di chi scrive.

⁵³ AMADASI GUZZO 2012, p. 136; PIACENTINI 2012, pp. 141-148.

⁵⁴ Da ultimo PERASSI 2013, pp. 21-23.

⁵⁵ NOTARSTEFANO 2012, pp. 97-113, 133-138.

⁵⁶ AMADASI GUZZO 2011, pp. 31-55 con bibliografia precedente.

⁵⁷ AMADASI GUZZO 2011, pp. 38-41. Gli esemplari con espressioni legate al concetto di 'sacerdote' sono in generale forme chiuse con iscrizione incisa o dipinta; piattini o lucerne. Anche nel caso dell'iscrizione 'del

Da un punto di vista dell'analisi funzionale, i recipienti finalizzati a servire e consumare (piatti e coppe) sono numericamente superiori a quelli destinati alla preparazione e alla cottura, rimandando alla pratica delle offerte alimentari rivolte alla divinità, più che allo svolgimento dei sacrifici e dei pasti comuni⁵⁸. Si tratta di recipienti non utilizzati in modo intensivo, accumulati e poi definitivamente obliterati tramite il seppellimento in buche in occasione delle periodiche ripuliture dell'area sacra⁵⁹. Come si confà anche alla natura del sito, frequente era l'offerta di pesce, che veniva bollito all'interno di pentole assimilabili alla forma della *caccàbe* greca o di tegami quali la *lopas*, utilizzata soprattutto per la cottura a vapore; si tratta sempre di recipienti di modeste dimensioni, adatti alla cottura di porzioni destinate a pochi individui⁶⁰. Alle offerte e al consumo dei pasti rituali dovevano essere destinati, secondo Florinda Notarstefano, i piatti per il pesce – con cavità centrale per le salse di accompagnamento – e le coppe che contenevano in alcuni casi miele.

I dati desunti dalle analisi dei residui organici trovano un completamento nelle ricerche archeozoologiche condotte negli ultimi anni da Jacopo De Grossi Mazzorin, che hanno preso in considerazione il contesto del riempimento della vasca 52: in età tardo-repubblicana la struttura viene obliterata da uno scarico che comprende, tra gli altri reperti, anche numerosi resti faunistici identificati come caprovini domestici, polli, colombi, pesci, molluschi e in minor percentuale bovini e animali selvatici⁶¹. A fornire indicazioni circa le connotazioni del culto è non solo la presenza di alcuni animali (quali le colombe), ma soprattutto l'assenza di altri, primi tra tutti i suini⁶²; le specie documentate dal deposito ben corrispondono, come sottolinea De Grossi, a quelle nominate dalla celebre 'tariffa di Marsiglia', documento redatto tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C. che regola le prescrizioni relative allo svolgimento dei sacrifici.

I frammenti epigrafici, purtroppo quasi sempre ridotti a frustuli o a frammenti gravemente mutili, ci restituiscono lo squarcio di un periodo estremamente vitale nella storia del luogo di culto; emergono personaggi, alcuni dei quali preposti alle attività del santuario, che attuano diversi interventi: se il nuovo altare è dedicato da un personaggio ignoto, una statua di pregio – a giudicare dall'iscrizione che la accompagnava – è dedicata da parte di un «sovrintendente alla porta»⁶³, mentre un dedicante dal nome purtroppo mutilo ha

santuario', dipinta o incisa, i recipienti sono per lo più forme chiuse; è possibile che il termine fenicio non indichi il santuario nel suo complesso, bensì un'area più ristretta.

⁵⁸ NOTARSTEFANO 2012, pp. 134-135.

⁵⁹ L'uso non intensivo è testimoniato dalle scarse concentrazioni di *biomarkers* riscontrate dalle analisi archeometriche NOTARSTEFANO 2012, pp. 105-109.

⁶⁰ La bollitura del pesce è confermata anche dall'assenza di segni di macellazione sulle ossa sinora rinvenute.

⁶¹ DE GROSSI MAZZORIN, BATTAFARANO 2012.

⁶² DE GROSSI MAZZORIN, BATTAFARANO 2012, p. 361.

⁶³ Un'iscrizione incisa su una placchetta in avorio molto frammentaria riporta il testo, databile tra il III

provveduto alla messa in opera di altre strutture⁶⁴. Dovevano essere soprattutto gli avori a rivestire un ruolo di primaria importanza all'interno dei beni del santuario: al solo ricordo delle fonti scritte dobbiamo la memoria della presenza dei *dentes eburneos incredibili magnitudine* trafugati dall'ammiraglio di Massinissa e poi restituiti dal re⁶⁵, così come quella di *magna vis eboris, multa ornamenta, in quibus eburneae Victoriae antiquo operae ac summa arte perfectae*, a testimonianza degli *ex voto* di antica fattura conservati nel luogo di culto ancora al tempo di Cicerone⁶⁶.

I testi conservano scarse ma preziose memorie del personale che ruotava intorno al santuario: oltre ai sovrintendenti e ai sacerdoti appena nominati, nel santuario è attestata la presenza di uno scriba e, secondo una lettura recente, di un 'sacrificatore'⁶⁷, da intendersi come il funzionario che esegue il sacrificio sull'altare⁶⁸.

e la metà del II secolo a.C., così integrato da Maria Giulia Amadasi (AMADASI GUZZO 2012, pp. 131-134, n. 1, figg. 1-2): «[Alla Signora, Ast]arte di Mal[ta], [questa] è la statua (femminile) / [di pietra/avorio (?) che ha de]dicato 'S ---, sovrintendente alla porta (del santuario) --- /] di fronte a ... e di fronte a ----». Purtroppo non è dato sapere dove si trovasse la statua in questione; i due frammenti che compongono parte della placchetta, che doveva essere applicata direttamente all'oggetto dedicato, sono stati rinvenuti nel cosiddetto cortile 8, un'ampia area nella fascia settentrionale destinata allo scarico periodico dei materiali votivi (ma in AMADASI GUZZO 2012, p. 131 è riportata una provenienza errata dall'area centrale). Una placchetta analoga, destinata a essere applicata all'*ex voto*, troppo frammentaria per proporre l'integrazione del testo, nomina un 'preposto' o 'preposti', e doveva evidentemente trattarsi della dedica di un oggetto da parte di uno dei funzionari del santuario, AMADASI GUZZO 2012, pp. 134-135, n. 2, figg. 3-4. Il frammento, databile tra IV e III secolo a.C., proviene ancora una volta da un livello di scarico al di sopra della pavimentazione del vano 38, struttura posta nella fascia settentrionale, obliterata in età tardo-repubblicana (per le strutture dell'area nord de sito di veda SEMERARO 2012, con bibliografia precedente).

⁶⁴ Sempre al IV-III secolo è databile l'iscrizione, incisa su un elemento modanato (una sorta di mensola): «PS-yaton ha dedicato / Sia benedetto dalla signora / Astarte». Il formulario, insolito, richiede una benedizione alla dea, mentre manca la menzione dell'oggetto dedicato, AMADASI GUZZO 2011, pp. 21-22, fig. 13; PIACENTINI 2012, p. 143, fig. 4. L'elemento modanato poteva fungere da supporto al manufatto offerto, oppure costituire esso stesso l'oggetto della dedica.

⁶⁵ Si tratta di un passo molto famoso, riportato sia da Cicerone (CIC. *Verr.* 2.4.103-104) che da Valerio Massimo (VAL. MAX. 1.2), a più riprese citato dagli studiosi che si sono occupati del santuario, anche perché costituisce una delle poche testimonianze letterarie inerenti il luogo di culto. Una completa disamina delle fonti antiche su Tas-Silġ è in BRUNO 2004, pp. 175-183. Dagli scavi del santuario provengono alcuni frammenti in avorio, tra cui alcune placchette iscritte, una delle quali, di genere dedicatorio, menziona la genealogia e la professione del dedicante, uno scriba, probabilmente lo scriba del santuario (datata al III secolo a.C.: si veda da ultimo PIACENTINI 2012, pp. 144-145).

⁶⁶ CIC. *Verr.* 2.4.104.

⁶⁷ AMADASI GUZZO 2012, pp. 135-136, n. 3, fig. 5. Il testo, sciolto come «] Hanno, e essendo sacrificatore B---», è inciso su una lastrina di avorio recuperata nel 1968 al di sotto del vano 4. La datazione, su base paleografica, è gli inizi del II secolo a.C.

⁶⁸ L'offerente che si reca al santuario per sacrificare la vittima, infatti, è solitamente identificato con un'espressione traducibile con 'il padrone del sacrificio', AMADASI GUZZO 2012, p. 136.

L'età tardo-repubblicana

Questo panorama vede notevoli mutamenti agli inizi del I secolo a.C., quando la ristrutturazione tardo-repubblicana comporta una generale riorganizzazione del santuario, e vede una sorta di 'normalizzazione' degli spazi, rendendo più arduo individuare i gesti del rito⁶⁹ (fig. 16). L'antico altare apodo viene obliterato dalla pavimentazione in lastre di corallino che ora ricopre l'area antistante il tempio (fig. 6); in corrispondenza della struttura sepolta vengono messe in opera due lastre di colore grigio-verde (ne sopravvive solo una, fig. 16, 3) che ne segnalano la presenza a una quota inferiore. Il nuovo lastricato perpetua la memoria solo di alcuni elementi della fase precedente (l'altare apodo, le cosiddette ante, rasate ma risparmiare a livello di fondazione e inglobate nel pavimento; fig. 16, 3,7), altri sono mantenuti tali e quali (l'altare a tavola, il piccolo monumento vicino alla cisterna, fig. 16, 4-6), altri vengono del tutto rimossi. È il caso dei votivi alloggiati nelle impronte circostanti l'altare 4186 e il monumento 4187 (fig. 16, 1), che sono asportati, benché con modalità diverse: questi ultimi sono eliminati e al di sopra è gettata la preparazione del lastricato, mentre i cippi più a sud vengono prelevati, frantumati e in parte ributtati nei tagli di fondazione. In un solo caso si assiste al seppellimento rituale dell'oggetto, forse considerato particolarmente sacro. Quindi l'area è interessata da un'azione di purificazione, testimoniata da uno strato di ceneri, cui seguono le operazioni di stesura del lastricato. Il periodo segna anche la definitiva dismissione dell'ipogeo in senso culturale: nel pozzo C1 (fig. 16, 2) scarica un pozzetto che convoglia le acque provenienti dalla copertura del portico, mentre C3 è del tutto coperto dal pavimento in signinio del portico stesso.

Il tempio vede diversi interventi guidati da un duplice scopo, da un lato per mantenere la memoria degli antichi spazi, dall'altra a inquadrare l'edificio all'interno delle linee architettoniche più moderne: l'interno riceve una nuova pavimentazione a tessere bianche di mosaico, che segue l'originaria articolazione in lobi curvilinei; le murature esterne risultano invece schermate e inglobate entro il sistema di murature connesse al grande portico che inquadra lo spazio sacrificale. A tutti gli effetti il perimetro irregolare del vetusto edificio è così schermato alla vista: la cella era forse chiusa da un *parapetasma*, e l'effetto, una volta raggiunto l'interno, doveva essere quello di trovarsi in una sorta di grotta.

Cambia anche la ritualità della zona nord: come anticipato, la vasca 52 è obliterata tramite un deposito piuttosto omogeneo. A fronte del notevole impegno costruttivo profuso per adeguare l'aspetto del *fanum Iunonis* a quello dei santuari di stampo ellenistico, l'area delimitata dal *temenos* subisce un restringimento, come attesta la costruzione del muro di

⁶⁹ I caratteri salienti della ristrutturazione tardo-repubblicana sono analizzati in ROSSIGNANI 2005; i lavori degli ultimi anni hanno contribuito a precisarne ulteriormente i connotati, sia attraverso limitati interventi di scavo, sia attraverso lo studio dei materiali architettonici, oggetto della mia tesi di Dottorato, di prossima pubblicazione BONZANO 2005-2006; un recente approfondimento è in BONZANO c.s.

cinta, dotato di torri, che comporta l'obliterazione di strutture del periodo precedente, secondo le modalità illustrate dalle indagini svolte sotto la direzione di Grazia Semeraro⁷⁰.

Questi interventi costituiscono le ultime operazioni di una certa portata riconoscibili nella storia del santuario pagano, che continuerà sì a vivere, ma con una frequentazione decisamente più modesta, sino alla nuova stagione di età cristiana.

⁷⁰ Per le riflessioni in merito a questi problemi rimando a SEMERARO 2012 con bibliografia precedente.

BIBLIOGRAFIA

AMADASI GUZZO 2011

M. G. AMADASI GUZZO, *Il santuario di Astarte di Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas-Silġ*, Roma.

AMADASI GUZZO 2012

M. G. AMADASI GUZZO, *Frustuli in avorio con iscrizioni puniche da Tas-Silġ*, «ScAnt» 18, 131-138.

ANTONETTI, DE VIDO, DRAGO 2013

C. ANTONETTI, S. DE VIDO, L. DRAGO, Lithoi, Semata, Anathemata. *Connotare lo spazio sacro: contesti esemplari tra Grecia ed Etruria*, in A. INGLESE (a cura di), *Epigrammata 2: definire, descrivere, proteggere lo spazio*, *Atti del Convegno, Roma, 26-27 ottobre 2012*, Tivoli, 2-37.

BETTINETTI 2001

S. BETTINETTI, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari.

BONNET 1996

C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.

BONNET 1999-2000

C. BONNET, *Brevi considerazioni comparative sull'Astarte funeraria*, «AulaOr» 17-18, 335-339.

BONZANO 2004-2005

F. BONZANO, *Appendice. L'altare ellenistico del santuario: proposta di identificazione e ipotesi ricostruttiva*, «ScAnt» 12, 365-369.

BONZANO 2005-2006

F. BONZANO, *L'area centrale del santuario di Tas-Silġ a Malta in età tardo-ellenistica*, Tesi di dottorato di ricerca in Archeologia dei processi di trasformazione. Le società antiche e medievali, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ciclo XIX, rel. prof.ssa M. P. Rossignani.

BONZANO c.s.

F. BONZANO, *Spunti di riflessione sulla fase tardo-repubblicana del santuario di Tas-Silġ a Malta*, in *Decor. Linguaggio architettonico romano, Atti del convegno, Roma, 21-24 maggio 2014*, c.s.

BONZANO, GRASSI c.s.

F. BONZANO, E. GRASSI, *Il complesso ipogeo del santuario di Tas-Silġ a Malta*, «StAnt» c.s.

BRUNO 2004

B. BRUNO, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari.

CAGIANO DE AZEVEDO 1963

M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Alcune iscrizioni dal fanum Iunonis melitense*, «RendLinc» 18, 543-548.

CAGIANO DE AZEVEDO 1967

M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Note su trovamenti vari*, in M. CAGIANO DE AZEVEDO (a cura di), *Missione Archeologica Italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna di scavo 1966*, Roma, 49-52.

CAZZELLA, RECCHIA 2012

A. CAZZELLA, G. RECCHIA, *Tas-Silġ: the Late Neolithic megalithic sanctuary and its re-use during the bronze age and the Early iron age*, «ScAnt» 18, 15-38.

CIASCA 1965

A. CIASCA, *Lo scavo*, in M. CAGIANO DE AZEVEDO (a cura di), *Missione Archeologica Italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna di scavo 1964*, Roma, 41-67.

CIASCA 1968

A. CIASCA, *Lo scavo*, in M. CAGIANO DE AZEVEDO (a cura di), *Missione Archeologica Italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna di scavo 1967*, Roma, 17-30.

CIASCA 1969

A. CIASCA, *Lo scavo*, in M. CAGIANO DE AZEVEDO (a cura di), *Missione Archeologica Italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna di scavo 1968*, Roma, 29-46.

CIASCA 1976-1977

A. CIASCA, *Il tempio fenicio di Tas-Silġ. Una proposta di ricostruzione*, «Kokalos» 22-23, 162-172.

CIASCA 1982

A. CIASCA, *Insedimenti e cultura dei Fenici a Malta*, in *Phönizier im Westen. Die Beiträge des Internationalen Symposiums über «Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum» in Köln vom 24. bis 27. April 1979*, Mainz am Rhein, 133-151.

CIASCA 1993

A. CIASCA, *Some considerations regarding the sacrificial precincts at Tas-Silġ*, «Journal of Mediterranean Studies» 3, 2, 225-244.

CIASCA 1999

A. CIASCA, *Le isole maltesi e il Mediterraneo fenicio*, «Malta Archaeological Review» 3, 21-25.

CIASCA, ROSSIGNANI 2000

A. CIASCA, M. P. ROSSIGNANI, *Scavi e ricerche della Missione Archeologica Italiana a Malta*, «Malta Archaeological Review» 4, 51-67.

DE GROSSI MAZZORIN, BATTAFARANO 2012

J. DE GROSSI MAZZORIN, M. BATTAFARANO, *I resti faunistici provenienti dagli scavi di Tas Silġ a Malta: testimonianze di pratiche rituali*, in J. DE GROSSI MAZZORIN, D. SACCÀ, C. TOZZI (a cura di), *Atti del 6° Convegno Nazionale di Archeozoologia, San Romano in Garfagnana – Lucca, 21-24 maggio 2009*, 357-363.

FOOTLIGHT 2003

J. L. FOOTLIGHT, *On the Syrian Goddess*, Oxford.

GAIFMAN 2010

M. GAIFMAN, *Pausanias and modern perceptions of primordial Greeks*, «Classical Receptions Journal» 2, 254-286.

GAIFMAN 2012

M. GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford.

GRASSI c.s.

E. GRASSI, *Light from All Around: Trades and Cultural Influences in Ancient Lamps from Malta* in L. CHRZANOVSKY (a cura di), *Le Luminaire antique. Lychnological Acts 4. Actes du IV Congrès International d'études de l'ILA, Ptuj, 15-19 May 2012*, c.s.

GROENEWOUD 2005

E. M. C. GROENEWOUD, *Water in the cultic worship in Phoenician sanctuaries*, in A. SPANÒ GIAMMELLARO (a cura di), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi fenici e punicis, Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, Palermo, 150-155.

KAHIL 1994

L. KAHIL, *Bains de statues et de divinités*, in R. GINOUVÈS et alii (a cura di), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, «BCH» suppl. 28, 217-223.

MOSCATI 1973

S. MOSCATI, *Un modellino votivo di Malta*, «Orientalia» 42, 212-213.

NOTARSTEFANO 2012

F. NOTARSTEFANO, *Ceramica e alimentazione. L'analisi chimica dei residui organici nelle ceramiche applicata ai contesti archeologici*, Bari.

OGGIANO 2012

I. OGGIANO, *Architectural points to ponder under the porch of Amrit*, «RStFen» 40, 2, 191-209.

PERASSI 2013

C. PERASSI, *Numismatica insulare. Le monete delle zecche di Melita e di Gaulos della Collezione Nazionale Maltese*, «RItNum» 134, 15-52.

PIACENTINI 2012

D. PIACENTINI, *Varietà della scrittura fenicia a Tas-Silġ*, «ScAnt» 18, 140-153.

ROSSIGNANI 2005

M. P. ROSSIGNANI, *Il santuario di Hera-Astarte a Malta in età ellenistica*, in X. LAFON, G. SAURON (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, 259-268.

ROSSIGNANI 2009

M. P. ROSSIGNANI, *Il santuario di Astarte a Malta e le successive trasformazioni del suo volto monumentale*, in S. HELAS, D. MARZOLI (a cura di), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der Internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Iberia Archaeologica 13, Mainz am Rhein, 115-130.

ROSSIGNANI 2012

M. P. ROSSIGNANI, *Alcune riflessioni sulle strutture dell'area centrale del santuario di Tas-Silġ*, «ScAnt» 18, 98-106.

SEMERARO 2012

G. SEMERARO, *Il santuario di Tas-Silġ in età storica. Contributo alle pratiche rituali e dell'organizzazione spaziale: l'area settentrionale*, «ScAnt» 18, 107-118.

SHAW 2000

J. W. SHAW, *The Architecture of the Temples and Other Buildings*, in J. W. SHAW, M. SHAW (a cura di), *Kommos IV. The Greek Sanctuary*, Princeton, 1-100.

TRUMP 2002

H. D. TRUMP, *Malta. Prehistory and Temples*, Malta.

VELLA 1999

N. VELLA, *Trunkless Legs of Stone: Debating Ritual Continuity at Tas-Silġ, Malta*, in A. MIFSUD, C. SAVONA VENTURA (a cura di), *Facets in Maltese Prehistory*, Malta, 225-239.

VELLA, GILKES 2001

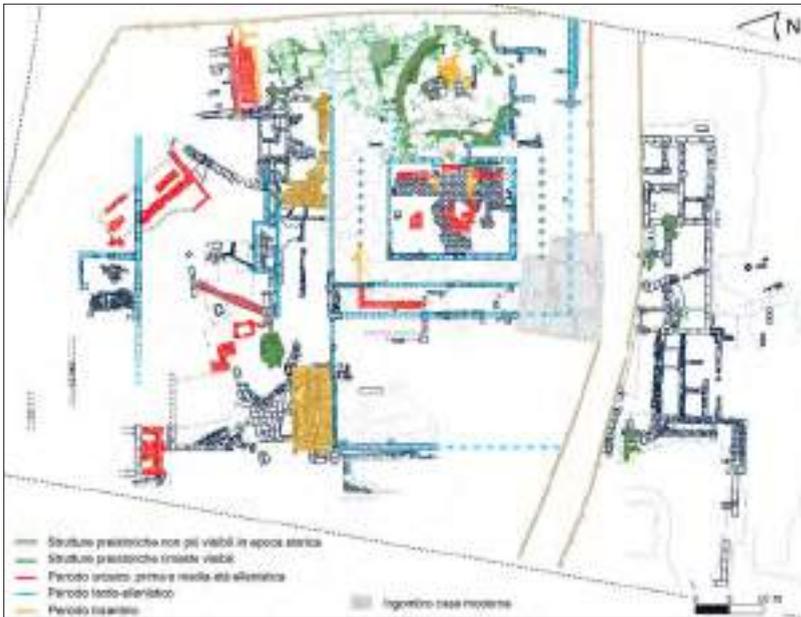
N. VELLA, O. GILKES, *The lure of the antique. Nationalism, politics and archaeology in British Malta (1880-1964)*, «BSR» 69, 353-384.

ILLUSTRAZIONI

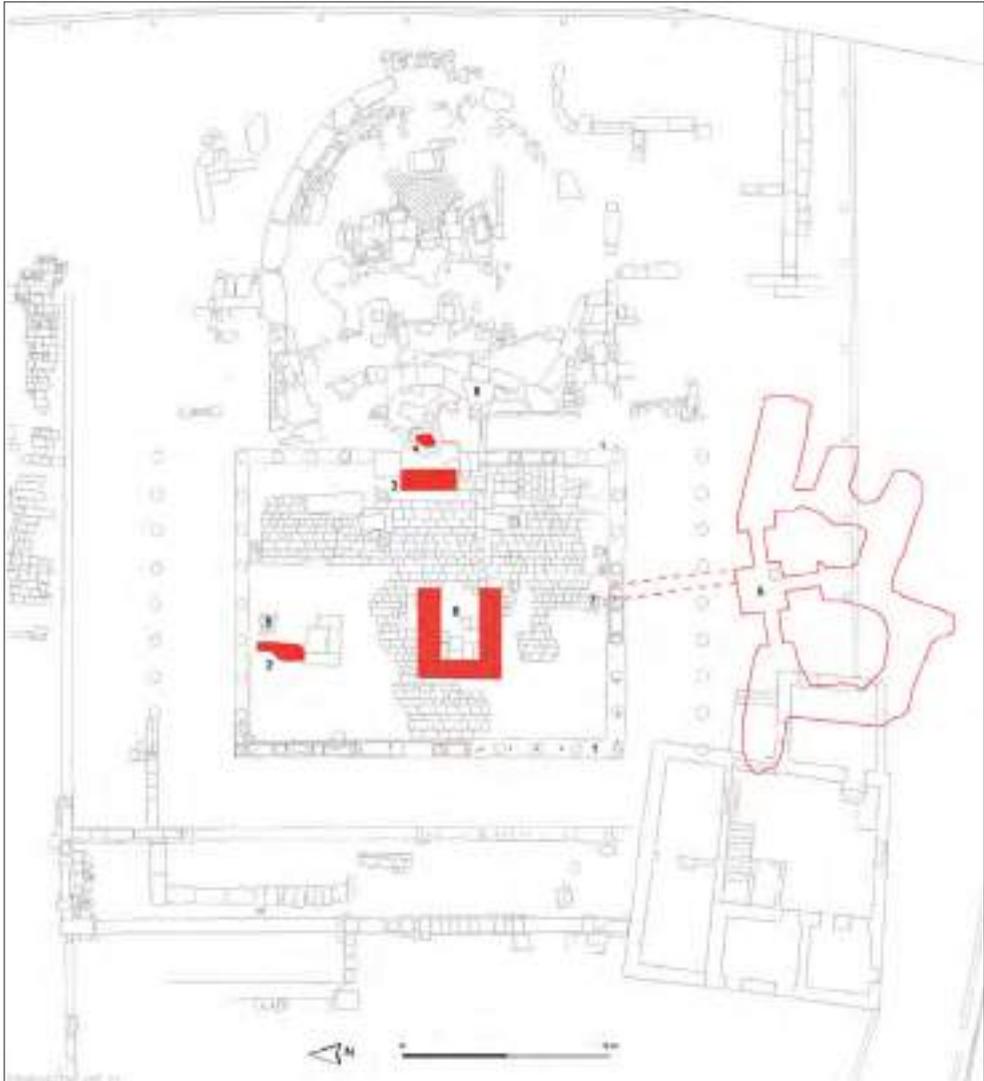
- Fig. 1 Carta dell'arcipelago maltese; sono evidenziati i siti scavati dalla Missione Archeologica Italiana negli anni '60. Nel riquadro in alto a destra, la posizione di Tas-Silġ rispetto alla baia di Marsaxlokk (rielaborazione da Bruno 2004, p. 30, fig. 3).
- Fig. 2 Planimetria multifase del santuario di Tas-Silġ (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 3 Pianta di dettaglio dell'area centrale tra VIII e V secolo a.C.; 1. fori per elementi di recinzione; 2. piattaforma US 4319; 3. altare apodo US 4152; 4. pietra forata US 4156; 5. sistema di ambienti ipogei; 6. edicola US 4257; 7. pozzo C1; 8. luogo di rinvenimento del rilievo antropomorfo; 9. cisterna US 4188 (elaborazione dell'Autore).
- Fig. 4 L'altare apodo US 4152 e la retrostante 'pietra forata' US 4156 (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 5 La piattaforma US 4319 (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 6 L'area centrale al termine dello scavo del 1967; il lastricato è riferibile alla fase di età tardo-repubblicana (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 7 Il modellino di *naiskos* (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 8 Planimetria del complesso ipogeo (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 9 Pozzo C3, vista dall'alto (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 10 La 'finestra' 4 (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 11 Pianta di dettaglio dell'area centrale tra IV e II secolo a.C.; 1. il muro di delimitazione dello spazio sacrificale; 2. il pozzo C1; 3. impronte per elementi votivi; 4. struttura US 4187; 5. cisterna US 4188; 6. altare US 4186; 7. altare apodo US 4152; 8. pietra forata US 4156; 9. le cosiddette ante arcaiche; 10. sistema di ambienti ipogei (elaborazione dell'Autore).
- Fig. 12 Proposta ricostruttiva dell'altare US 4186 (disegno dell'Autore).
- Fig. 13 Gli incassi per elementi votivi intorno all'altare US 4186 (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 14 L'area delle vasche al momento della messa in luce nel 1968 (Archivio della Missione Archeologica Italiana a Malta).
- Fig. 15 Planimetria delle strutture dell'area nord-ovest (rielaborazione dell'Autore).
- Fig. 16 Area centrale del santuario, planimetria ricostruttiva delle strutture tardo repubblicane; in rosso sono evidenziate le evidenze di età precedente che vengono obliterate dalla ristrutturazione; 1. impronte per elementi votivi; 2. piattaforma di accesso al pozzo; 3. altare apodo US 4152 e retrostante 'pietra forata' US 4156. In bianco le strutture inglobate nella nuova pavimentazione; 4. altare US 4186; 5. struttura US 4187; 6. cisterna US 4188; 7. le cosiddette ante arcaiche (rielaborazione dell'Autore).



1



2





4



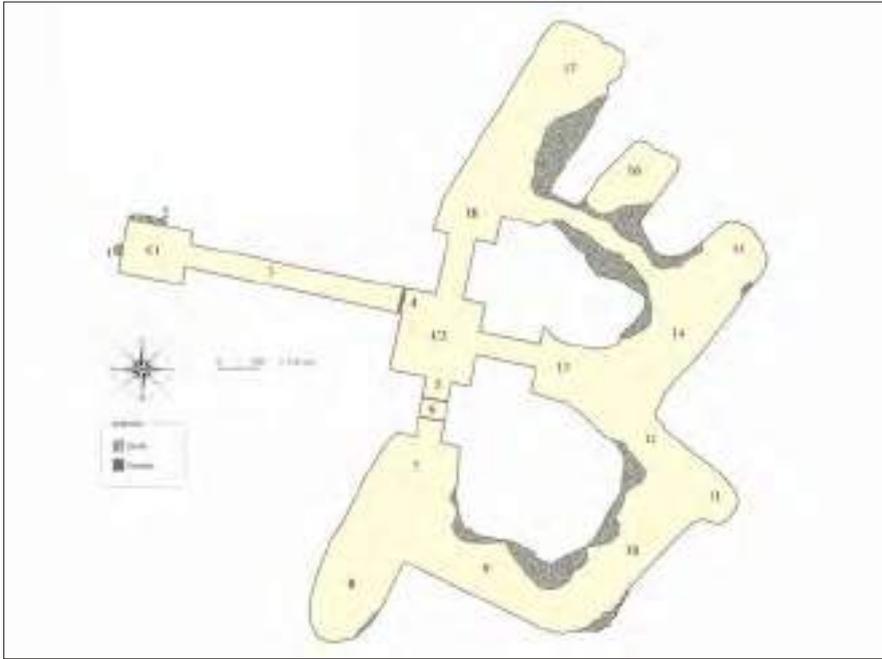
5



6



7



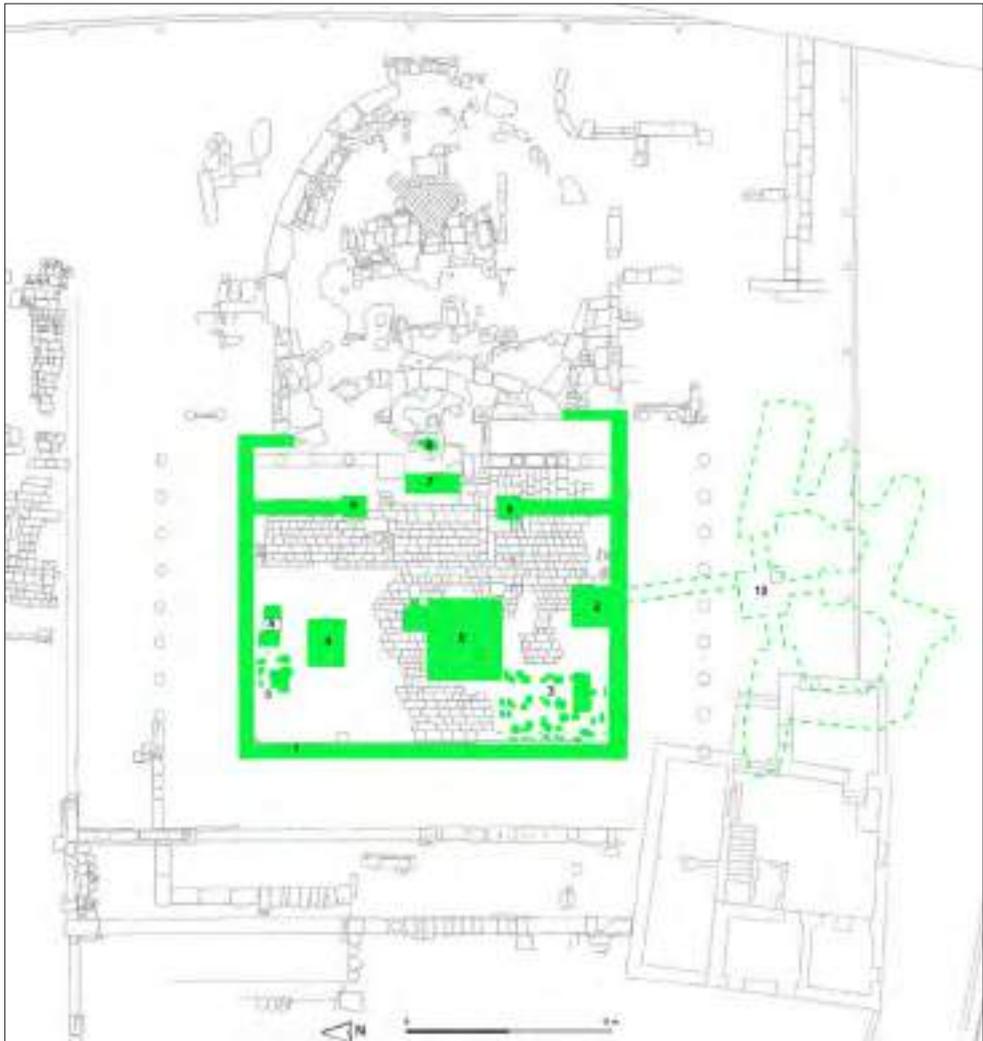
8

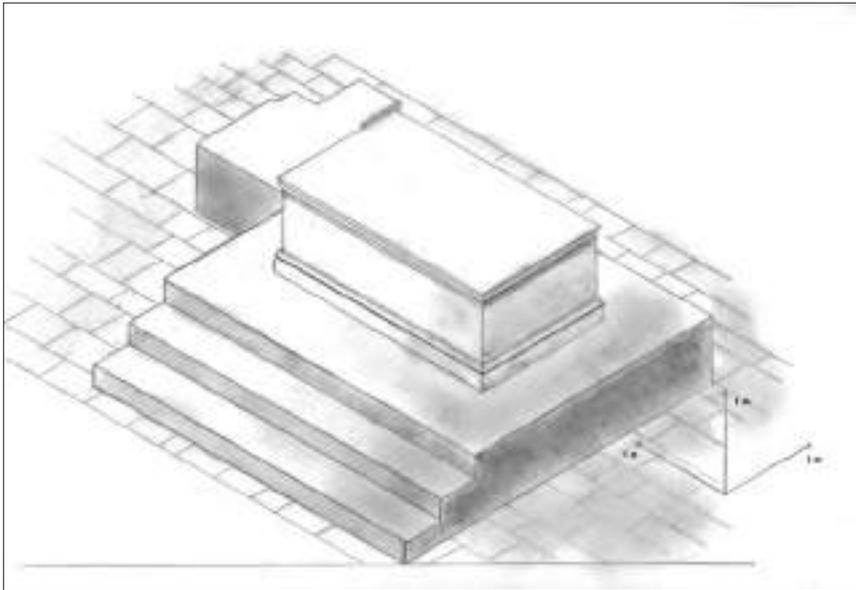


9



10





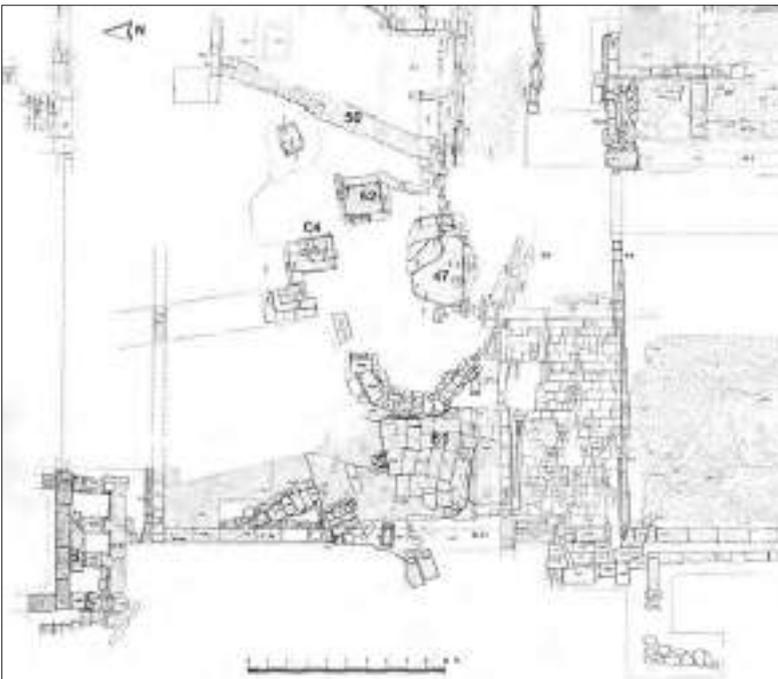
12



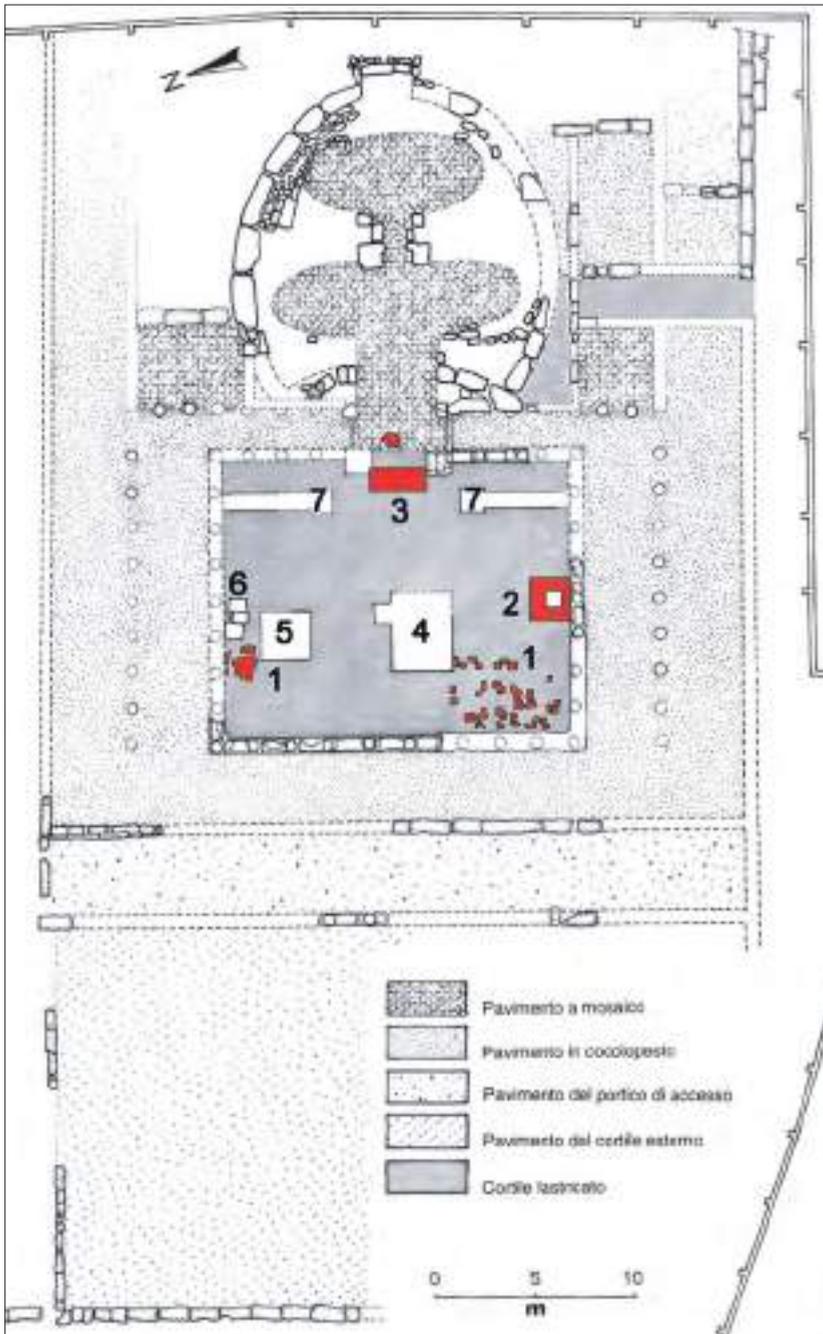
13



14



15



Luca CERCHIAI

Il paesaggio e i gesti del sacro:
i casi di Pontecagnano e Monte Vetrano (Salerno)

ABSTRACT

Pontecagnano and the site of Monte Vetrano in the Agro Picentino provide some interesting cases for reconstructing cult practices and ritual actions integrated into the frame of the landscape: the paper reports the results of the excavations carried out in the two settlements for the construction of the third lane of the highway Salerno-Reggio Calabria and the WTE plant of Salerno.

KEYWORDS

Pontecagnano, Monte Vetrano, Cult practice, Landscape

Pontecagnano e il sito ‘minore’ di Monte Vetrano nell’Agro Picentino costituiscono contesti interessanti per misurare le possibilità della ricerca archeologica di procedere ad una ricostruzione della dimensione del sacro quale sistema di pratiche e azioni rituali integrate nella cornice di uno scenario selezionato: le esplorazioni condotte nei due insediamenti nel corso di esplorazioni sistematiche di carattere esteso, legate agli interventi infrastrutturali della terza corsia dell’autostrada SA-RC e del termovalorizzatore di Salerno¹, mettono a fuoco la potenzialità di un approccio contestuale, fondato su procedure analitiche di scavo e di registrazione dei dati, che privilegi la nozione chiave di paesaggio sacro inteso come creazione attiva di una trama di spazi fisici e culturali riservati dalla comunità alle manifestazioni del culto.

Per quanto riguarda Pontecagnano, ai contesti finora noti del santuario urbano meridionale, dedicato ad Apollo e all’etrusco *Manth*, e del santuario suburbano settentrionale in località Pastini, connesso ad una divinità femminile di carattere tellurico, venerata con il nome etrusco di *Luas*, la dea ‘verdeggianti’², si aggiungono due occorrenze puntuali intercettate nella fascia a sud-est dell’abitato, l’una in prossimità dell’impianto urbano, l’altra in un settore più distante della *chora* (fig. 1A-B): in entrambi i casi la pratica rituale si manifesta in rapporto a corsi d’acqua, rivelando un intervento diffuso di caratterizzazione del paesaggio attraverso le coordinate del sacro, che non si concreta necessariamente in soluzioni di carattere monumentale e, quindi, è documentabile solo attraverso un’esplorazione archeologica di carattere estensivo.

Il primo contesto, recentemente valorizzato da Amedeo Rossi, consiste in una offerta votiva praticata nell’alveo di un fossato di diversione idrica (FO19C057) che, realizzato allo scorcio del VI secolo nell’ambito della bonifica finalizzata alla costruzione delle mura, rimane in funzione fino alla metà del secolo successivo³ (fig. 1A).

Dopo la sua dismissione, per mancanza di manutenzione il fossato è progressivamente obliterato da un potente livello di sedimenti con placche travertinose che ne riducono la portata, determinando la formazione di gradoni a cascata e grotticelle nei punti di ristagno dell’acqua (fig. 2): in corrispondenza di una di queste sono deposte intenzionalmente una cuspidi di lancia in ferro e un’olla con il fondo forato (fig. 3).

La cronologia dell’offerta è compresa tra la metà del V e l’avanzato IV secolo a.C., l’orizzonte cui rimonta lo strato che ingloba l’olletta⁴ e che ha, tra l’altro, restituito alcuni ami

¹ *Pontecagnano I.I* 2011; CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009.

² Sui due santuari: BAILO MODESTI *et alii* 2005a; BAILO MODESTI *et alii* 2005b; BAILO MODESTI *et alii* 2005c; BAILO MODESTI, MANCUSI 2013; LUPIA 2013.

³ ROSSI 2010.

⁴ *Pontecagnano I.I* 2011, p. 101 e *Appendice-Fatti e Insieme*, pp. 25-27 (fossato 19C057, riempimento 19C055).

da pesca, mentre il fossato è ormai obliterato allo scorcio del IV secolo quando su di esso si impiantano alcune sepolture⁵.

La modesta dedica votiva segnala l'atto di consacrazione di una peculiare formazione naturale prodotta dallo scorrimento delle acque, in cui è avvertito il fenomeno di una presenza divina: è significativo che l'azione rituale resti isolata, non dando luogo a successive reiterazioni dell'offerta.

Più complesso è il secondo contesto su cui si intende soffermare l'attenzione.

Ad una distanza di circa 400 metri dalla fortificazione lo scavo ha messo in luce un ampio paleoalveo (Alveo A) relativo ad un corso d'acqua a regime fluvio-palustre che occupa con numerose divagazioni un letto di circa 30 metri di larghezza⁶ (figg. 1B, 4).

Di esso sono documentati molteplici livelli di scorrimento a partire dalla tarda età del Bronzo, cui si aggiunge nella fase di VII-VI secolo a.C. la presenza di piante lungo la sponda occidentale, segnalate dal rinvenimento delle buche delle radici⁷.

L'alveo è bonificato nella prima metà del V secolo, nell'ambito della più complessiva pianificazione che investe l'impianto urbano e il suo territorio: su di esso si imposta un asse stradale (Strada 3) bordato da canali laterali, restato in uso con numerosi rimaneggiamenti fino alla seconda metà del IV secolo a.C.⁸.

Lo scavo dell'articolato palinsesto stratigrafico ha consentito di documentare una significativa concentrazione di materiali di età orientalizzante e piena età arcaica, probabilmente imputabile ad azioni non occasionali eseguite in rapporto allo scenario naturale del paleoalveo: in particolare, dal riempimento di uno dei canali (CN11145/US 11155) della Strada 3, impostato in corrispondenza della sponda occidentale dell'antico corso d'acqua, proviene la parte superiore di un'*oinochoe* di impasto databile entro i primi decenni del VII secolo a.C.⁹ (fig. 5).

Come ha osservato giustamente Carmine Pellegrino, «lo stato di conservazione e le fratture nette dei frammenti testimoniano il limitato rimaneggiamento del vaso», la cui presenza, più che ad un riporto, può essere connessa ad «una qualche forma di occupazione o frequentazione di questa zona», già ipotizzabile a partire dall'addensamento dei materiali ceramici di età alto arcaica.

Poiché, sulla scorta degli ormai numerosi dati disponibili, tale occupazione non sembra riferibile alla presenza di un'area di necropoli, del resto non rintracciata nel corso dell'esplorazione archeologica in estensione, Pellegrino avanza la convincente ipotesi «di una

⁵ Pontecagnano I.1 2011, p. 153.

⁶ Pontecagnano I.1 2011, p. 53 e *Appendice-Fatti e Insiemi*, pp. 1-3.

⁷ Pontecagnano I.1 2011, p. 59.

⁸ Pontecagnano I.1 2011, pp. 102-103, 157.

⁹ Pontecagnano I.1 2011, *Appendice-Fatti e Insiemi*, p. 19.

frequentazione connessa proprio al bacino fluviale, magari in rapporto a una forma di culto connessa al corso d'acqua»¹⁰.

L'ipotesi può ricevere conferma da altri elementi che, di per sé labili, acquistano nel loro insieme un valore documentario più probante: dal riempimento di un secondo canale della Strada 3 (CN11098) proviene, insieme a materiali di VII-VI secolo, un frammento di statuetta d'argilla, non ulteriormente identificabile per il cattivo stato di conservazione¹¹, mentre un adiacente canale di età imperiale (CN11184), scavato al centro dell'ormai colmato Alveo A, ha restituito il frammento di una cortina pendula di tipo campano¹²; allo stesso sistema di rivestimento architettonico appartiene anche il frammento di un'antefissa a palmetta rovescia recuperato circa 200 metri a sud-est in un suolo di età imperiale (US 05004), che concorre a delineare l'esistenza nella zona di uno o più sacelli legati all'*ager*¹³ (fig. 6).

Non è, dunque, impossibile supporre che in rapporto all'Alveo A si sia sviluppata una frequentazione culturale di lungo periodo, volta a marcare nel segno del sacro un elemento di forte caratterizzazione del paesaggio, monumentalizzato dall'erezione di un sacello solo alla fine del VI secolo a.C.: a tale proposito, e a puro titolo di suggestione, merita anche di essere ricordato il rinvenimento, ancora una volta all'interno di un canale della Strada 3 (CN11162), di un frammento di *kotyle* del tipo Aetos 666¹⁴ (fig. 7); esso, infatti, può connettersi ad un nucleo di sepolture dell'età del Ferro attestato sull'opposta sponda orientale dell'Alveo A, ma, considerata la cronologia e la non esigua distanza dalla necropoli, potrebbe anche essere considerato il residuo di un atto di offerta, documentando il momento iniziale della pratica rituale.

A prescindere da tale possibilità, da confinare nel campo delle ipotesi, i rinvenimenti descritti documentano la stessa relazione privilegiata tra manifestazione del sacro e dimensione naturale che contraddistingue il cosiddetto santuario settentrionale in località Pastini, inserito sul versante opposto della città antica nella cornice di un paesaggio risparmiato dalle bonifiche, inciso da corsi d'acqua¹⁵.

Le forme e le pratiche di culto si radicano nel contesto ambientale dello spazio consacrato, lo modellano e, al tempo stesso, ne dipendono strettamente: esse si traducono in azioni che valorizzano la sua efficacia, assicurando alla comunità dei devoti il contatto con un'alterità ritualmente controllata.

Il legame integrante tra il culto e il suo spazio fisico, istituito attraverso lo svolgimento delle azioni rituali, si coglie anche nel caso del santuario meridionale, situato all'interno del

¹⁰ Pontecagnano I.1 2011, p. 61.

¹¹ Pontecagnano I.1 2011, *Appendice-Fatti e Insiemi*, p. 19.

¹² Pontecagnano I.1 2011, p. 186 e *Appendice-Fatti e Insiemi*, p. 161.

¹³ Pontecagnano I.1 2011, pp. 62, 104-105 e *Appendice-Fatti e Insiemi*, p. 63.

¹⁴ Pontecagnano I.1 2011, pp. 58, 103, nt. 231 e *Appendice-Fatti e Insiemi*, p. 20.

¹⁵ Da ultimo, Rossi 2010, pp. 359-360.

perimetro urbano in relazione all'area pubblica di una grande 'piazza' pianificata già allo scorcio dell'VIII secolo a.C.

Nell'ultima fase di vita, compresa tra la metà del IV e l'inizio del III secolo a.C., un piccolo *oikos* quadrato, dotato di una cisterna immediatamente all'esterno, diviene il fulcro di un complesso sistema di offerte: in prossimità di esso è realizzato un apprestamento ribassato a cielo aperto, munito di pozzetti per libagioni, a margine del quale sono deposti su una tegola i resti di un sacrificio animale eseguito con il fuoco (fig. 8)¹⁶.

L'insieme dei dati rimanda ad un culto di carattere ctonio, le cui coordinate sono ulteriormente messe a fuoco dalla cerimonia di chiusura che, in occasione della defunzionalizzazione dell'area sacra, interessa la cisterna¹⁷.

La struttura è reinterpretata come un vero e proprio *mundus* che occorre sigillare definitivamente per interrompere la relazione tra il santuario e il mondo ctonio cui è dedicato; essa è, pertanto, colmata attraverso una sequenza rituale complessa quanto coerente: l'interramento del fondo; l'offerta di una testa maschile e una femminile in terracotta coperte da un lastrone; la collocazione di una scrofa rinvenuta in connessione anatomica; l'accumulo di uno strato di terreno contenente semi; la deposizione fino alla bocca di materiali votivi, soprattutto *ex voto* anatomici, disposti su livelli distinti.

Il quadro di Pontecagnano può essere integrato da un breve accenno al vicino contesto di Monte Vetrano: un insediamento collinare ubicato 3 chilometri circa a nord-ovest, allo sbocco nella piana costiera delle valli del Fuorni e del Picentino (fig. 9)¹⁸.

Il sito presenta una posizione facilmente difendibile e, soprattutto, un'eccezionale collocazione strategica a ridosso del guado del Picentino e a controllo dei corridoi naturali verso l'entroterra, la Valle dell'Irno e la pianura campana: non desta pertanto stupore che sia occupato già nella fase avanzata del Neolitico e durante l'età del Bronzo¹⁹; intorno alla metà dell'VIII secolo esso accoglie una comunità estesa di carattere misto, le cui composite matrici culturali sono note essenzialmente dallo scavo di circa trecento sepolture distribuite in quattro nuclei di necropoli: tre alle pendici del rilievo collinare, il quarto su una terrazza prospiciente l'antico corso del Picentino²⁰.

In questa fase l'insediamento si configura come il terminale di un circuito di scambi e mobilità innescato dallo sviluppo di Pontecagnano: tale dinamica di attrazione, che coagula gruppi di provenienza diversa, conduce alla formazione di una comunità dotata di un'identità autonoma quanto effimera, precocemente riassorbita dalla vicina città etrusca

¹⁶ BAILO MODESTI *et alii* 2005a, pp. 579-580 (A. LUPIA).

¹⁷ CERCHIAI 2008, in particolare p. 26.

¹⁸ CINQUANTAQUATTRO 2009.

¹⁹ CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009, pp. 68-76 (A. ROSSI).

²⁰ Per un inquadramento complessivo, cfr. CERCHIAI 2013 con bibliografia.

già all'inizio del VII secolo; dopo questo momento sul sito sono documentate solo forme circoscritte di occupazione a carattere agricolo, scaglionate tra VI e IV secolo a.C.²¹.

È nell'ambito di questa lunga dinamica insediativa, segnata da importanti fasi di sviluppo e soluzioni di continuità altrettanto marcate, che occorre contestualizzare la secolare persistenza nel paesaggio di un eccezionale apprestamento culturale databile al passaggio tra Bronzo Antico e Medio, scoperto sulla già citata terrazza situata sul corso del fiume Picentino, successivamente occupata da uno dei nuclei di necropoli.

L'apprestamento è costituito da un corso d'acqua regolarizzato artificialmente, bordato da stele e originariamente sormontato da strutture monumentali in blocchi di tufo, crollate al suo interno in seguito all'erosione delle sponde (fig. 10).

Le tombe dell'VIII secolo si inseriscono ai bordi e nel riempimento dell'alveo, riutilizzando le stele e rimaneggiando il crollo delle strutture dell'età del Bronzo per realizzare una sorta di tumulo²².

La modalità dell'occupazione funeraria evidenzia la volontà di valorizzare un contesto di cui è percepita l'antichità e l'intento di aggregarsi intorno ad un segno monumentale del paesaggio che si staglia in un punto cruciale, connesso al guado del fiume: una strategia finalizzata ad appropriarsi di una 'radice' che affonda nel passato, con cui la comunità di Monte Vetrano rivendica il controllo su un proprio territorio rispetto all'insediamento maggiore di Pontecagnano che la fronteggia sull'altra sponda del fiume.

Non è, quindi, per caso che, quando, all'inizio del VII secolo, il sito è inglobato nel territorio della città etrusca, l'area culturale dell'età del Bronzo non sia più frequentata, essendo venuta meno la sua funzione di marca territoriale.

Essa è, invece, significativamente recuperata all'inizio del III secolo a.C., in corrispondenza con la fine dell'autonomia politica e religiosa di Pontecagnano, segnalata dalla crisi dell'impianto urbano e dallo smantellamento dei santuari²³.

In questo momento l'antico apprestamento è nuovamente oggetto di un'attività culturale che si manifesta nella predisposizione in un'area ad esso immediatamente adiacente di un altare o un cippo inserito in una piattaforma di ciottoli e di una canaletta che confluisce verso alcune tegole collocate di piatto per ricevere offerte, intorno alle quali sono stati rinvenuti pesi da telaio e vasi a vernice nera e in argilla grezza²⁴ (figg. 10 A-C, 11, 12).

Alcuni di essi erano stati intenzionalmente deposti in posizione capovolta, secondo una modalità tipica dei culti di carattere ctonio.

²¹ CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009, pp. 90-93 (A. Rossi).

²² CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009, pp. 82-88 (A. Rossi).

²³ *Pontecagnano I.1* 2011, pp. 220-221.

²⁴ CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009, pp. 94-95 (A. Rossi).

Evidentemente, per quanto latente da secoli, la struttura monumentale dell'età del Bronzo ha conservato una persistente visibilità, continuando ad evocare una venerabile presenza sacra che informa il paesaggio e ritorna a segnare il territorio nel momento in cui, alla conclusione del ciclo dell'antica città etrusca e poi sannitica, si apre una nuova fase nell'assetto dell'Agro Picentino.

BIBLIOGRAFIA

BAILO MODESTI *et alii* 2005a

G. BAILO MODESTI *et alii*, *I santuari di Pontecagnano*, in A. COMELLA, S. MELE (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del convegno di studi, Perugia 1-4 giugno 2000*, Bari, 575-596.

BAILO MODESTI *et alii* 2005b

G. BAILO MODESTI *et alii*, *I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offerte*, in M. L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci, Atti delle giornate di studio, Matera, 28-29 giugno 2002*, Bari, 193-214.

BAILO MODESTI *et alii* 2005c

G. BAILO MODESTI *et alii*, *Le acque intorno agli dei: rituali e offerte votive nel santuario settentrionale di Pontecagnano*, in M. BONGHI JOVINO, F. CHIESA (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro, Atti dell'incontro di studio, Milano 26-27 giugno 2003*, Roma, 37-60.

BAILO MODESTI, MANCUSI 2013

G. BAILO MODESTI, M. MANCUSI, *Pontecagnano, Pastini, Località. Santuario settentrionale*, in *FTD*, 55-60.

CERCHIAI 2008

L. CERCHIAI, *Cerimonie di chiusura nei santuari italici di Italia meridionale*, in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari, Atti del seminario di studi, Napoli, 21 aprile 2006*, Pozzuoli, 23-26.

CERCHIAI, ROSSI, SANTORIELLO 2009

L. CERCHIAI, A. ROSSI, A. SANTORIELLO, *Area del Termovalorizzatore di Salerno: le indagini di archeologia preventiva e i risultati dello scavo archeologico*, in M. L. NAVA (a cura di), *Archeologia preventiva. Esperienze a confronto, Atti dell'incontro di studio, Salerno, 3 luglio 2009*, Venosa, 49-110.

CINQUANTAQUATTRO 2009

T. CINQUANTAQUATTRO, *Monte Vetrano (Sa). Strutture del territorio e popolamento dell'agro picentino*, in M. L. NAVA (a cura di), *Archeologia preventiva. Esperienze a confronto, Atti dell'incontro di studio, Salerno, 3 luglio 2009*, Venosa, 111-131.

Dopo lo tsunami

A. CAMPANELLI (a cura di), *Dopo lo tsunami. Salerno Antica. Catalogo della mostra, Salerno, Complesso monumentale S. Sofia, 18 novembre 2011-28 febbraio 2012*, Napoli 2011.

FTD

T. CINQUANTAQUATTRO, G. PESCATORI (a cura di), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia Antica (FTD). Regio I, Avella, Atripalda, Salerno*, Roma 2013.

LUPIA 2013

A. LUPIA, *Pontecagnano, via Verdi-via Bellini, Santuario meridionale, di Apollo*, in *FTD*, 60-64.

Pontecagnano I.1

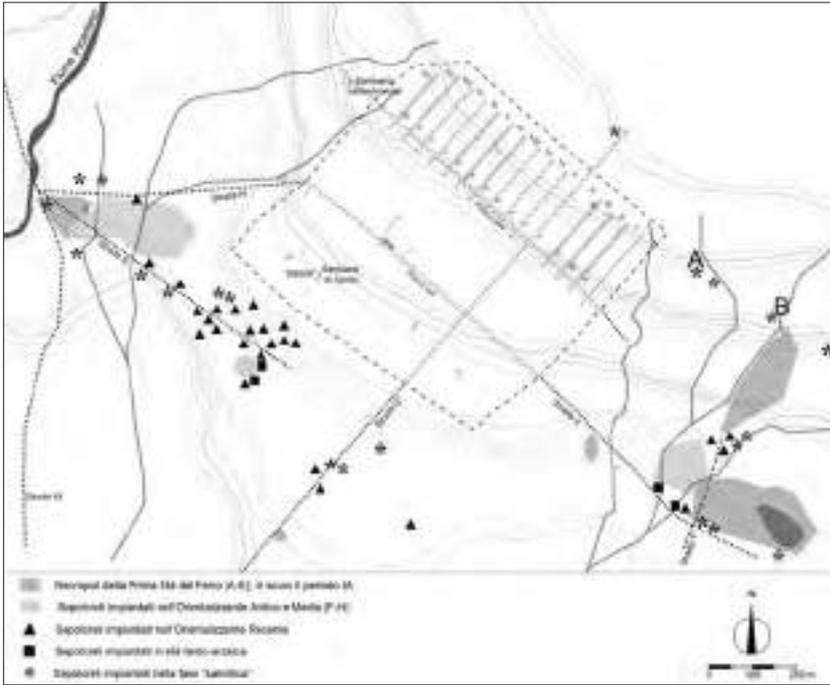
C. PELLEGRINO, A. ROSSI, *Pontecagnano I.1. Città e campagna nell'Agro Picentino (Gli scavi dell'autostrada 2001-2006)*, Fisciano 2011.

ROSSI 2010

A. ROSSI, *Acque violate. Il caso dei canali tardo-arcaici di Pontecagnano*, in H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 12-14 giugno 2008*, Roma, 359-365.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Pontecagnano, impianto urbano (rielaborato da *Pontecagnano I.1* 2011, p. 208, fig. 127).
- Fig. 2 Pontecagnano, il canale FO19C057 (da *Pontecagnano I.1* 2011, p. 102, fig. 57).
- Fig. 3 Pontecagnano, l'olla con fondo forato dal canale FO19C057 (foto DISPAC – Università degli Studi di Salerno).
- Fig. 4 Pontecagnano, Strada 3 (da *Pontecagnano I.1* 2011, tav. I).
- Fig. 5 Pontecagnano, *oinochoe* d'impasto (CN11145) (da *Pontecagnano I.1* 2011, p. 65, fig. 33B).
- Fig. 6 Pontecagnano, antefissa a palmetta (US 05004) (oto DISPAC – Università degli Studi di Salerno).
- Fig. 7 *Kotyle* Actos 666 (CN11162) (da *Pontecagnano I.1* 2011, p. 65, fig. 33A).
- Fig. 8 Pontecagnano, santuario meridionale: l'edificio quadrato (da Bailo Modesti et alii 2005a, p. 581, tav. III).
- Fig. 9 Monte Vetrano, con l'ubicazione delle necropoli (punti) e dell'apprestamento culturale (asterisco) dell'età del Bronzo (rielaborato da *Dopo lo tsunami* 2011, pp. 252-53, fig. 334).
- Fig. 10 Monte Vetrano, il canale con l'apprestamento dell'età del Bronzo e le tombe di VIII secolo a.C.; A-C: l'area culturale dell'inizio del III secolo (da Cerchiai, Rossi, Santoriello 2009, p. 95, fig. 28).
- Fig. 11 Monte Vetrano, l'area culturale (da Cerchiai, Rossi, Santoriello 2009, p. 95, fig. 28).
- Fig. 12 Monte Vetrano, l'area culturale (da Cerchiai, Rossi, Santoriello 2009, p. 95, fig. 28).



1



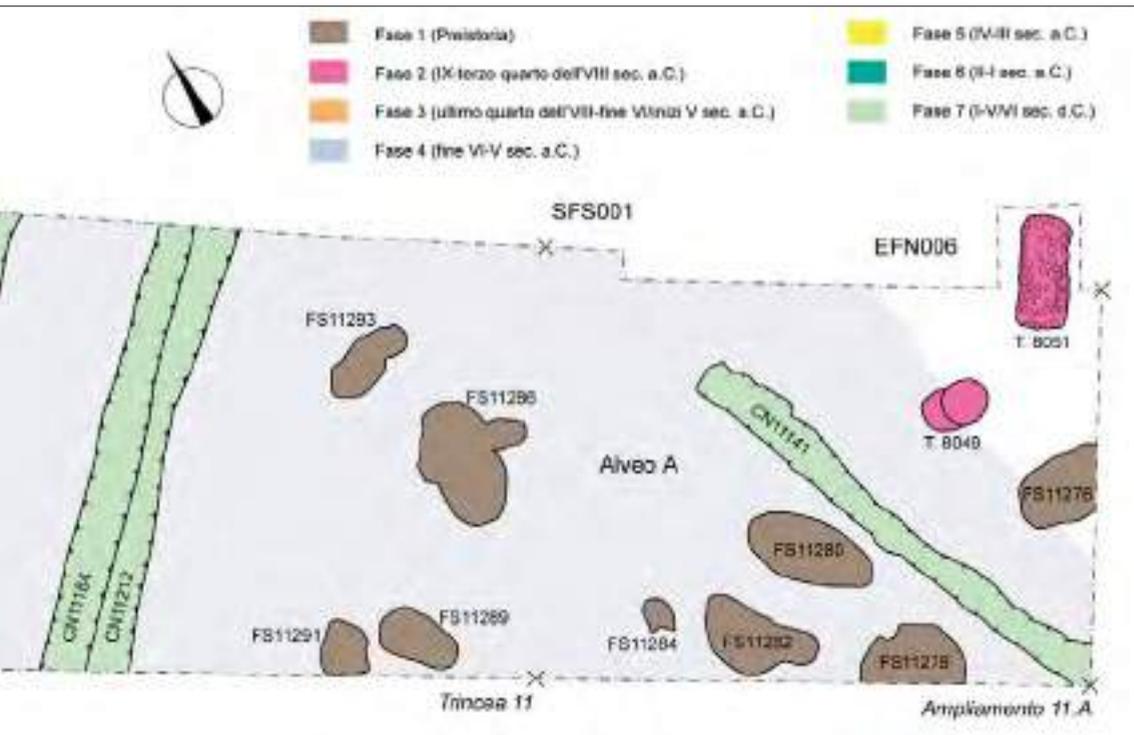
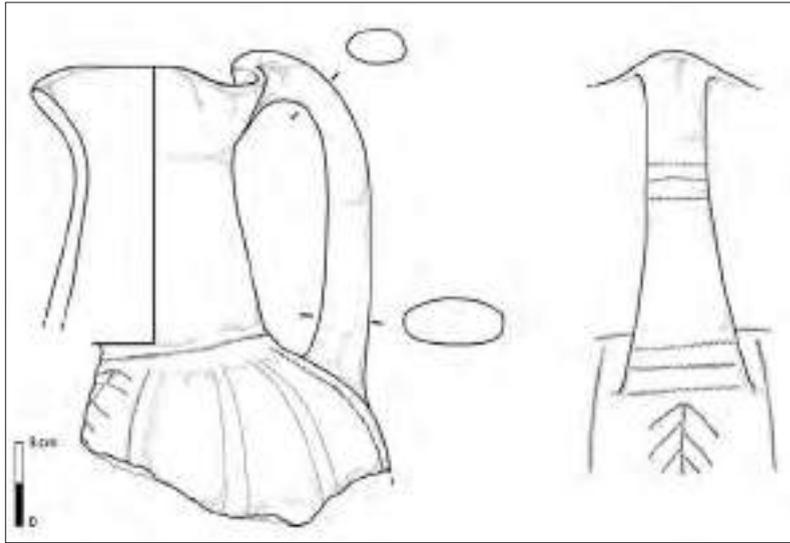
2



3

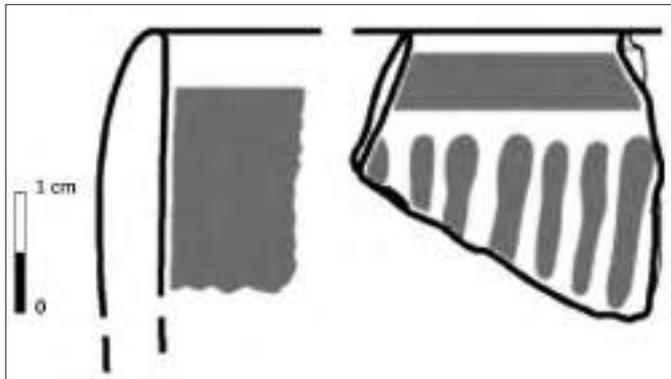
4



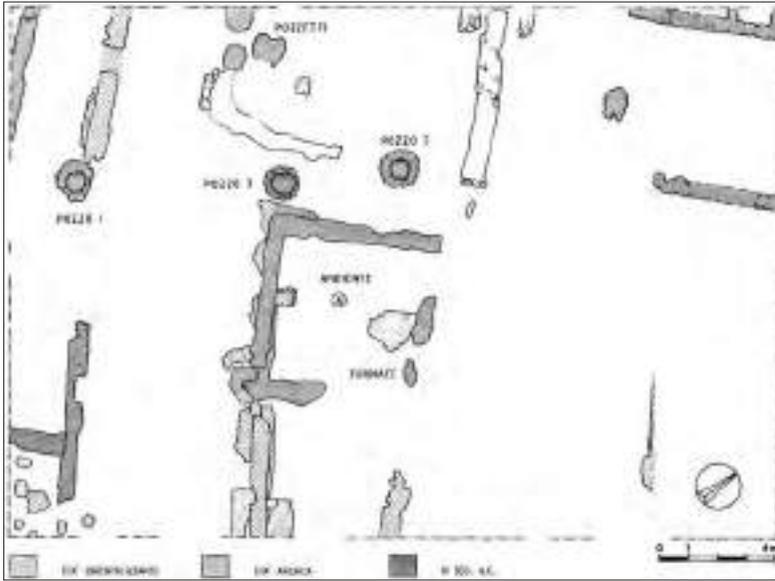




6



7



8



9



10



11



12

Massimo OSANNA

Gesto rituale e spazio sacro nella Pompei di età sannitica

ABSTRACT

The sanctuaries of *Athena* and Apollo in Pompeii are attested as early as the 6th century BC. But unlike in the Archaic period, when sacred spaces and rituals were used to sanction ‘international’ contacts, in the Sabellian period the sanctuaries became ‘local’ cult places frequented by people from the site who enhanced a sense of community through collective rituals. The long lifespan of the cult places is noteworthy, although there is a lacuna in the evidence between the second half of the 5th and the first half of the 4th century BC which would merit some further investigation. The question of continuity is crucial here. On the basis of a new research project by the Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, this paper attempts to split up the history of the cult places and ritual activities in Pompeii in order to reconstruct the social context in which religious activities took place in each period under study. The main focus lies on the Republican or “Sabellian” period.

KEYWORDS

Pompeii, *Athena*, Apollo, Ritual activities, Votive finds, Hellenistic period

Nel corso del IV secolo a.C. – un'epoca segnata, come è noto, da significative trasformazioni nella strutturazione delle genti italiche d'Italia meridionale – si assiste alla straordinaria diffusione di luoghi di culto¹. La comparsa dei santuari si inserisce in un quadro di rinnovamento del sistema insediativo e di occupazione del territorio, sia nei cantoni che non avevano conosciuto fino ad allora forme abitative di tipo urbano – si pensi a tutto l'entroterra appenninico tra costa ionica e adriatica –, sia nelle aree ove il fenomeno di strutturazione dei centri abitati si era avviato già da secoli (come nella fascia tirrenica)².

Se nella *mesogaia* appenninica le tracce del sacro sono assai scarse per tutta l'età arcaica, segno di un permanere fino al V secolo a.C. delle attività cultuali all'interno della sfera domestica (dove i *sacra* erano monopolio dei personaggi di rango elevato della comunità)³, ben diversa è la situazione di altre aree del mondo italico e, in particolare, di quelle che si estendono a ridosso della costa tirrenica⁴.

Pompei al riguardo risulta un caso emblematico, grazie ad una ricerca diffusa in tutta la città antica che negli ultimi decenni ha riguardato proprio le fasi pre-romane⁵. Nella città vesuviana l'avanzata strutturazione del fenomeno insediativo, verso forme di tipo urbano è documentato già a partire dalla prima metà del VI secolo a.C., e – non a caso – proprio dal pervasivo apparire di testimonianze riferibili al sacro⁶.

Grazie alle ricerche condotte negli anni '80 del secolo scorso da Stefano De Caro presso l'angolo sud-orientale delle mura⁷, passando per i numerosi nuovi dati provenienti dalle più recenti ricerche nello spazio urbano, è oggi un dato quasi acclarato la presenza di un circuito difensivo fin dal VI secolo a.C. a chiudere buona parte dei 64 ettari della città distrutta dall'eruzione⁸. All'interno dello spazio urbano così definito si collocano i due principali luoghi di culto (fig. 1), quello di Apollo presso Porta Marina e il santuario di Atena, sul *plateau* che sarà occupato dal Foro triangolare⁹.

La loro origine arcaica è ben documentata dalle testimonianze architettoniche e dal materiale votivo rinvenuto a più riprese in entrambi i contesti¹⁰. Il ruolo fondamentale svolto

¹ Sulle varie aree del mondo italico di Italia meridionale nel IV secolo si rimanda ai contributi confluiti in *Verso la città* 2009, con bibliografia. Vedi inoltre: *Local cultures* 2011; *Krise und Wandel* 2011. Con particolare riferimento all'entroterra appenninico: ISAYEV 2007; OSANNA 2011; *Brateis Datas* 2011.

² *Culti della Campania antica* 1998; *Verso la città* 2009.

³ OSANNA 2012.

⁴ CERCHIAI 1995.

⁵ Sintesi in GUZZO 2007.

⁶ D'ALESSIO 2009.

⁷ DE CARO 1985.

⁸ GUZZO 2007, pp. 39-55.

⁹ In generale sui culti di Pompei: D'ALESSIO 2009. Sulla posizione *intra* o *extra muros* del santuario del Foro triangolare: GUZZO 2007, p. 42.

¹⁰ Santuario di Apollo: DE CARO 1986; Foro triangolare: DE WAELE 2001. Sui tetti: RESCIGNO 1998, pp. 295-299; 283-294. Sui materiali votivi pertinenti a questa fase dal Foro triangolare: D'ALESSIO 2001,

dai due culti nell'ambito della strutturazione del primo paesaggio urbano, quello appunto che si definisce nel corso dei primi decenni del VI secolo a.C., è stato ampiamente sottolineato dal vivace dibattito moderno, che si è concentrato soprattutto sulla funzione da essi rivestita, emporica o 'poliadica'¹¹.

Se oggi non risulta più cogente interrogarsi ancora sull'eventuale ruolo emporico di questi santuari o sulla loro funzione di luoghi rappresentativi della comunità nel complesso – del resto si tratta di un dibattito formulato a partire da un punto di vista che oggi potremmo considerare allentato –, il punto di osservazione nuovo diventa inquadrare il fenomeno del sacro all'interno di un centro italico aperto a forme di contatti complesse¹².

Elemento cardine del sistema insediativo, i santuari pompeiani nati con la città nel VI secolo a.C. restano in vita anche nella Pompei ellenistica, tra IV e I secolo a.C., e poi nella colonia, fino alla distruzione del 79 d.C.¹³. Nel periodo sannitico – diversamente dall'epoca arcaica che vede attive forme di interculturalità e di scambio "internazionale" a più livelli – i due santuari dovevano funzionare come luoghi di culto "locali", frequentati da genti appartenenti alla comunità, che attraverso i suoi culti definisce la geometria dei rapporti sociali. Interessa comunque notare la forte continuità che caratterizza tali santuari, evidente nella persistenza delle forme del sacro negli stessi luoghi come tali caratterizzati già nel VI secolo a.C., e questo al di là della rarefazione delle testimonianze nel corso della seconda metà del V e della prima metà del IV secolo a.C., su cui bisognerà tornare con nuove ricerche. Il problema della continuità è infatti cruciale e occorrerà ancora lavorare, con ricerche puntuali sui contesti scavati in passato e con nuove indagini, su uno dei percorsi di un progetto di ricerca che la Soprintendenza speciale per Pompei, Ercolano e Stabia ha elaborato mettendo insieme un articolato gruppo di studio¹⁴. Senza poter entrare nel dettaglio delle ricerche oggi in corso, per quanto attiene più specificamente alle tematiche di questo convegno, segnalo alcune piccole ma significative acquisizioni.

Che il santuario del Foro triangolare sia dedicato ad *Athena* (figg. 2-3) è documentato da una ben nota *Eituns*¹⁵. Il materiale votivo e le terrecotte architettoniche di epoca sannitica permettono di ritrovare l'immagine della dea cui si associa Ercole (figg. 4 a-b)¹⁶. Il semema ha origini antiche, ricorrendo, come noto, nella grande Roma dei Tarquini, ma anche a Capua ove una divinità femminile ha come paredro un giovane Eracle, imberbe e con *leontè*, in

pp. 128-129.

¹¹ GUZZO 2007, pp. 41-43.

¹² *Tempio dorico* 2001, pp. 5-12 (*Introduzione*).

¹³ GUZZO 2007, pp. 57-83, con bibliografia.

¹⁴ Un protocollo di intesa, finalizzato allo studio degli spazi pubblici e delle aree sacre di Pompei, è stato stipulato tra Soprintendenza, Università di Roma "La Sapienza" (Enzo Lippolis), Napoli 2 (Carlo Rescigno), Politecnico di Bari (Giorgio Rocco) e DAI Roma (Ortwin Dally).

¹⁵ DE WAELE 2001, pp. 312-313.

¹⁶ SCATOZZA HÖRICH 2001.

rivestimenti architettonici fittili tardo-arcaici¹⁷. L'associazione ritorna, sempre nella veste architettonica, nella Campania del IV secolo a.C.: le testimonianze più antiche sono a Cuma, quindi si coglie un relativo standardizzarsi del linguaggio iconografico nella distribuzione della forma iconica nei luoghi del golfo di Napoli, in un circuito contenutistico complesso in cui a una primitiva forma di orgoglio campano, in rottura con la tradizione precedente, vediamo sostituirsi una integrazione, forme di contatto e adesione con Roma¹⁸. La veste decorativa della fase sannitica del tempio di Atena a Pompei rientra in questo orizzonte. La dea compare anche sulla ben nota metopa in tufo (fig. 5), dalla discussa interpretazione e cronologia, ma forse pertinente a questa fase e a questo complesso¹⁹. Si tratta in ogni caso, senza dubbio, di una rara testimonianza della scultura di ambito italico in campo architettonico la quale restituisce la dea armata. Come armata, con lo scudo poggiato al suolo presso la gamba sinistra, la mano protesa in un gesto di offerta a sorreggere la patera, è rappresentata nelle statuette restituite da questo come da una serie di altri santuari attivi in quest'epoca e in questo territorio lungo la via che dal distretto nocerino, passando per Pompei e *Stabiae*, superando le dorsali calcaree della penisola sorrentina per S. Francesco e i valichi di Alberi, raggiunge il piano sorrentino per terminare presso l'*Athenaion* di Punta della Campanella, dove è documentata una ulteriore testimonianza di un tetto simile a quello pompeiano²⁰.

Tra i materiali architettonici del Tempio Dorico pompeiano, di epoca arcaica, spicca un piccolo gruppo di sculture probabilmente acroteriali analizzato da Patricia Lulof²¹ (fig. 6). I frammenti più significativi per dimensioni e stato di conservazione della pellicola pittorica sono attribuibili a uno scudo, decorato sulla superficie convessa con un epistema con aquila e, all'interno, sulla superficie concava, da una coppia di cavallini rampanti con annotazione del *porpax* e dei nastri. Nel corso della revisione del contesto, curato dall'*équipe* dell'Università Napoli 2, coordinata da Carlo Rescigno, un attacco inaspettato e l'attribuzione all'elemento di nuovi frammenti permettono di leggere uno scudo poggiato per terra, probabilmente aderente in parte alla gamba di una figura stante, per metà aggettante rispetto alla figura e per questo motivo così accuratamente dipinto su entrambe le facce (fig. 7). Una prima immagine di una *Athena* armata con scudo non imbracciato già presente nel sistema decorativo di periodo arcaico? Se così fosse la continuità iconografica, per quanto relegata nel campo delle decorazioni architettoniche, aprirebbe nuove prospettive di studio relativamente al problema della continuità di questo santuario.

¹⁷ RESCIGNO 2010, p. 450.

¹⁸ Sul dibattito: DE CARO 1992; *Iconografia di Atena* 2002.

¹⁹ SCOPECE, SCATOZZA, CUPAILO 1971; DE WAELE 2001. Riguardo all'iconografia si propende per l'interpretazione che vede una rappresentazione del mito di Issione, il quale sembra più coerente rispetto al culto praticato nel santuario, su cui si ritornerà più avanti.

²⁰ *Iconografia di Atena* 2002.

²¹ LULOF 2001, pp. 197-198, fig. 226.

Per il santuario di Apollo (figg. 8-9), invece, mancano elementi per poter valutare la sua storia nel primo periodo ellenistico²². Il santuario arcaico, in base a quanto finora avanzato, sembrerebbe vivere fino al tardo ellenismo, quando, nel corso del II secolo a.C. la creazione del foro ne determina una riscrittura monumentale, la chiusura in un recinto porticato che ha il doppio compito di inserirlo nel nuovo ordine urbano e di ridefinirne il ruolo gerarchico in rapporto a una città che si avvia a trasformare il mondo dei suoi dei²³. Mentre le offerte votive documentano la vitalità del santuario anche nel primo periodo ellenistico, mancano a oggi materiali architettonici che possano essere indizi anche solo di una fase di ridecorazione del vetusto complesso arcaico. Qualche anomalia nel repertorio degli architettonici provenienti dagli scavi condotti da Amedeo Maiuri (figg. 10-11) presso il santuario, forse le imponenti fondazioni rinvenute a sud del complesso, lungo la via che sale da Porta Marina, spingerebbero verso una maggiore cautela circa la possibilità di negare fasi monumentali intermedie e a programmare nuovi accurati saggi di scavo per riprendere la ricerca laddove la lasciò il Maiuri²⁴.

Passando a considerare gli aspetti riguardanti la frequentazione di questi santuari in epoca pre-romana, la lettura dei manufatti in contesto permette di sviluppare alcune riflessioni circa il significato del culto per la comunità pompeiana di età sannitica. Per quanto concerne il materiale votivo che possiamo ricondurre al tempio di Apollo nella sua fase ellenistica, la riconsiderazione dei manufatti ancora inediti provenienti dalle ricerche che hanno interessato il santuario in passato e in particolare quelle degli anni ottanta del secolo scorso, effettuate per la posa dell'impianto elettrico, sta portando nuovi elementi per la storia del culto apollineo a Pompei. Gli scavi, condotti da Paul Arthur, hanno quasi perimetrato l'area del santuario: le trincee interrotte da saggi maggiori hanno permesso di portare in luce nell'area di sedime dell'attuale portico occidentale del foro, fosse votive (figg. 12-13) accanto a un fossato maggiore da attribuire a pertinenze del santuario di Apollo²⁵. In questa fase la forma dell'area sacra era, come noto, diversa e diversa l'integrazione con l'eventuale piazza pubblica che dovette precedere la composizione architettonica e spaziale della piazza forense. Il contenuto delle fosse alterna materiali votivi, ceramiche, statuette, *thymiateria*, a scarti e tracce di produzioni, i quali sono stati convincentemente ricondotti a botteghe che producevano lo strumentario necessario alla vita rituale dell'area sacra. Si conservano persino i vasi che contenevano i colori necessari (figg. 14-15) alla finitura cromatica dei fittili votivi. Ne esce un quadro articolato e complesso: *thymiateria* di un tipo particolare (fig. 16), unguentari tra cui esemplari di grandissimo formato, vasi a vernice nera e moltissima coroplastica (fig. 17): dischi fittili, tori, maschere teatrali, nani musicanti,

²² DE CARO 1985.

²³ BARNABEI 2007, p. 15, con bibliografia.

²⁴ MAIURI 1942; ARTHUR 1986.

²⁵ ARTHUR 1986.

bamboline, tanagrine, fanciulli. Spicca per contenuto e attestazioni un gruppo di eroti ed Ermafroditi: l'annullamento delle differenze di genere, esplicito nei secondi, è alluso anche dai primi, nelle forme addolcite, nelle ricche acconciature che contribuiscono a isolarli nella produzione coroplastica dell'epoca e li ha lasciati per anni non compresi, non apparendo immediata l'attribuzione delle teste ai corpi. Un ermafrodito abbigliato come un erote è raffigurato in un'unica statuetta sporadica tra i materiali pompeiani di incerta provenienza e, nella fusione dei due tipi, certifica le linee interpretative proposte.

L'assortimento dei materiali, la presenza di soggetti e iconografie che apparentemente non rispondono al sistema delle offerte di un santuario apollineo, sembrerebbe un caso tipico di assenza di logica di un deposito votivo e di indistinzione iconica delle offerte introdotte in un santuario. Apollo poco appare, i riferimenti ad altri universi divini sono numerosi, tutto sembrerebbe genericamente indistinto. Ma se considerati in contesto, insieme a tutti gli altri elementi recuperati nello spazio sacro, anche questi votivi acquistano un significato pregnante, concorrendo a definire la fisionomia e la personalità delle divinità ivi venerate.

Il santuario di Apollo ha restituito infatti anche una coppia di sculture in marmo, di orizzonte più recente, raffiguranti una Venere e un Ermafrodito²⁶. La loro estraneità al culto di Apollo aveva fatto supporre che fossero state semplicemente depositate nei portici del santuario dopo il terremoto del 63 d.C., forse ivi trasportate dal limitrofo tempio di Venere²⁷. L'analisi dei tipi coroplastici rinvenuti nelle fosse portate alla luce dagli scavi di Paul Arthur permette a questo punto di dare una spiegazione coerente anche alla strana presenza di questa statue. Il rinvenimento degli Ermafroditi anche in questo contesto giustifica infatti la presenza delle due sculture come parte integrante dell'arredo del santuario.

In effetti l'intero contesto di materiali votivi, che andrà successivamente declinato in rapporto anche alle differenti fasi cronologiche, può trovare una spiegazione alla luce del rito, della frequentazione del santuario: al dio Apollo, con ogni verosimiglianza qui venerato con Artemide²⁸, erano tributati gli onori di una festa di cui ci parla il materiale votivo. E in esso dobbiamo cercare la festa più che l'immagine della divinità. Questa festa a Pompei ha un nome e una monumentale didascalia: i *Ludi Apollinares* che Aulo Clodio, personaggio della Pompei augustea, organizza nel foro per ben due volte²⁹: *Aulus Clodius, Auli filius, Menenia tribu, duovir iure dicundo ter, quinquennalis, tribunus militum a populo. Primo duoviratu Apollinaribus in Foro pompam, tauros, taurocentas, succursores, pontarios paria III pugiles catervarios et pictas ludos omnibus acruamatis pantomimis que omnibus et Pylade et*

²⁶ OEHMKE 2004, pp. 91-92.

²⁷ DÖHL, ZANKER 1979, p. 183.

²⁸ Sulle due celeberrime sculture bronzee raffiguranti Apollo e Diana saettanti, da ultimo RESCIGNO 2014.

²⁹ CIL X, 1074.

HS NCCIDD in publicum. Pro duoviratu secundo (et) duoviratu quinquennali Apollinari-bus in Foro pompam, tauros, taurarios, succursores, pugiles catervarios.

Sebbene tra iscrizione e materiali votivi ci sia uno iato cronologico, le terrecotte di fine II secolo a.C. sembrano costituire il commento visivo più adatto per i ludi organizzati da Aulo Clodio: le maschere di tori con infule alludono agli animali sacrificati forse dopo aver combattuto; le maschere teatrali ricordano le rappresentazioni di mimi e di spettacoli nel foro; gli ermafroditi e gli eroti l'integrazione dei fanciulli per il tramite della festa forse con la partecipazione a cori; le stoviglie da mensa i pasti rituali. È Livio a parlarci ancora di questa festa istituita a Roma in occasione delle guerre puniche ricordando i banchetti organizzati dalle *Matronae* e sappiamo che nel corso del tempo essa si arricchì di spettacoli teatrali e gladiatori³⁰. Anche Cuma, la cui acropoli era dominata dal tempio di Apollo, inizia a restituire tracce di *Ludi Apollinares*³¹.

Per quanto concerne invece il materiale votivo che si può ricondurre al tempio di *Athena* nella sua fase ellenistica, si segnala la presenza oltre che del tipo di *Athena* stante con elmo frigio, di numerosi busti fittili (fig. 18)³². Anche in questo caso è quanto mai necessario un processo di ricontestualizzazione dei votivi. È ormai ampiamente accettato che i soggetti della coroplastica vadano letti e compresi all'interno dei singoli contesti, senza attribuire loro significati iconografici assoluti: la distribuzione dei tipi nei santuari mostra bene come l'uso di matrici, oggetti di per sé mobili, porti a produrre immagini da offrire alla divinità il più delle volte assai 'generiche' che possono essere adatte a differenti santuari³³. Un caso emblematico è costituito proprio dalla rappresentazione della figura femminile in forma di busto con *polos*, ampiamente diffusa nel mondo greco e che ritorna anche in vari santuari del territorio pompeiano, *in primis* presso il Foro triangolare³⁴. Si tratta di una iconografia che è stata in passato tradizionalmente identificata con l'immagine di Demetra o Persefone, colte nell'atto dell'*anodos*, sulla scia del fortunato lavoro di Claude Bérard³⁵. Di frequente, proprio in base alla presenza di questa peculiare offerta votiva, sono stati attribuiti a Demetra tutta una serie di culti di Magna Grecia e Sicilia, che verosimilmente con le divinità eleusine nulla hanno a che fare. Un esempio tra tutti: il caso della stipe di Sant'Aniello a Napoli³⁶, ricchissima di busti femminili, che ha portato a speculare sulla singolare presenza di *Demeter* come 'deesse acropolitaine'. Il busto, come di recente sottolineato per

³⁰ LIV. 25.12; 27.23.5-7.

³¹ *Cuma* 2012.

³² D'ALESSIO 2001.

³³ LIPPOLIS 2001.

³⁴ D'ALESSIO 2001.

³⁵ BÉRARD 1974.

³⁶ BORRIELLO 1985.

la Sicilia da Elisa Portale³⁷, è invece un richiamo alla conclusione della *parthenia*, ossia allo *status* della donna quale *nymphē*, quando questa viene associata nel nome e nelle sue condizioni biologiche alle ninfe, come documenta una vasta gamma di documenti ampiamente distribuiti nel mondo greco. Le ninfe, pluralità divine legate all'inserimento normativo della fanciulla nella società degli adulti e dei cittadini, assistono la donna nel momento in cui questa diventa '*nymphē*', ossia sposa, grazie alla sopraggiunta acquisizione della maturità sessuale. Una profalassi delle fanciulle, accompagnate nel passaggio fondamentale del loro ciclo biologico e sociale, che accomuna strettamente Ninfe e Cariti – alle quali nei casi accertati si dedicavano proprio busti femminili –, divinità queste che identificando la donna nel suo essere 'sposa', diventano allo stesso tempo personificazione della «grazia», del «fascino» e della «bellezza», ma anche del «piacere»³⁸. Dunque, se le ninfe sono per antonomasia le divinità che proteggono le donne nello *status* che le contraddistingue in quel periodo della loro biografia esistenziale che va dalla acquisizione della maturità sessuale alla procreazione (un periodo più lungo di quanto il termine 'sposa', traducendo '*nymphē*', lasci intendere in italiano), sono varie le divinità che a queste si possono associare o che possono anche sostituire le ninfe in questo compito, ed in primis Afrodite e la stessa *Kore*. Anche in questo caso, la terracotta non identifica la divinità ma piuttosto lo stato della dedicante, e la stessa dedica, così, può essere di volta in volta offerta ad una divinità diversa, a seconda di quella preposta nella comunità alla protezione delle 'spose'. Possono essere le sole Ninfe, Afrodite associata alle Ninfe, *Kore*-Persefone e persino la vergine Atena, che in più di un caso può essere affiancata da personalità divine che la assistono nel compito di sciogliere la *parthenia* delle donne pronte per le nozze. E questo è proprio il caso del nostro santuario, ove la presenza della dea è documentata a più livelli, dal dato epigrafico delle *aituns*, alle iconografie arcaiche, fino alla presenza del noto tipo dell'Atena con berretto frigio. Proprio la presenza di busti, associata ad una ricchissima congerie di tipi coroplastici al femminile – ove spiccano le figure recanti oggetti tipici della *charis* –, sottolinea il ruolo della divinità (o di una delle divinità) come protettrice della crescita umana o meglio di nume preposto a guidare le fanciulle nel normativo compimento dei passaggi di *status*, sovrintendendo così all'ampliamento e alla sopravvivenza stessa della comunità.

Se i tipi attestati restituiscono una marcata impronta greca, è ancora una volta al mondo delle *poleis* greche, e nel nostro caso in particolare a Napoli, che bisogna guardare per comprendere la nascita di fenomeni come la mutuaione selettiva di tratti della cultura greca più consoni a rappresentare esigenze della comunità. E non sembra un caso che tali aspetti appaiano particolarmente forti proprio nel caso di Pompei, uno dei centri della Campania antica tra i più vicini alla costa tirrenica e alle città greche da Cuma a Poseidonia, ma *in pri-*

³⁷ PORTALE 2012.

³⁸ LARSON 2001.

mis vicinissima a Napoli. Che la cultura che si viene a definire nel corso del IV secolo a.C. in questa comunità sia particolarmente ibrida è rivelato, inoltre, dalla considerazione degli altri aspetti della elaborazione culturale e sociale.

Dunque nel Foro triangolare di Pompei (fig. 19), almeno a partire dalla fase sannitica (ma la continuità delle funzioni del santuario sin dall'età arcaica è tutt'altro che esclusa) il culto prestato ad Atena, associata ad Eracle, può essere compreso considerando i motivi: il ricorrere di numerosi busti in terracotta nel regime delle offerte di IV e III secolo, permette di attribuire alla dea qui venerata la funzione di profilassi delle fanciulle. La presenza di Eracle non è certo casuale a questo punto, come dimostra la vicinanza di spazi per la *paideia*³⁹. Forse non è un caso che uno degli altari posti sulla fronte del grande tempio arcaico, sia un altare tripartito (fig. 20), forse allusione a quelle divinità al plurale che sono le Ninfe, che in questo caso affiancherebbero Atena, specificandone un ruolo particolare, legandosi all'acqua, quella introdotta nello spazio sacro attraverso il pozzo-*tholos* vicino, una forma architettonica che ben si addice a divinità ctonie e che potrebbe rimandare ad una delle virtù delle Ninfe, quella oracolare⁴⁰.

Atena a Pompei incarna nella sua personalità divina aspetti di profilassi rivolta ad una determinata classe di età e di genere. In questo senso è la comunità, in base alla sua vicenda storica, che individua in una determinata divinità la personalità più idonea a rappresentare e proteggere aspetti legati alla rigenerazione del corpo civico attraverso il normativo passaggio della fanciulla a sposa. Non è certo un caso che queste manifestazioni nascano a ridosso di città greche, a Pompei, ad esempio, in evidente relazione con Napoli. I gruppi italici che vanno strutturando normativamente i propri corpi civici e i rituali che ne assicurano stabilità e sopravvivenza, mutuano dalle città greche gli strumenti più idonei alla messinscena cerimoniale, all'interno di quella osmosi permanente che ha caratterizzato la storia dei contatti tra culture diverse.

³⁹ ZANKER 1993, pp. 52-60; *Pompei* 2002. Il rapporto con le attività agonistiche e i luoghi della *paideia* è ampiamente documentato nel mondo greco: ad esempio JOURDAIN-ANNEQUIN 1986.

⁴⁰ LARSON 2001, pp. 11-13. La divinazione non è estranea ad Eracle comunque: BOUCHE-LECLERCQ 1879-1882, pp. 308-313. Per il mondo romano, BECATTI 1939.

BIBLIOGRAFIA

ARTHUR 1986

P. ARTHUR, *Problems of the urbanisation of Pompeii. Excavations 1980-1981*, «AntJ» 66, 29-44.

BARNABEI 2007

L. BARNABEI, *I culti di Pompei. Raccolta critica della documentazione*, in *Contributi di archeologia vesuviana*, 3, Roma, 7-88.

BECATTI 1939

G. BECATTI, *Il culto di Ercole ad Ostia ed un nuovo rilievo votivo*, «BCom» 67, 37-60.

BÉRARD 1974

C. BÉRARD, *Anodoi: essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Roma.

BORRIELLO 1985

M. R. BORRIELLO, *La stipe di S. Aniello*, in *Napoli antica, Catalogo della Mostra, Napoli 26 settembre 1985-15 aprile 1986*, Napoli, 159-170.

BOUCHE-LECLERCQ 1879-1882

A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité, I-IV*, Paris.

Brateis Datas

I. BATTILORO, M. OSANNA (a cura di), *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica, Atti delle Giornate di Studio sui santuari lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010*, Venosa 2011.

CERCHIAI 1995

L. CERCHIAI, *I Campani*, Milano.

COARELLI 2001

F. COARELLI, *Il Foro Triangolare. Decorazione e funzione*, in P. G. GUZZO (a cura di), *Pompei. Scienza e Società. 250° anniversario degli scavi di Pompei, Convegno internazionale, Napoli 25-27 novembre 1998*, Milano, 97-107.

Culti della Campania antica

S. ADAMO MUSCETTOLA, G. GRECO (a cura di), *I culti della Campania antica, Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma 1998.

Cuma

C. RESCIGNO (a cura di), *Cuma, il tempio di Giove e la terrazza superiore dell'acropoli. Contributi e documenti*, Venosa 2012.

SCOPECE, SCATOZZA, CUPAILOLO 1971

M. SCOPECE, L. SCATOZZA, C. CUPAILOLO, *Ricerche su una metopa del Foro triangolare di Pompei*, «RendNap» 45, 131-137.

D'ALESSIO 2001

M. T. D'ALESSIO, *Materiali votivi dal Foro triangolare di Pompei*, Roma.

D'ALESSIO 2009

M. T. D'ALESSIO, *I culti a Pompei. Divinità, luoghi e frequentatori (VI secolo a.C.-79 d.C.)*, Roma.

DE CARO 1985

S. DE CARO, *Nuove indagini sulle fortificazioni di Pompei*, «AnnAstorAnt» 7, 75-114.

DE CARO 1986

S. DE CARO, *Saggi nell'area del tempio di Apollo a Pompei. Scavi stratigrafici di A. Maiuri nel 1931-32 e 1942-43*, Napoli.

DE CARO 1992

S. DE CARO, *Appunti sull'Atena della Punta della Campanella*, «AnnAstorAnt» 14, 173-178.

DÖHL, ZANKER 1979

H. DÖHL, P. ZANKER, *La scultura*, in F. ZEVI (a cura di), *Pompei 79, Raccolta di studi per il decimonono centenario dell'eruzione vesuviana*, Napoli, 177-210.

GUZZO 2007

P. G. GUZZO, *Pompei. Storia e paesaggi della città antica*, Milano.

Iconografia di Atena

L. CERCHIAI (a cura di), *L'iconografia di Atena con elmo frigio in Italia meridionale. Atti della Giornata di Studi, Fisciano, 12 giugno 1998*, Napoli 2002.

ISAYEV 2007

E. ISAYEV, *Inside ancient Lucania. Dialogues in History and Archaeology*, London.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1986

C. JOURDAIN-ANNEQUIN, «Héraclès parastates», in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Rencontre internationale, Besançon 25-26 avril 1984*, Paris, 283-331.

Krise und Wandel

R. NEUDECKER (a cura di), *Krise und Wandel. Südtalien im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. Internationaler Kongress anlässlich des 65. Geburtstages von Dieter Mertens, Rom 26. bis 28. Juni 2006*, Wiesbaden 2011.

LARSON 2001

J. LARSON, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford.

LIPPOLIS 2001

E. LIPPOLIS, *Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco*, «MEFRA» 113, 225-255.

Local cultures

F. COLIVICCHI (a cura di), *Local cultures of South Italy and Sicily in the Late republican period. Between hellenism and Rome*, Portsmouth 2011.

LULOF 2001

P. LULOF, *La coroplastica acroteriale della fase tardo-arcaica*, in *Tempio dorico*, 197-221.

MAIURI 1955

A. MAIURI, *Una metopa del tempio del Foro Triangolare a Pompei*, «PP» 10, 50-54.

OEHMKE 2004

S. OEHMKE, *Das Weib im Manne. Hermaphroditos in der griechisch-römischen Antike*, Berlin.

OSANNA 2011

M. OSANNA, *Siedlungsformen und Agrarlandschaft in Lukanien im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.*, in *Krise und Wandel*, 89-106.

Pompei

F. COARELLI (a cura di), *Pompei. La vita ritrovata*, Udine 2002.

Pompeii

S. J. R. ELLIS (a cura di), *The making of Pompeii. Studies in the History and Urban Development of an Ancient Town*, Portsmouth 2011.

PORTALE 2012

E. C. PORTALE, *Busti fittili e ninfe. Sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania, 227-253.

RESCIGNO 2010

C. RESCIGNO, *Osservazioni sulle architetture templari di Cuma preromana*, in *Cuma. Atti del XLVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27 settembre-1 ottobre 2008*, Taranto, 445-479.

RESCIGNO 2014

C. RESCIGNO, *Apollo e Diana saettanti*, in T. E. CINQUANTAQUATTRO, C. CAPALDI, V. SAMPAOLO (a cura di), *Augusto e la Campania. Da Ottaviano a Divo Augusto. 14-2014 d.C. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 19 dicembre 2014-4 maggio 2015*, Milano, 58-60.

Tempio dorico

J. A. K. E. DE WAELE *et alii*, *Il tempio dorico del Foro triangolare di Pompei*, Roma 2001.

Verso la città

M. OSANNA (a cura di), *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico fra IV e III sec. a.C. Atti delle Giornate di Studio, Venosa, 13-14 maggio 2006*, Venosa 2009.

WAELE DE 2001

J. A. K. E. DE WAELE, *L'iscrizione eituns relativa*, in *Tempio dorico*, 312-313.

ZANKER 1993

P. ZANKER, *Pompeii. Società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Torino.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Pianta di Pompei con i santuari di Apollo e Atena (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia).
- Fig. 2 Il santuario di Atena nel 1907 (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. C317).
- Fig. 3 Scavi nel santuario di Atena nel 1959 (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. B458).
- Fig. 4a-b Antefisse di terracotta dal santuario di Atena (foto L. Toniolo).
- Fig. 5 Metopa dal santuario di Atena (foto dell'Autore).
- Fig. 6 Terrecotte architettoniche dal santuario di Atena (da LULOF 2001).
- Fig. 7 Scudo di figura stante dal santuario di Atena (foto L. Toniolo, n. inv. 36655+44c).
- Fig. 8 Il santuario di Apollo (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. C024 provv.).
- Fig. 9 Il santuario di Apollo in età imperiale (disegno di R. Oliva, Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. P1258).
- Fig. 10 Scavi a sud del tempio di Apollo nel 1931 (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. C1822).
- Fig. 11 Scavi a O del tempio di Apollo nel 1942 (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia, n. inv. C1586).
- Fig. 12 Fosse votive dal taglio VII presso il santuario di Apollo (foto P. Arthur).
- Fig. 13 Scavi di fronte all'attuale entrata del tempio di Apollo (foto P. Arthur).
- Fig. 14 Coppa in ceramica a vernice nera con pigmento giallo (foto L. Toniolo).
- Fig. 15 Piattino miniaturistico con pigmento di colore rosa (*purpurissimum*) (foto L. Toniolo).
- Fig. 16 *Thymiaterion* dai depositi votivi del tempio di Apollo (foto L. Toniolo).
- Fig. 17 Statuetta fittile di Erote dal santuario di Apollo (foto dell'Autore).
- Fig. 18 Busti fittili dal santuario di Atena (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia).
- Fig. 19 Foro Triangolare e aree adiacenti (Archivio della Soprintendenza Speciale per Pompei, Ercolano e Stabia).
- Fig. 20 Altare tripartito sul Foro triangolare (foto dell'Autore).



1



2



3



a

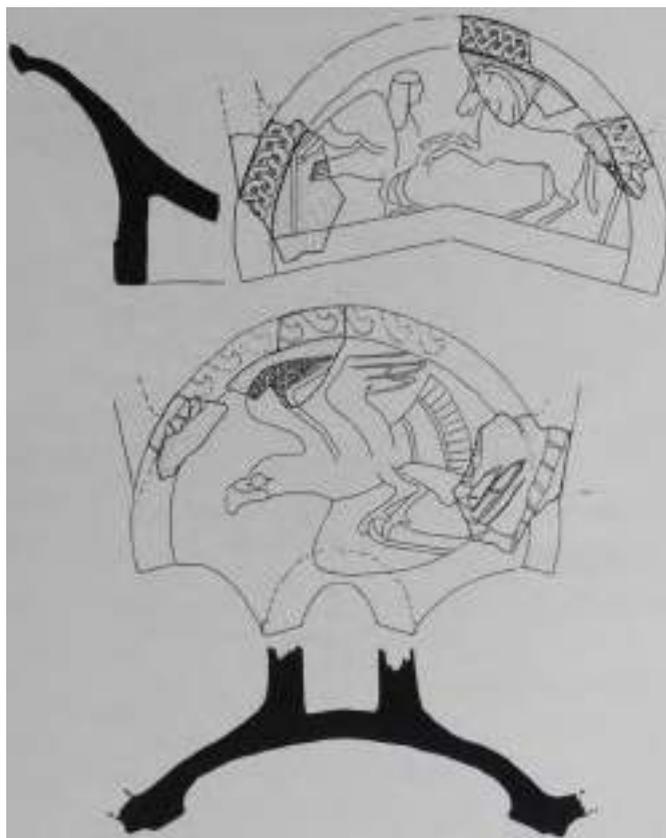


b

4



5



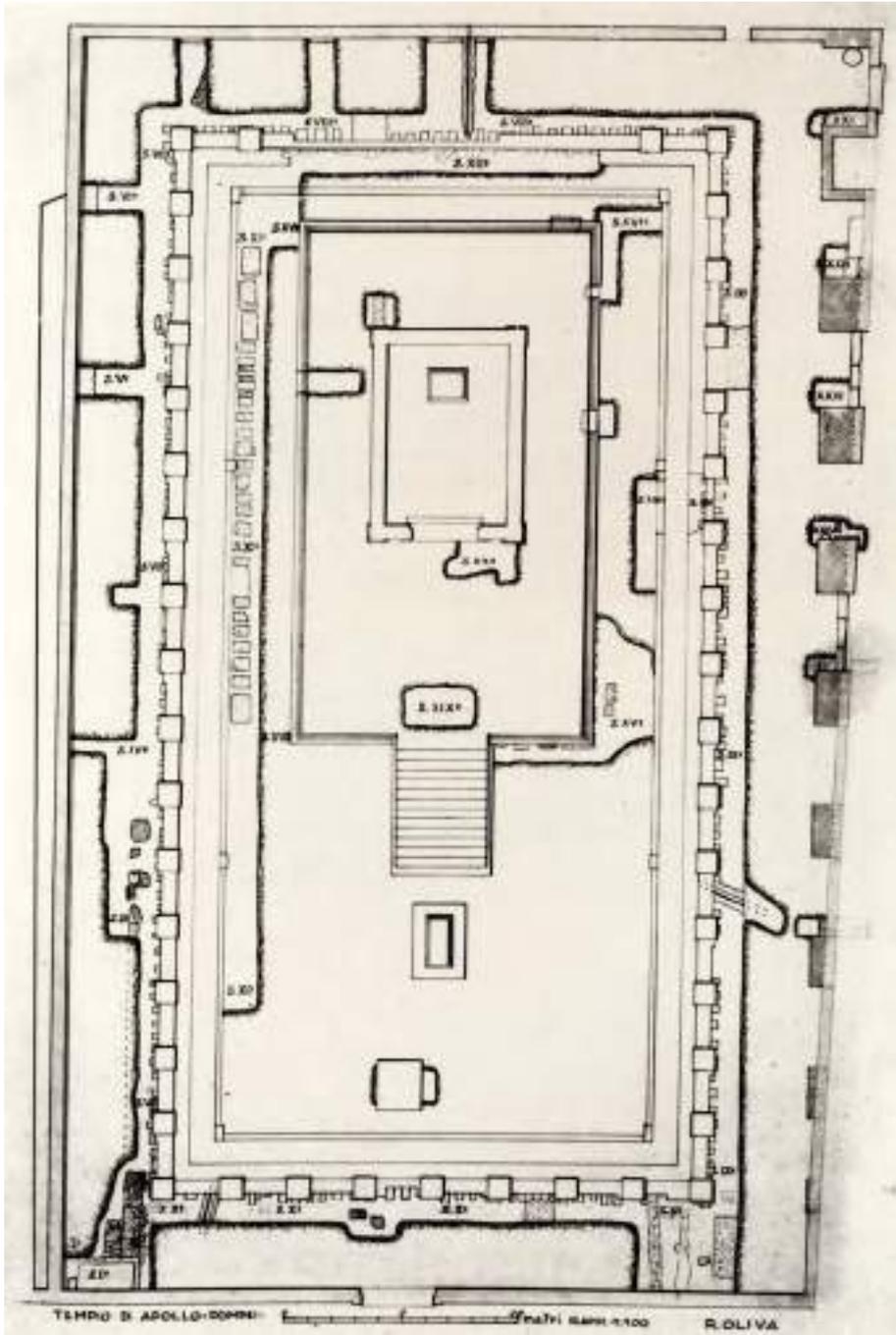
6



7



8





10



11



12



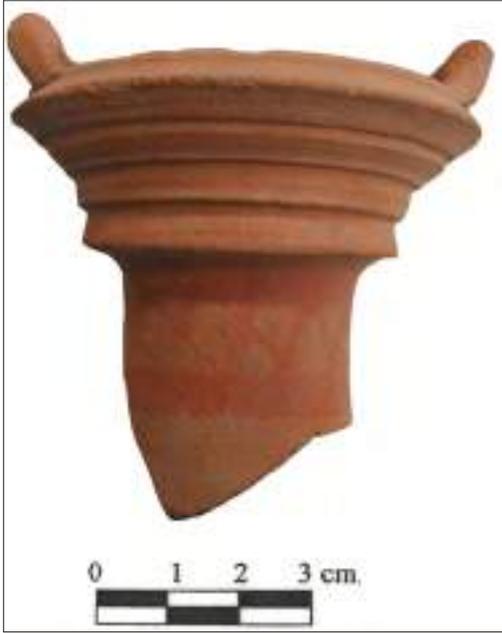
13



14



15



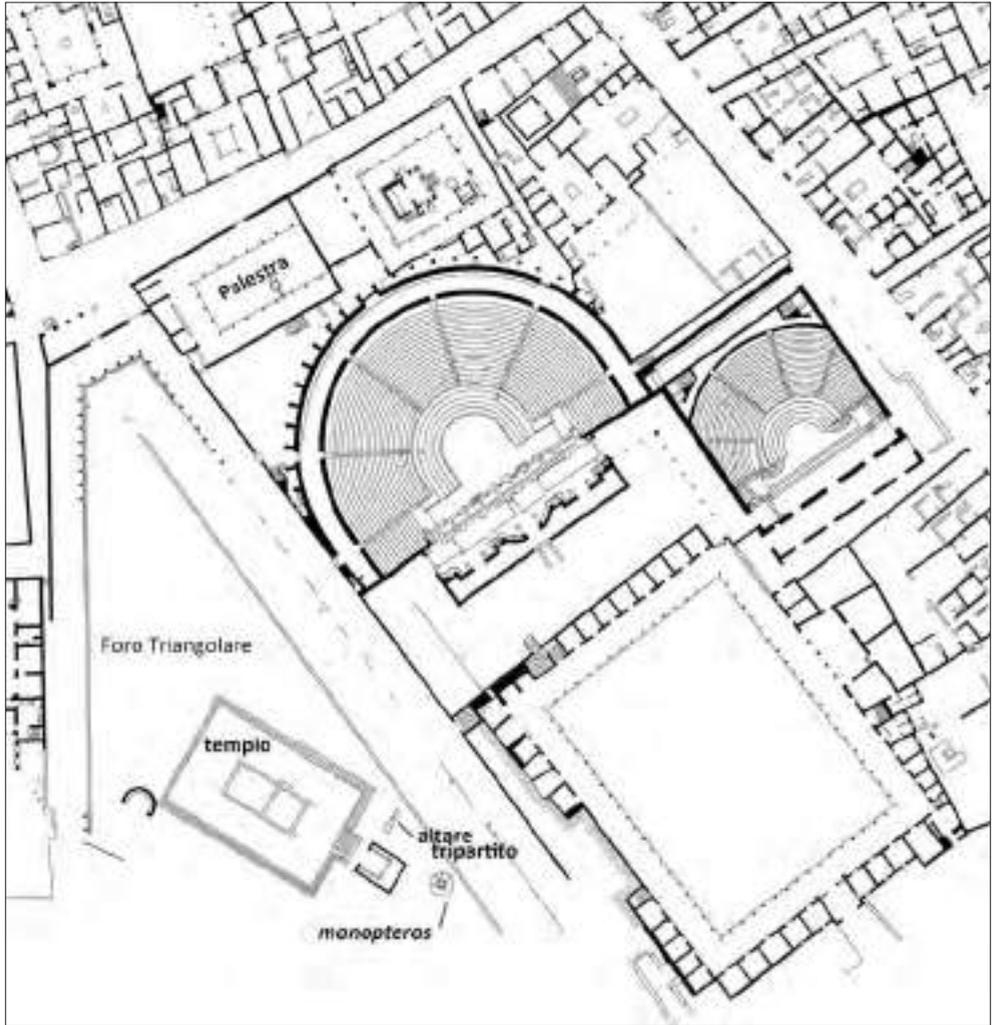
16



17



18





Claudia TEMPESTA

Gli spazi del sacro nella *Cilicia* ellenistica

ABSTRACT

Cilicia is a significant research topic in order to analyse cultural and religious assimilation processes that affected Asia Minor in the Hellenistic period. Thanks to its geographical position, *Cilicia* was a natural crossroads between different cultural traditions but, due to its geomorphological features, it kept over the centuries its Anatolian background. The interaction between these two attitudes emerges especially in Hellenistic times, contributing to the development of a stratified religious identity, as well as to the architectural definition of worship places.

This paper analyses the rise and the development of major Cilician sanctuaries, both urban and extra-urban. In spite of the overall lack of archaeological records, the literary, epigraphic and numismatic evidence gives information about main civic cults, primarily devoted to Athena, worshipped in *Seleucia* on the *Kalykadnos* river, *Elaiussa*, *Soloi*, *Aigeai* and *Mallos*.

In relation to extra-urban sanctuaries (located in *Olba*, *Magarsos* and *Kastabala* and dating back to pre-Hellenistic times), the Seleucid kings, especially Antiochus IV Epiphanes, enhanced both architectural renewal and assimilation of worships in Hellenic forms. More complex is the case of the Cilician cave known as *Korykion Antron*, located in the inland of the ancient *Korykos*; it combines different temple typologies (Doric prostyle temple and cult cave), widespread in the Olbian territory. These small cult sites were gathering-places for rural population and some of them probably played as well a role of border sanctuaries.

KEYWORDS

Cilicia, Hellenism, Sanctuaries, Cult caves, *Olba*

Il tema della definizione degli spazi del sacro ha ricevuto finora un'attenzione marginale nella pur consistente bibliografia che negli ultimi decenni è stata dedicata alla *Cilicia*: sebbene infatti le ricerche condotte negli ultimi anni abbiano portato alla luce una messe consistente di nuovi dati relativi alla sfera del sacro, essi non hanno finora trovato un'adeguata sistematizzazione, conservando un carattere di estrema frammentarietà¹.

La dispersione della documentazione disponibile è imputabile a diversi fattori, che possono essere individuati in particolare nella difficoltà ad analizzare in modo contestuale i dati provenienti dalla ricerca storica, epigrafica, numismatica ed archeologica, ma soprattutto nella riluttanza a considerare la *Cilicia* come una realtà unitaria, pur nella consapevolezza delle profonde differenze fisiche, politiche e culturali che connotano le diverse parti della regione (fig. 1)².

D'altro canto, la *Cilicia* rappresenta un caso di studio esemplare per analizzare i processi di assimilazione culturale e religiosa che, all'interno della complessa dialettica tra persistenza e innovazione³, caratterizzano il Mediterraneo orientale in età ellenistica, portando alla definizione di modelli insediativi e linguaggi architettonici che si sarebbero sviluppati compiutamente solo in età romana. Proprio questa dialettica, al tempo stesso condizionata e condizionante rispetto alle vicende politico-militari, impronta con forza la fisionomia politica e culturale della *Cilicia* ellenistica, costituendo un fattore importante nello sviluppo di quella stratificata identità religiosa che determina il progressivo articolarsi degli spazi del sacro.

¹ Il contributo più ampio ed esaustivo sui santuari della *Cilicia* resta quello di Theodora MacKay, pubblicato ormai venticinque anni fa in *ANRW* (MACKAY 1990). Se ai culti della *Cilicia Pedias* e della *Tracheia* sono dedicati rispettivamente il volume di EHLING, POHL, SAYAR 2004 e le note di DURUGÖNÜL 1999, pp. 111-124, la bibliografia sui luoghi sacri resta affidata a contributi specifici, dei quali si darà conto nelle pagine che seguono.

² In epoca ellenistica il toponimo di *Cilicia* indica la regione compresa tra il fiume *Melas* ad ovest, la linea di spartiacque delle catene del Tauro e dell'Antitauro a nord e le propaggini orientali dell'Amano ad est. Al suo interno, la *Cilicia* si articola in due entità fisiche nettamente distinte, corrispondenti ad un distretto occidentale montuoso (*Tracheia*) e ad un distretto orientale pianeggiante, gravitante sulla fertile pianura dei fiumi *Kydnos*, *Saros* e *Pyramos* (*Pedias*): tale distinzione, formulata per la prima volta nel I secolo a.C. da Strabone (14.5.1), è presente *in nuce* già in Erodoto, che distingue una *Cilicia oreinē* (2.34.1). Per la discussione sull'uso dei due termini in Strabone si rimanda ai contributi di Paolo Desideri dedicati all'argomento (DESIDERI 1986, pp. 331-346 e DESIDERI 1991, pp. 299-304).

³ Se in virtù della sua peculiare posizione geografica, la *Cilicia* è stata per millenni un crocevia naturale tra i percorsi terrestri e marittimi del Vicino e Medio Oriente e pertanto un punto di incontro tra diverse culture, la particolare morfologia del territorio, chiuso su tutti i lati da una catena di monti (l'Amano, l'Antitauro e il Tauro), ha favorito al contempo la persistenza di tradizioni culturali e religiose indigene. Sul rapporto tra le caratteristiche geomorfologiche della *Cilicia* e la sue peculiarità culturali si vedano le considerazioni di BAZIN 1991, pp. 243-251 e JEAN 2001, p. 5.

Il quadro storico

Nel periodo ellenistico giungono a piena maturazione le premesse poste in età persiana, epoca in cui la *Cilicia* venne per la prima volta unificata all'interno di una più ampia compagine statale⁴. All'epoca achemenide possono essere ricondotti sia la progressiva irradiazione della forma urbana dalla *Pedias* ai centri più lontani della *Tracheia* sia la prima introduzione di elementi ellenici, ravvisabili in particolar modo nella lingua e nelle iconografie adottate sulle monete battute dalle città, molte delle quali rivendicavano attraverso i miti di fondazione un'origine greca⁵. In epoca persiana, le fonti letterarie, epigrafiche e numismatiche consentono di delineare per la prima volta l'articolata fisionomia religiosa della *Cilicia*, nella quale i culti importati dagli Achemenidi convivono con quelli preesistenti di tradizione anatolica e siriana o di derivazione greca⁶.

Il carattere greco assunto dalle città in epoca persiana giocò durante la spedizione macedone un ruolo di estrema importanza sotto il profilo politico e religioso. Durante il suo passaggio in *Cilicia*, Alessandro fu infatti attento a mettere in risalto gli elementi greci già presenti nelle città della *Pedias*, che divennero nelle sue mani un efficace strumento di acquisizione del consenso, nonché un potente mezzo per agevolare la transizione dall'amministrazione achemenide a quella macedone⁷.

Al pari di quella macedone, l'occupazione seleucide della *Cilicia* si connotò fin dal principio per il notevole slancio verso l'urbanizzazione e l'ellenizzazione del territorio, che fu perseguita attraverso la valorizzazione degli elementi greci già presenti nella regione in chiave di strumenti di coesione politica⁸. Alla fase iniziale della dominazione seleucide risale certamente la fondazione di alcune colonie dinastiche in punti strategici del territorio⁹;

⁴ Per la dominazione persiana della *Cilicia*, oggetto di numerosi contributi specifici, si rimanda in particolare a DESIDERI, JASINK 1990 e CASABONNE 2004, con bibliografia precedente.

⁵ Per la monetazione persiana delle città cilicie, si vedano KRAAY 1976, pp. 278-286, CAPECCHI 1991, pp. 67-104, e CASABONNE 2004, pp. 101-136. In generale, per un inquadramento del problema dell'ellenizzazione della *Cilicia* in epoca preellenistica, si rimanda al contributo di SALMERI 2003, pp. 513-527.

⁶ Si vedano a questo proposito le considerazioni di JASINK 1991, pp. 17-34, sulla persistenza e le trasformazioni di alcune divinità cilicie tra il II millennio e il periodo persiano.

⁷ A tale scopo furono improntati tanto i sacrifici in onore di divinità o eroi ellenici o pseudo-ellenici quali Asclepio e Atena a *Soloi* (ARR. *An.* 2.5.5, 2.5.8 e CVRT. 3.7.2), Atena a *Magarsos* e Anfilocco a *Mallos* (ARR. *An.* 2.5.9), quanto il riconoscimento della consanguineità con gli abitanti di *Mallos*. Sull'importanza del riconoscimento del carattere greco delle città d'Asia nel rapporto tra queste ed Alessandro si vedano in generale BIKERMANN 1934, p. 360 e TIBILETTI 1954, pp. 3-21, mentre sulle relazioni tra Alessandro e le città cilicie si confronti ATKINSON 1980, pp. 466-469.

⁸ Si vedano a questo proposito le brevi considerazioni di SALMERI 2003, pp. 531-532.

⁹ Mentre l'attribuzione a Seleuco della fondazione di *Seleucia* sul *Kalykadnos* è certa (vedi *infra*, nt. 23), quella delle fondazioni di *Aigeai*, Alessandria e *Seleucia* è ipotetica. La maggior parte degli studiosi ascrive la fondazione di *Aigeai* e Alessandria alla prima fase della dominazione seleucide sulla base di considerazioni di carattere storico, TSCHERIKOWER 1927, pp. 58-59; JONES 1971, p. 197; ZIEGLER 2001, p. 98.

in queste nuove fondazioni, come anche nelle città già esistenti, giocò un ruolo di estrema importanza la selezione dei principali culti cittadini, improntata alla duplice finalità di assimilare in forme greche le divinità preesistenti e di marcare la presa di possesso del territorio attraverso l'introduzione di divinità legate alla dinastia macedone o seleucide (Eracle, Zeus, Apollo)¹⁰.

L'instabile equilibrio determinatosi a seguito delle guerre dei Diadochi non durò tuttavia a lungo, dal momento che, a seguito della terza guerra di Siria (246-241 a.C.), i Tolemei riuscirono a conquistare l'intera *Tracheia* e la parte occidentale della *Pedias*¹¹. Interessata principalmente a sfruttare le risorse naturali e la posizione strategica della *Cilicia*, l'occupazione lagide non lasciò tuttavia tracce durevoli sulla regione, né dal punto di vista urbanistico né dal punto di vista culturale¹²: il carattere essenzialmente dinastico dei culti introdotti nelle città conquistate e nelle colonie di nuova fondazione ne determinò infatti generalmente la rapida scomparsa all'indomani della fine del dominio egiziano¹³. L'unica, rilevante eccezione appare in questo senso costituita dal culto di Serapide, verosimilmente introdotto in epoca lagide¹⁴ e, forse, dal culto di Afrodite, che i Tolemei sembrano aver promosso¹⁵.

La dominazione egiziana sulla *Cilicia* occidentale fu comunque di breve durata, poiché nel corso della quinta guerra di Siria (197 a.C.), Antioco III riuscì a riconquistare i territori lagidi¹⁶; soltanto pochi anni dopo, tuttavia, a seguito della sconfitta subita da Antioco con-

¹⁰ Il culto di Eracle, strettamente associato alla dinastia macedone, è attestato con certezza ad *Aigeai* dalla monetazione della città, su cui ricorrono i tipi della testa di Eracle e della clava (*SNG Levante* nn. 1632, 1646-1650). Emblematica appare anche la situazione di *Tarsos*, in cui Eracle va a sovrapporsi alla principale divinità cittadina, Sandon, derivato dal luvio Santa ma arricchito nel tempo con le caratteristiche del dio fenicio Melqart e dell'aramaico Nergal, CHUVIN 1981, pp. 305-326 e MASTROCINQUE 2007, pp. 197-217. Sia a *Tarsos* (MEYER 2003, pp. 193-196) sia a *Rbosos*, con tutta probabilità coincidente con *Seleucia* sul Golfo di *Issos* (ZIEGLER 2001, pp. 102-103), il culto siriano di Baal venne assimilato a quello di Zeus, che compare come principale tipo di dritto sulle monete seleucidi.

¹¹ Sulle vicende della terza di Siria (o guerra di Laodice), si veda WILL 1966, I, pp. 223-233.

¹² Sulle finalità dell'occupazione lagide della regione, si veda TEMPESTA 2010, con bibliografia precedente.

¹³ L'iscrizione di *Arsinoe*, che rappresenta il documento principale sulla dominazione lagide della *Cilicia*, ricorda i culti dei *Theoi Adelphoi* e di Arsinoe II (a cui era dedicato un *temenos*) nella città omonima e di Tolemeo II, Arsinoe II e Berenice a *Nagidos*. Sull'iscrizione, edita da JONES, HABICHT 1989 e OPELT, KIRSTEN 1989, si veda da ultimo SAYAR 2011, pp. 221-225, con citazione dell'ampia bibliografia precedente.

¹⁴ Il culto di Serapide (per cui si vedano, in generale, JONES, HABICHT 1989, p. 334) è attestato epigraficamente in epoca ellenistica a *Korakesion* (NOLLÉ, ŞAHİN, VORSTER 1985, p. 127, n. 4) e in epoca romana a *Kolybrassos* (BEAN, MITFORD 1970, p. 139, n. 138) e *Hamaxia* (CIG 4401; BEAN, MITFORD 1970, p. 80, n. 53). L'esistenza di un santuario di Iside e Serapide è documentata all'inizio del I secolo a.C. anche a *Mopsoubestia* (che non risulta essere mai stata conquistata dai Lagidi) dall'iscrizione contenente un'importante lettera di Lucullo, SAYAR, SIEWERT, TAEUBER 1994, pp. 584-590.

¹⁵ Sul culto di Afrodite, vedi *infra*.

¹⁶ Sulle conquiste di Antioco III in Asia Minore si vedano WILL 1966, II, pp. 156-157, e GRAINGER 2002, pp. 36-42; la riconquista delle città cilicie è ricordata da Girolamo (*FGrH* 260 F 46) e Livio (33.20.4-5).

tro i Romani a *Magnesia*, la pace di *Apamea* (189-188 a.C.) impose ai Seleucidi la rinuncia a tutti i possedimenti cistaurici e il divieto a navigare oltre il promontorio di *Sarpedon* e la foce del *Kalykadnos*¹⁷. In questo contesto si inserisce l'attività di Antioco IV Epifane, che riprese con nuovo vigore la politica di ellenizzazione inaugurata dai suoi predecessori, con l'obiettivo di consolidare il controllo seleucide sulla *Pedias* e sulla *Tracheia* orientale, che erano divenute ormai il confine occidentale del regno¹⁸. Già all'indomani della sua morte, tuttavia, le città iniziarono a rivendicare spazi sempre più ampi di autonomia, che trovano un riflesso nei titoli di *hiera kai asylos* e *hiera kai autonomos*, di cui molte di esse si fregiano tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C.¹⁹.

Se la perdita dei territori cistaurici favorì nella *Cilicia Tracheia* occidentale lo sviluppo della pirateria (debellata definitivamente da Pompeo soltanto nel 64 a.C.)²⁰, il progressivo affievolirsi del controllo seleucide sulla *Tracheia* orientale ebbe come conseguenza principale il consolidarsi del potere della dinastia sacerdotale dei Teucridi che, fin dal III secolo a.C., aveva costituito un vero e proprio stato templare nell'area montuosa compresa tra i fiumi *Lamos* e *Kalykadnos*²¹. Proprio all'iniziativa dei Teucridi risale, nelle sue linee essenziali, l'organizzazione del territorio, articolata in una rete di torri, fortezze, villaggi e fattorie, raccolti intorno ad una maglia di luoghi di culto minori dipendenti dal santuario centrale di Zeus *Olbios*²².

Quelle appena descritte sono, nelle loro linee essenziali, le vicende politiche e militari che caratterizzano la storia della *Cilicia* nel periodo ellenistico, determinando in misura significativa la formazione dell'identità religiosa della regione e condizionando al contempo la nascita e lo sviluppo dei santuari. Nel passare all'analisi specifica della configurazione di questi ultimi, occorre in primo luogo sottolineare che, a fronte della quantità di informazioni desumibili dalle fonti letterarie, epigrafiche e numismatiche, l'evidenza archeologica appare estremamente scarsa e, con rare eccezioni, limitata alla *Cilicia Tracheia* orientale.

¹⁷ Sulla pace di *Apamea* (le cui clausole sono dettagliatamente descritte in PLB. 21.43.1-27, LIV. 38.38.2-18 e APP. Syr. 38.200-204), si vedano McDONALD 1967, pp. 1-8, e McDONALD, WALBANK 1969, pp. 30-39.

¹⁸ Sull'attività di Antioco IV in *Cilicia*, TEMPESTA 2005, pp. 59-81, con bibliografia precedente. Sui santuari, vedi *infra*.

¹⁹ Sull'*asylia* si rimanda a BIKERMANN 1938, pp. 154-156 e a SEYRIG 1939, pp. 35-39, ma soprattutto alla monografia di Rigsby, che contiene un'ampia sezione relativa alle città della *Cilicia*, RIGSBY 1996, pp. 460-480. La concessione dell'*asylia* fu per molte città il preludio alla conquista dell'*autonomia*, come si rileva dal fatto che le leggende dei bronzi civici di *Aigeai* e *Mopsouhestia* registrano, dopo il titolo di *hiera kai asylos*, quello di *hiera kai autonomos*.

²⁰ Sulla pirateria cilicia, si vedano RAUH 1997, pp. 263-283, DE SOUZA 2013, pp. 43-54 e TOMASCHITZ 2013, pp. 55-58.

²¹ Sulle ragioni e sulle modalità del consolidamento del potere sacerdotale dei Teucridi in epoca ellenistica, si vedano le considerazioni di BOFFO 1985, pp. 41-47 e TRAMPEDACH 2001, pp. 269-288.

²² Nell'ampia bibliografia dedicata all'argomento, restano fondamentali la monografia di DURUGÖNÜL 1998 e il contributo di AYDINOĞLU 2003, pp. 251-263. Sui santuari, vedi *infra*.

Questo problema appare particolarmente evidente in relazione ai templi urbani, nessuno dei quali è noto a livello archeologico, a causa della continuità di vita e/o delle attività di spoglio che hanno cancellato le tracce dell'occupazione più antica.

I templi urbani

Pur in assenza di una documentazione archeologica specifica, appare indispensabile accennare ai principali culti urbani che, presi in esame nel loro complesso, delineano alcune tendenze di fondo. In linea generale, la continuità e/o la prevalenza di alcuni tipi monetali, talvolta suffragate da altri tipi di fonti, fornisce indizi sufficienti ad ipotizzare l'identità delle divinità poliadi, indiziando l'esistenza di luoghi di culto ad esse dedicati.

A *Seleucia* sul *Kalykadnos*, colonia dinastica fondata da Seleuco I all'indomani della conquista della *Cilicia* (294 a.C. circa), il principale culto cittadino era quello di Atena *Nikephoros*, derivato certamente dalla vicina *polis hellenis* di *Holmoi*, che aveva fornito alla nuova colonia anche il primo nucleo di abitanti²³. L'identificazione di Atena *Nikephoros* come divinità poliade poggia non soltanto sull'analisi dei tipi ricorrenti presenti nella monetazione civica e reale di età ellenistica (fig. 2)²⁴, anch'essi ereditati da *Holmoi*²⁵, ma anche sulla tarda testimonianza della *Vita* e dei *Miracoli di Santa Tecla*, secondo cui il santuario di Atena (definita con l'epiteto di *Kanetis*) sorgeva sullo sperone roccioso che portava il nome di *Kokysion Oros*, coincidente con l'acropoli della città e situato in posizione dominante sul tratto inferiore della valle del *Kalykadnos* (fig. 3)²⁶.

Ad Atena doveva essere dedicato anche il santuario principale della vicina *Elaiussa Sebaste*, assunta al rango di città tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C.²⁷. L'esistenza

²³ La fondazione da parte di Seleuco I è ricordata da AMM. 14.8.1 e ST. BYZ., s.v. *Seleucia*, che cita Alessandro Poliistore (*FGrH* 273 F 132), mentre il trasferimento degli abitanti da *Holmoi* si trova in STR. 14.5.4.

²⁴ Le prime emissioni civiche in bronzo recano l'immagine della testa di Atena, associata al tipo di rovescio della *Nike* che avanza (*SNG Levante* nn. 680-689); su emissioni di epoca successiva sono inoltre attestati i tipi di Atena *Nikephoros* stante (*SNG Levante* n. 701), la civetta in corona di quercia o su ramo d'ulivo (*SNG Levante* n. 710 e 713) e Atena che atterra il gigante serpentiforme (*SNG Levante* n. 719). L'effigie di Atena *Nikephoros* compare inoltre sul rovescio delle monete selucidiche a partire dall'epoca di Alessandro Balas, HOUGHTON 1989a, nn. 5-30.

²⁵ Sia la testa di Atena sia Atena *Nikephoros* stante compaiono sulle monete di *Holmoi* (*SNG Levante* nn. 32-36).

²⁶ *Vit. Thecl.* 27.55; *Mir. Thecl.* 2.1-5 (ed. DAGRON). Sul santuario di Atena e, in generale, per il culto della dea a *Seleucia* si veda DAGRON 1978, pp. 82-85; per l'altrimenti sconosciuto epiteto di *Kanetis*, DAGRON 1978, pp. 84-85, nt. 4; sul rapporto tra Atena e Santa Tecla, si veda GOTTER 2003, pp. 189-211.

²⁷ Per la storia più antica della città si vedano EQUINI SCHNEIDER 1999, pp. 33-34 e EQUINI SCHNEIDER 2010, pp. 1-4.

di un santuario urbano dedicato alla dea, ipotizzabile ancora una volta sulla base dei tipi ricorrenti nella monetazione cittadina (fig. 4, 1-2)²⁸, è avvalorata da alcune iscrizioni funerarie, rinvenute nel vicino *demios* di *Kanytelleis*, che menzionano il *thesauros* di Atena, specificandone la localizzazione a *Sebaste*²⁹. Sebbene anche in questo caso il santuario non sia stato finora rintracciato a livello archeologico, alcuni indizi permettono di supporre che esso sorgesse sullo sperone roccioso che costituisce il punto più alto del promontorio di *Elaiussa*, artificialmente terrazzato per mezzo della costruzione di muri in opera poligonale (fig. 5); dall'area circostante provengono inoltre elementi di decorazione dorica, da riferire ad almeno un edificio di carattere monumentale smantellato nel corso del IV secolo, mentre da un vano posto al di sotto dello sperone (che potrebbe aver assolto sporadicamente la funzione di zecca) provengono diversi manufatti che recano l'effigie di Atena (fig. 6)³⁰.

Anche a *Soloi*, fondata secondo la tradizione da coloni di origine argiva e rodia³¹, il principale culto cittadino rimase in età ellenistica quello di Atena, in continuità con il periodo persiano (fig. 7, 1-2)³². Sebbene a *Soloi* le uniche attestazioni relative al culto della dea in epoca ellenistica siano di carattere numismatico³³, la frequenza e la persistenza stessa delle raffigurazioni legate ad Atena permettono di affermare senza alcun dubbio il carattere poliade del culto: non soltanto i bronzi civici recano costantemente l'immagine della dea o dei suoi attributi (fig. 7, 3-7), ma le stesse monete reali, su cui Atena-*Tyche Nikephoros*

²⁸ Nella monetazione civica di *Elaiussa* la testa di Atena è associata al tipo di Afrodite *Euploia* (*SNG Levante* n. 839).

²⁹ Mentre le iscrizioni più antiche, databili tra la fine del I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C. e rinvenute nella necropoli sud-occidentale di *Kanytelleis*, ricordano i *thesauroi* di *Helios*, *Selene*, *Zeus* e *Atena* (*HEBERDEY, WILHELM* 1896, pp. 58-61, nn. 133-134), la più recente (II-III secolo d.C.), rinvenuta presso la dolina, specifica la localizzazione del *thesauros* della dea nella città di *Sebaste*, *BORGIA, SAYAR* 1999, pp. 78-79, con bibliografia precedente.

³⁰ I dati, ancora inediti, provengono dallo scavo effettuato all'interno del palazzo bizantino e nelle sue immediate adiacenze, coordinato da chi scrive. La decorazione architettonica è stata presentata da Roberta Ciccacci nell'ambito del convegno *Decor. Linguaggio architettonico romano* (Roma, 21-24 maggio 2014), i cui atti sono in corso di stampa.

³¹ La notizia della fondazione è riportata da *PLB*. 21.24, *LIV.* 37.56, *STR.* 14.5.8 e *MELA* 1.13 § 71, ma trova conferma anche in un decreto di Argo dell'ultimo quarto del IV secolo a.C., in cui si ricordano i privilegi accordati dalla città greca agli abitanti di *Soloi* sulla base degli antichi legami di consanguineità, *STROUD* 1984, pp. 193-216. In generale, sull'importanza della componente argiva nelle città cilicie, si veda *SAVALLI-LESTRADE* 2006, pp. 196-197.

³² I documenti più antichi sul culto di Atena, probabilmente importato dalla madrepatria Lindo, sono le monete battute nel IV secolo a.C., in cui il principale tipo monetale è costituito dalla testa di Atena in elmo attico (*SNG Levante* nn. 43-46) e corinzio (*SNG Levante* n. 51), e dalla notizia che nel corso della spedizione cilicia Alessandro celebrò a *Soloi* sacrifici ad *Asclepio* e ad Atena (vedi *supra*, nt. 7).

³³ All'età imperiale risale un'iscrizione che ricorda M. Aurelio Artemidoro, 'sacerdote di (Atena) *Polias* e *Lindia*', confermando sia il carattere civico del culto, sia il legame con Atena *Lindia*, *BEAUDOUIN, POTTIER* 1880, pp. 75-76.

compare a partire dall'epoca di Alessandro Balas, sono contrassegnate anche nel periodo precedente dai marchi di zecca della testa di Atena e della civetta (fig. 7, 8-9)³⁴.

Il culto di Atena con caratteristiche specificamente poliadi è attestato dalla documentazione numismatica ed epigrafica in altre città cilicie tra le quali emergono, per la qualità e l'antichità delle testimonianze, *Aigeai* e *Magarsos*. Ad *Aigeai* l'esistenza di un culto poliade della dea è documentato dalle monete in bronzo e dai tetradrammi autonomi, in cui Atena è raffigurata come *Nikephoros* (fig. 8) e da un'iscrizione di età giulio-claudia, in cui Atena *Polias* è associata a Zeus *Polieus*³⁵. La stessa associazione ricorre in un'iscrizione rinvenuta a *Magarsos/Antiochia* sul *Pyramos*, databile alla prima metà del II secolo a.C.; in un'iscrizione pressoché contemporanea (200-180 a.C.), è inoltre esplicitamente ricordato il santuario (*hieron*) di Atena *Polias*, di cui restano tuttavia incerti l'ubicazione (*Mallos* o *Magarsos*) e il rapporto con il santuario di Atena *Magarsia*³⁶.

Una funzione simile e, in qualche misura, complementare a quella di Atena può aver avuto il culto di Afrodite, in particolare nell'accezione di *Euploia*, attestato nella *Tracheia* orientale dalla fine del II secolo a.C. in relazione alle città portuali di *Elaiussa* (7, 1-2)³⁷ e di *Korykos* (fig. 9, 1)³⁸, ma già documentato in epoca persiana nella *Tracheia* centro-occidentale a *Nagidos* e *Aphrodisias*. Mentre nel caso di *Aphrodisias* le evidenze relative al

³⁴ Sulla monetazione civica di *Soloi* di età ellenistica (per cui si rimanda a EHLING, POHL, SAYAR 2004, pp. 50-51) l'immagine di Atena è assolutamente preponderante: la testa di Atena compare associata a Dioniso (*SNG Levante* n. 862), alla civetta (*SNG Levante* nn. 863-864), all'aquila su fulmine (*SNG Levante* n. 861), al grappolo d'uva (*SNG Levante* nn. 856 e 858) o al fiore (*SNG Levante* n. 857), ma sono note anche le iconografie di Atena che combatte con lo scudo e il fulmine (*SNG Levante* nn. 859-860) e di Atena *Nikephoros* seduta con scudo (*SNG Levante* nn. 873-874). Nelle monete reali (MØRKHOLM 1964, pp. 59-62 e HOUGHTON 1989b, pp. 15-32), l'immagine di Atena-*Tyche Nikephoros* compare sulle emissioni di Alessandro Balas, Demetrio II e Antioco VII, HOUGHTON 1989b, nn. 72-77.

³⁵ Le monete in bronzo sono pubblicate da BLOESCH 1982, nn. 1-8; nn. 62-72; nn. 100-101 e in *SNG Levante* nn. 1641-1645, mentre i tetradrammi autonomi, in cui la dea è raffigurata come *Nikephoros*, sono editi da HOUGHTON, BENDALL 1988, pp. 71-89 e ARNOLD-BIUCCHI 1999, pp. 1-13. Per l'iscrizione, di età giulio-claudia, si vedano DAGRON, FEISSEL 1987, pp. 118-199, n. 74.

³⁶ Le due iscrizioni sono pubblicate da SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 226-230, che sottolinea (sulla scorta di DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, p. 98, nt. 2) come «le culte du couple Zeus *Polieus*/Athena *Polias*, qui est extrêmement répandu dans le monde des cités grecques, est quasi certainement un héritage de Mallos et remonte peut-être aux origines 'argiennes' de celle-ci». Sui bronzi civici di *Mallos*, emessi tra il II e il I secolo a.C., compare inoltre l'immagine di Atena *Nikephoros*, qui associata alla testa di Apollo (*SNG France* n. 1921).

³⁷ La preminenza di Afrodite nel *pantheon* di *Elaiussa* è attestata dal fatto che la dea costituisce il tipo di rovescio dei tetradrammi civici (*SNG France* n. 1152) emessi nel primo quarto del I secolo a.C. (HOUGHTON, BENDALL 1988, pp. 85-89; MØRKHOLM 1987, p. 58, nt. 4), oltre che di alcuni dei bronzi civici (*SNG Levante* n. 839).

³⁸ Sebbene Afrodite non costituisca il tipo prevalente sulle monete ellenistiche di *Korykos*, la dea vi compare insieme ad altre divinità di carattere marino (Poseidone), da sola (*SNG Levante* nn. 802-803) o con il simbolo dell'*apblaston* (*SNG Levante* n. 790), che in epoca romana costituisce anche un tipo a sé (*SNG Levante* n. 804).

culto di Afrodite sono costituite sostanzialmente dal nome della città e, forse, da emissioni monetali databili al IV secolo a.C.³⁹, a *Nagidos* la testimonianza delle monete di età persiana (fig. 10)⁴⁰ è suffragata dall'esplicita menzione di un santuario (*hieron*) dedicato alla dea contenuta all'interno del decreto di *Arsinoe*: il fatto che al suo interno dovesse essere posta una copia del decreto consente di qualificarlo come il santuario principale della città, sebbene di esso non resti alcuna traccia a livello archeologico⁴¹. Venerata come *Euploia* ad *Aigeai*, dove un'iscrizione del 18 a.C. la ricorda in associazione a Poseidone *Asphaleios*, la dea riceveva probabilmente culto anche a *Seleucia* e a *Soloi*⁴².

I santuari extraurbani

Siamo relativamente meglio informati sui grandi santuari extraurbani, che possono essere suddivisi in tre categorie principali, ovvero i centri religiosi autonomi, i santuari di carattere extraurbano ma comunque dipendenti dalle vicine città e i santuari minori disseminati sul territorio.

Alla prima categoria possono essere ricondotti il tempio di Zeus *Olbios* e il tempio di Artemide *Perasia*, ubicati rispettivamente nella *Tracheia* orientale e nella *Pedias* orientale.

Il santuario di Zeus *Olbios*, localizzato nel sito di Uzuncaburç nell'entroterra di *Seleucia* sul *Kalykadnos* (fig. 11), è l'unico degli edifici di culto preromani della *Cilicia* ancora ben conservato nelle sue originarie forme architettoniche⁴³. Benché l'esistenza del santuario non sia documentata prima dell'inizio del III secolo a.C., le origini del culto risalgono

³⁹ Ad *Aphrodisias*, città portuale ubicata su un promontorio sulla costa della *Cilicia Tracheia* centrale e menzionata in epoca persiana dallo Pseudo-Scilace come *limēn Aphrodisios* (102), sono state dubitativamente riferite alcune monete anepigrafi emesse tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., raffiguranti al dritto Afrodite in trono e a rovescio Atena stante, KRAAY 1976, n. 1015, CAPECCHI 1991, p. 76.

⁴⁰ Sulle monete di età persiana, che raffigurano Afrodite e Dioniso, si veda KRAAY 1976, pp. 279-280, nn. 1012-1014.

⁴¹ Sull'iscrizione di *Arsinoe*, vedi *supra*, nt. 13. JONES, HABICHT 1989, p. 328, notano la sottile distinzione semantica nei termini utilizzati per definire i santuari di *Arsinoe* II nella colonia omonima (*temenos*) e di Afrodite a *Nagidos* (*hieron*), rilevando come il primo sia in particolare associato «with areas marked off to contain a new cult» e dunque particolarmente adatto ad essere utilizzato in relazione ad una colonia lagide di recente fondazione; per converso, il secondo appare adeguato per indicare un santuario che doveva probabilmente già vantare una certa antichità.

⁴² L'iscrizione di *Aigeai* è edita da ROBERT 1973, p. 163, mentre le monete di *Seleucia* e di *Soloi* ricollegabili al culto della dea sono pubblicate rispettivamente in *SNG Levante* n. 699 e in *SNG Levante* nn. 869-872. A *Seleucia*, la dea è citata dalle fonti tarde tra le divinità pagane scacciate da Santa Tecla (*Mir. Thecl.* 3).

⁴³ Il santuario, tra i più importanti dell'Asia Minore meridionale, è oggetto di una vasta bibliografia, tra cui si segnalano in particolare KEIL, WILHELM 1931, pp. 47-51; BOYSAL 1963; BÖRKER 1971; WILLIAMS 1974; MACKAY 1990, pp. 2082-2103; WANNAGAT 1999, WANNAGAT 2011, pp. 259-274 e WANNAGAT, WESTPHALEN 2007, pp. 1-8.

probabilmente ad epoca molto più antica: Zeus *Olbios* è infatti certamente l'erede locale di Tarhunt, principale divinità del *pantheon* ittita, dal quale non a caso deriva la gran parte dei nomi teofori attestati epigraficamente ad *Olba*⁴⁴.

La storia del santuario di *Olba*, strettamente intrecciata a quella dei Seleucidi e della dinastia sacerdotale dei Teucridi, può essere ricostruita soprattutto grazie all'ampia documentazione epigrafica⁴⁵. La più antica attestazione dell'esistenza del santuario è un'epigrafe che ricorda la costruzione delle *stegai* del tempio da parte di Seleuco I Nicatore, iscritta in epoca successiva sul muro del *temenos* (fig. 12): essa permette non soltanto di stabilire un *terminus ante quem* per l'esistenza del luogo di culto e l'assimilazione tra Zeus e Tarhunt, ma anche di rilevare il contributo dato da Seleuco all'abbellimento di un santuario che già all'epoca doveva essere uno dei più celebri della regione⁴⁶. Grazie al *vacuum* venutosi a creare tra il regno lagide e il regno seleucide e quindi al progressivo declino di quest'ultimo, il santuario divenne tra il III e il II secolo a.C. il centro di uno dei più importanti stati sacerdotali d'Asia Minore⁴⁷; come tale, tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C. fu coinvolto nelle lotte dinastiche seleucidi ottenendo il riconoscimento dell'*asylia*⁴⁸.

Come accennato, il santuario di Zeus *Olbios* è ben noto dai resti archeologici. Ubicato su un ampio *plateau* roccioso a circa 1100 metri di altitudine, sulle pendici meridionali del Tauro, esso conserva diversi edifici databili dall'epoca ellenistica all'epoca bizantina⁴⁹. Degli edifici del periodo ellenistico sopravvivono, oltre al tempio, la torre in opera isodoma

⁴⁴ Sui legami tra Tarhunt e Zeus *Olbios*, si vedano JASINK 1991, pp. 17-20, MACKAY 1990, pp. 2084-2085 e TRAMPEDACH 1999, pp. 94-95; per i nomi derivanti da Tarhunt, HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 125-128.

⁴⁵ Per la ricostruzione della storia di *Olba* in epoca ellenistica, si veda in particolare TRAMPEDACH 1999, 94-110.

⁴⁶ Escludendo che si tratti del tempio nel suo complesso (come erroneamente inteso da ROSTOVITZ 1941, I, p. 462), le *stegai* sono state interpretate come i tetti del muro interno del peribolo (HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 87 e BOFFO 1985, p. 42) o come il tetto del tempio (VÉRILHAC, DAGRON 1974, p. 239).

⁴⁷ BOFFO 1985, pp. 41-47. L'importanza e l'estensione dello stato olbio emergono sia dalle iscrizioni dei sommi sacerdoti (per un quadro d'insieme, si vedano TRAMPEDACH 2001, pp. 269-288 e SAYAR 2011, pp. 225-231, con bibliografia precedente), sia dai cosiddetti 'simboli olbii' scolpiti in varie località della regione compresa tra i fiumi *Lamos* e *Kalykadnos*, che doveva essere soggetta al controllo del santuario (DURUKAN 2001, pp. 327-348). Sull'organizzazione del territorio olbio, si vedano DURUGÖNÜL 1998 e AYDJNOĞLU 2003, pp. 251-263.

⁴⁸ Il diretto coinvolgimento del santuario nelle lotte dinastiche seleucidi è attestato da Diodoro, secondo il quale l'usurpatore Alessandro Balas aveva trovato rifugio presso un cilicio di nome Zenophanes (*FGI* II 13), da identificarsi con tutta probabilità con uno dei dinasti di *Olba*, ma soprattutto da un gruppo di quattro iscrizioni dell'inizio del I secolo a.C. che menzionano i re Filippo I e Filippo II e i membri del loro *entourage*, KEIL, WILHELM 1931, pp. 65-66, VÉRILHAC, DAGRON 1974, pp. 238-242 e TRAMPEDACH 2001, pp. 274-275. Sull'*asylia* di Olba, attestata epigraficamente (KEIL, WILHELM 1931, p. 68, n. 65), si veda RIGSBY 1996, pp. 479-480.

⁴⁹ Per un quadro di insieme, si veda WANNAGAT 2011, con bibliografia precedente.

all'estremità nord-orientale del sito e un mausoleo a torre, posto su un'altura prospiciente la strada per *Seleucia*⁵⁰.

Il tempio di Zeus, che sorge all'interno di un ampio peribolo (65 x 60 metri) almeno in parte provvisto di portici (fig. 13)⁵¹, è un edificio periptero esastilo con 12 colonne sui lati lunghi (39,70 x 21,20 metri). Mentre la cella è stata distrutta in età bizantina, la peristasi appare nel complesso ben conservata (figg. 14-15). Le trenta colonne tuttora in piedi sono sfaccettate nella parte inferiore e scanalate nella parte superiore, poggiano su basi ionico-attiche senza plinto e sono sormontate da capitelli corinzi⁵². Il tempio è stato variamente datato tra l'inizio del III e la metà del II secolo a.C., ma l'ipotesi più accreditata è che esso sia stato ricostruito nelle forme attuali nella prima metà del II secolo a.C., forse per iniziativa di Antioco IV Epifane, la cui attività è documentata in altri luoghi di culto della regione⁵³. Poiché nell'area di Uzuncaburç non sono state trovate tracce di strutture residenziali, né sono osservabili i caratteristici tagli nella roccia che generalmente suggeriscono la presenza di abitazioni lignee, si può presumere che l'insediamento connesso al santuario si trovasse nel vicino centro di Olba-Uğuralani⁵⁴.

⁵⁰ La torre, databile su base epigrafica tra il III e il II secolo a.C., riuniva funzioni residenziali e di controllo (MACKEY 1968, pp. 55-56 e DURUGÖNÜL 1998, p. 75, con bibliografia precedente), mentre il mausoleo, databile tra la fine del II e la prima metà del I secolo a.C., era probabilmente la tomba di uno dei dinasti di *Olba* o, forse, di uno dei re seleucidi che avevano trovato rifugio nel santuario, BERNS 1999, pp. 111-129 e DURUKAN 2003, pp. 219-238. Recentemente è stato inoltre individuato un grande complesso edilizio, costituito da un ampio edificio rettangolare e due torri ubicato a sud del tempio, la cui funzione resta non del tutto chiara, WANNAGAT 2011, pp. 265-273.

⁵¹ Il muro, conservato fino ad un'altezza massima di 6 m, era provvisto di portici almeno lungo i lati occidentale, dove si conservano numerosi fori da trave, e settentrionale, dove sono visibili feritoie a bocca di lupo poste ad intervalli regolari e banchine (oggi quasi del tutto scomparse); sul lato orientale sono stati individuati i resti di un *propylon* monumentale, al quale erano certamente pertinenti alcuni elementi di decorazione architettonica dorica reimpiegati in una abitazione moderna. Dal momento che il tempio e il *temenos* non sono perfettamente in asse, si può ipotizzare che il *temenos* seguisse l'orientamento dell'edificio che precedette il tempio attualmente visibile. Sul *temenos*, si vedano BENT 1891, p. 220, KEIL, WILHELM 1931, p. 47, BÖRKER 1971, p. 38 e WANNAGAT 2003, pp. 198-199.

⁵² Per la descrizione del tempio si veda in particolare WANNAGAT 1999, pp. 355-368, con bibliografia precedente.

⁵³ All'origine del disaccordo circa la cronologia del tempio vi sono soprattutto i capitelli, che presentano forme non canoniche, forse condizionate da perduti modelli lagidi o seleucidi, e sono di conseguenza privi di confronti puntuali. La datazione intorno alla metà del II secolo a.C., proposta per la prima volta da SCHEDE 1934, p. 586, è stata sostenuta da BÖRKER 1971, pp. 37-53, BAUER 1973, p. 117 e WILLIAMS 1974, pp. 405-414, che postula il diretto intervento di Antioco IV Epifane, mentre RUMSCHEID 1994, p. 33, 86-91 (al pari di KEIL, WILHELM 1931, p. 47) si schiera a favore di una cronologia più alta, compresa nell'arco del III secolo a.C.

⁵⁴ Sul rapporto tra i due centri (distanti 4 km) si vedano le considerazioni di DURUGÖNÜL 1998, pp. 82-83, nt. 82.

Una situazione sotto certi aspetti analoga a quella di *Olba* si osserva all'estremità opposta della *Cilicia*, presso *Kastabala*, dove almeno dal VI secolo a.C. esisteva un importante luogo di culto dedicato alla dea anatolica Kubaba⁵⁵. Nel secondo quarto del II secolo a.C. l'antico centro indigeno di *Kastabala* fu elevato al rango di città da Antioco IV Epifane; il nome scelto – *Hierapolis* sul *Pyramos* – alludeva in modo trasparente alla sacralità del luogo e all'antichità del culto che si praticava nel locale santuario⁵⁶. Insieme al nuovo nome e allo statuto di *polis*, il santuario ricevette anche il diritto di coniazione: le monete battute sotto l'Epifane presentano un'alternanza tra tipi locali (testa della Città/Dea in trono) e tipi seleucidi (testa radiata di Antioco/aquila), da cui si evince come in quest'epoca a Kubaba-*Perasia* (successivamente identificata con Artemide) fosse stato associato nel culto Zeus *Olympios* (fig. 16)⁵⁷. Insignita in epoca tardo-ellenistica del titolo di *hiera kai asylos*, a seguito della conquista romana *Hierapolis* fu assegnata alla provincia di Cappadocia e quindi inserita all'interno dei possedimenti di Tarcondimoto, re cliente dei Romani; secondo la testimonianza delle iscrizioni, nonostante la città portasse da tempo il nome greco di *Hierapolis*, la *chora* aveva mantenuto il nome indigeno di *Kastabalis*⁵⁸. Il santuario sopravvisse in epoca romana, come attestano tra gli altri Strabone e Giamblico, che descrivono i riti che si svolgevano a *Kastabala* in onore della dea⁵⁹.

Sebbene il santuario di *Perasia* non sia stato identificato con certezza, l'ipotesi più accreditata è che sorgesse sul *plateau* che delimita a nord-est la pianura di *Hierapolis*, in prossimità di una sorgente naturale e in diretta relazione topografica con la via colonnata, il teatro e lo stadio (fig. 17)⁶⁰.

⁵⁵ L'esistenza del santuario e l'identità della divinità venerata al suo interno sono documentate da un'iscrizione in aramaico rinvenuta nella località di Bahadırli, databile al V-IV secolo a.C., DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 7-15. Essa testimonia che il santuario disponeva di un territorio tanto ampio da potersi configurare già in questa epoca come un vero stato templare, ROSTOVITZ 1941, I, p. 500 e BOFFO 1985, p. 54.

⁵⁶ Sul santuario, si vedano DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 17-100, BOFFO 1985, pp. 53-60, MACKAY 1990, p. 2046, COHEN 1995, pp. 366-368, RIGSBY 1996, pp. 463-464, BRENK 1998, pp. 380-381.

⁵⁷ Sulla monetazione civica di *Hierapolis* si vedano MEYER 2001, pp. 505-518, DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 64-99, EHLING, POHL, SAYAR 2004, p. 45. Il particolare legame della città con Antioco IV è testimoniato dall'adozione del tipo della testa del re come dritto delle monete che recavano al rovescio l'aquila (*SNG Levante* nn. 1561-1562; *SNG Levante* n. 1563 per il tipo testa della Città/*Perasia*), ma anche dal fatto che *Hierapolis* fu insieme ad *Epiphaneia* l'unica città cilicia a mantenere il nuovo nome dopo la morte del sovrano.

⁵⁸ Sul coinvolgimento della città nelle vicende politiche dell'Asia Minore, si veda SYME 1995, pp. 154-165, ANDRADE 2011, pp. 123-132 e SAYAR 2001, pp. 374-380. Sull'iscrizione, BOFFO 1985, pp. 55-56, con bibliografia precedente.

⁵⁹ STR. 12.1.4 e 2.7 e IAMB. *Myst.* 3.4, che ricordano il ruolo dell'acqua e del fuoco nei riti che si svolgevano in onore della dea. La città è inoltre menzionata da PLIN. *nat.* 5.22.93, PTOL. *Geog.* 5.7.7 e ST. BYZ., s.v. *Kastabala*.

⁶⁰ Tale ipotesi, avanzata per la prima volta da DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 44-45, è stata ripresa da KRINZINGER, REITER 1993, pp. 271-272. BENT 1890, p. 235, con il quale concordano HILD,

Altro importante santuario della *Cilicia Pedias* è quello di Atena *Magarsia*, ubicato nell'omonima località di *Magarsos* (Karataç), per cui le fonti documentano con certezza un'origine persiana⁶¹.

Subordinata nella prima età ellenistica alla città di *Mallos*, della quale costituiva al tempo stesso il porto e il santuario extraurbano, all'epoca di Antioco III il Grande *Magarsos* acquisì lo statuto di città e venne ribattezzata con il nome dinastico di *Antiochia* sul *Pyramos*, affrancandosi dalla potente vicina ed oscurandone temporaneamente l'importanza⁶². Il documento più importante relativo a quest'epoca è l'iscrizione di Karataç, che regola i rapporti tra *Magarsos-Antiochia* sul *Pyramos* e *Tarsos-Antiochia* sul *Kydnos*: essa illustra le principali istituzioni politiche, amministrative e religiose della città e contiene una serie di indicazioni sul santuario stesso e sui riti che vi si svolgevano⁶³. Alla morte dell'Epifane, *Magarsos* perse probabilmente il nome dinastico e lo statuto di *polis*, tornando a dipendere da *Mallos*, come risulta dal fatto che, a partire dall'epoca di Demetrio I, quest'ultima adottò l'immagine di Atena *Magarsia* come proprio tipo monetale (fig. 18)⁶⁴. Sebbene il santuario

HELLENKEMPER 1990, p. 293, riteneva invece di poter identificare il tempio in una grande fondazione rettangolare posta a sud della via colonnata. BAYLISS 2004, pp. 96-97, ha suggerito che gli *spolia* del santuario possano essere reimpiegati nelle chiese bizantine della città.

⁶¹ L'origine preellenistica del culto di *Magarsos* è documentata dal fatto che il santuario è menzionato per la prima volta in occasione della spedizione di Alessandro Magno (che vi fece tappa per offrire sacrifici alla dea, secondo quanto racconta ARR. *An.* 2.5.9), ma anche dall'aspetto arcaico della divinità raffigurata sulle monete ellenistiche di *Mallos*, che si richiama dal punto di vista iconografico alle statue di culto greche e anatoliche di epoca arcaica (FLEISCHER 1973, pp. 260-263; EHLING, POHL, SAYAR 2004, pp. 93-107), ma rimanda anche negli attributi alle dee di ambito siriano e mesopotamico (HOUGHTON 1984, pp. 102-110). La dea di *Magarsos* rappresenta pertanto un'immagine sincretistica, nata dall'incontro tra le dee del Vicino e Medio Oriente e l'Atena greca, che illustra la vocazione cosmopolita del porto, ubicato in una posizione centrale lungo le rotte che congiungevano la Siria, l'Anatolia e la Grecia.

⁶² L'ampio e recente articolo di SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 119-247, ha contribuito a ridefinire, a partire dal riesame dell'iscrizione di Karataç, l'annosa questione dei rapporti tra *Mallos*, *Magarsos* e *Antiochia* sul *Pyramos*, stabilendo per la fondazione di quest'ultima un *terminus ante quem* all'ultimo decennio del III secolo a.C. sulla base dell'attestazione dell'etnico in iscrizioni dell'ultimo decennio del secolo, SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 181-182. Viene pertanto definitivamente a cadere l'ipotesi, in precedenza sostenuta anche da chi scrive (TEMPESTA 2005, pp. 63-65 e nt. 18, con bibliografia precedente), che la ridenominazione dinastica di *Magarsos* come *Antiochia* sul *Pyramos* risalga ad Antioco IV Epifane.

⁶³ Edita per la prima volta da WERNER, WERNER 1951, pp. 325-327 e da ROBERT 1951, pp. 256-259, l'iscrizione è stata recentemente riesaminata in dettaglio da SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 119-247, a cui si rimanda per la bibliografia precedente. L'iscrizione fornisce peraltro informazioni anche su culti diversi da quello di Atena *Magarsia*: come luogo di partenza della processione che doveva raggiungere il santuario viene infatti menzionato l'altare o il tempio di *Hestia Boulaiia*, da porre verosimilmente presso il priteaneo (SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 205-211), oltre all'altare di *Homonoia*, la cui costruzione costituisce l'oggetto stesso del decreto (SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 202-203) e che si trovava all'interno del santuario di Atena.

⁶⁴ Sulle emissioni reali di *Mallos*, raffiguranti al rovescio l'immagine di Atena *Magarsia*, si veda HOUGHTON 1984; per i bronzi civici, alcuni dei quali recano anch'essi l'immagine della dea, EHLING, POHL, SAYAR 2004, pp. 43-44.

di *Magarsos* non sia noto archeologicamente⁶⁵, si apprende dall'iscrizione di Karataç (che lo definisce con il termine di *hieron*) che esso era dotato già in questa epoca di un teatro (fig. 19)⁶⁶.

Nell'area compresa tra *Magarsos*, *Mallos* e *Mopsouhestia* sono noti in età imperiale due importanti santuari oracolari, intitolati rispettivamente all'eroe argivo Anfilocco e all'indovino Mopso⁶⁷, che si erano dati reciprocamente la morte in duello⁶⁸ ed erano sepolti in due tombe gemelle situate nei pressi di *Magarsos* e divenute importante meta di pellegrinaggio⁶⁹. La localizzazione dei due oracoli, legati rispettivamente alla città di *Mallos* e alla città di *Mopsouhestia*, è sconosciuta, così come ignota è l'epoca di fondazione dei rispettivi santuari, che non sono documentati prima dell'età romana⁷⁰.

Un terzo santuario oracolare, certamente esistente in epoca ellenistica, sorgeva in *Cilicia Tracheia* presso capo *Sarpedon* (İncekum Burnu)⁷¹, lingua di terra che si protende a sud-ovest dall'ampia piana alluvionale formata dalla foce del *Kalykadnos*. Il più antico ricordo del capo si trova nelle *Supplici* di Eschilo, che menziona il luogo «dove Sarpedone dorme tra le sabbie», ovvero il promontorio in cui l'immaginario mitico poneva la tomba di Sarpedone, identificato con un eroe licio figlio di Zeus⁷².

Sorto presso la tomba dell'eroe in un'epoca imprecisata ma comunque anteriore all'età ellenistica, il santuario doveva essere originariamente intitolato all'eroe licio; l'assimilazione con Apollo, divinità oracolare per eccellenza, doveva essersi comunque già

⁶⁵ Le recenti indagini geofisiche, che hanno permesso di individuare le mura e di ipotizzare la presenza di un reticolo stradale ortogonale, non hanno precisato la localizzazione del santuario, ROSENBAUER *et alii* 2011, pp. 155-174.

⁶⁶ Il teatro, insieme allo stadio, è tra i pochi monumenti tuttora visibili a Karataç, HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 7.

⁶⁷ MACKAY 1990, pp. 2113-2116.

⁶⁸ La leggenda di fondazione degli oracoli è narrata da Strabone (14.5.16-19), Licofrone (429-446), Euforione (*Fr.* 98) e Cicerone (*div.* 1.40.88).

⁶⁹ Le due tombe sono ricordate da Strabone (14.5.16) nei pressi di *Magarsos*; presso la tomba di Anfilocco si era fermato a sacrificare Alessandro durante il suo passaggio in *Cilicia* (ARR. *An.* 2.5.9).

⁷⁰ Entrambi sono infatti menzionati per la prima volta da Plutarco (*Moralia* 45) e, come si rileva dalle fonti e dalla monetazione, fiorirono soprattutto in età imperiale, MACKAY 1990, pp. 2113-2116, per la citazione di tutte le fonti.

⁷¹ Sull'oracolo si vedano PARKE 1985, pp. 194-196, MACKAY 1990, pp. 2110-2113, NISSEN 2001, pp. 111-131 e VON EHRENHEIM 2009, pp. 254-258.

⁷² A. *Supp.* 869; lo Pseudo-Scilace (102) ricorda invece la «deserta città di *Sarpedon*». Il mito aveva diverse varianti: secondo la versione corrente (APOLLOD. 3.1.1-2), Sarpedone, figlio di Zeus ed Europa, era giunto in *Cilicia* da Creta in aiuto dello zio Cilice, che l'aveva ricompensato offrendogli la corona di Licia, ed era poi morto a Troia ucciso da Ettore; secondo la versione riportata nelle fonti bizantine (*Mir. Thecl.* 1. 1-20, ed. DAGRON), Sarpedone era invece fratello di Europa ed era giunto in *Cilicia* sulle tracce della sorella: ignorando di trovarsi nel regno di suo zio Cilice, Sarpedone si comportò così male con gli abitanti del luogo che essi lo uccisero e lo seppellirono sulla riva del mare.

compiuta in epoca persiana, dal momento che il tipo del dio compare già sulle emissioni persiane di *Holmoi*⁷³ (fig. 2, 1-2), così come più tardi sulle monete ellenistiche di *Seleucia* sul *Kalykadnos*, talvolta in associazione con Artemide (figg. 5-6)⁷⁴. L'importanza e la continuità di vita del santuario sono illustrate da pochi ma significativi accenni nelle fonti storiche, tra cui appare di particolare rilievo la notizia, riferita da Diodoro, che l'oracolo venne consultato intorno al 145 a.C. da Alessandro Balas⁷⁵. Benché nella *Vita di Santa Tecla* si attribuisca all'azione della santa seguace di S. Paolo la sconfitta del culto pagano di Sarpedone, il santuario sopravvisse almeno fino al IV secolo d.C., quando fu forse distrutto da un terremoto⁷⁶.

Ricordato nell'*Encomio di S. Atanasio* come un sacello scavato nella roccia nel quale si elevava una statua di Apollo, il santuario non è stato finora localizzato con certezza. Sulla base delle indicazioni fornite dalle fonti bizantine sembra plausibile che esso sorgesse non sulla lingua di sabbia nota nell'antichità con il nome di capo *Sarpedon*, quanto piuttosto sulle ultime propaggini rocciose del Tauro, nell'area compresa tra *Holmoi* (Taşucu) e *Seleucia* (Silifke)⁷⁷. Sebbene le scarse indicazioni ricavabili dalle fonti sulla tipologia e sulla localizzazione del santuario possano trovare rispondenza nella caverna cultuale sulla quale è costruita la basilica di Santa Tecla⁷⁸, nel sito omonimo a sud di Silifke (fig. 3), la coincidenza tra il santuario pagano e il santuario cristiano è generalmente esclusa sulla base delle notizie fornite dalle fonti agiografiche⁷⁹. Che sia identificabile o meno con l'oracolo

⁷³ *SNG Levante* nn. 32-36. Sull'assimilazione tra Sarpedone e Apollo, che mantenne l'epiclesi di *Sarpedonios*, si vedano le considerazioni di NISSEN 2001, pp. 115-116, secondo il quale tuttavia essa rimonderebbe all'epoca ellenistica.

⁷⁴ Le monete ellenistiche di *Seleucia* rappresentano le teste laureate di Apollo (*SNG Levante* nn. 690-698, n. 716) e di Artemide (*SNG Levante* n. 707) e, in un caso, i busti affrontati delle due divinità (*SNG Levante* n. 719). La figura radiata, talvolta con gli attributi dell'arco e della faretra, che compare su diverse monete di *Seleucia* è stata inoltre interpretata come una rappresentazione di Sarpedone, NICOLET 1971, pp. 33-35, nn. 14-18. Strabone (14.5.19) attribuisce la titolarità del santuario alla sola Artemide.

⁷⁵ D.S. 32.10.2 (*apud* PHOT. 377-379B).

⁷⁶ Zosimo (1.57.2-4) ricorda la consultazione dell'oracolo da parte un gruppo di Palmireni interessati ad avere un responso circa le sorti dell'impresa di Zenobia (271 d.C. circa); nel IV secolo esso è inoltre ricordato all'interno della versione copta dell'*Encomio di S. Atanasio*, MACKEY 1990, p. 2113, nt. 268.

⁷⁷ *Vit. Thecl.* 27.54, *Mir. Thecl.* 1.19-23, 40.30 (ed. DAGRON).

⁷⁸ La caverna cultuale, realizzata ampliando e regolarizzando una cavità naturale, è generalmente identificata con il luogo in cui Tecla passò gli ultimi anni della sua vita: al momento della costruzione della basilica superiore nel corso del V secolo, essa ne divenne la cripta, HERZFELD, GUYER 1930, pp. 38-46; HILL 1996, pp. 214-217; VON EHRENHEIM 2009, pp. 255-256 con bibliografia precedente.

⁷⁹ Nei *Miracoli* (1.20-23) viene detto infatti che, dopo la vittoria di Tecla su Sarpedone, egli abbandonò il proprio santuario, che fu occupato da una comunità di monaci, ma non dalla santa. Se è vero, come nota NISSEN 2001, p. 127, che le fonti bizantine non avrebbero mancato di enfatizzare la sovrapposizione del culto della santa a quello del dio pagano nel medesimo luogo, d'altra parte lo stesso carattere agiografico dei *Miracoli* (nonché la distanza cronologica con gli eventi narrati) inducono a valutarne con estrema prudenza l'attendibilità storica. Il fenomeno della conversione dei templi pagani in chiese cristiane, ampiamente

di Sarpedone, la caverna cultuale di Santa Tecla occupa comunque probabilmente il sito di un più antico tempio pagano, installatosi all'interno di una cavità naturale artificialmente ampliata e regolarizzata (fig. 20): a questo luogo di culto, ampio 18 x 12 metri, appaiono riferibili le sei colonne in calcare *in situ*, che presentano un fusto scanalato nella parte superiore e sfaccettato nella parte inferiore e sono coronate da capitelli dorici (fig. 21)⁸⁰.

Alla categoria dei santuari extraurbani può essere ascritto anche il *Korykion Antron*, che nell'ultima età ellenistica dipendeva certamente dalla vicina città di *Korykos*. Posto ad una trentina di chilometri da *Olba*, nell'immediato entroterra della città di *Korykos*, il santuario sorge in corrispondenza delle doline di Cennet Cehennem⁸¹ (fig. 22), in cui il mito localizzava fin da epoca antichissima la dimora del mostro Tifone e il teatro della sua lotta con Zeus⁸². Sebbene anche in questo caso non vi siano elementi che permettano di retrodatare il santuario oltre l'epoca ellenistica, la stessa antichità del mito (presente nei poemi omerici e nelle leggende ittite) depone a favore di un'origine anatolica del culto.

Mentre l'esistenza di un luogo di culto in fondo alla dolina maggiore, probabilmente in corrispondenza dell'attuale cappella dedicata alla Vergine (fig. 23), appare soltanto indiziata dalla presenza di una piattaforma (8 x 4,5 metri) che potrebbe essere riferita ad un altare o a un sacello preesistente (fig. 24)⁸³ e da un'iscrizione metrica di età romana che menziona la dedica di statue a Pan e a *Hermes* (artefici nel mito della liberazione di Zeus)⁸⁴, resti certamente riferibili un tempio ellenistico sono stati rinvenuti sul ciglio meridionale

documentato in epoca tardo-antica, trova del resto numerose attestazioni in *Cilicia* (BAYLISS 2004) e, in modo specifico, in questa parte della *Tracheia* (*Temple to church* 2007), nonché nella narrazione stessa dei miracoli della santa (SARADI 2008, pp. 123-125).

⁸⁰ L'ipotesi dell'esistenza di un più antico tempio pagano, contestata da BAYLISS 2004, p. 89, è stata avanzata da HILL 1996, p. 215, sulla base della presenza delle colonne e della tecnica edilizia impiegata nei corsi di fondazione del *temenos*. La tipologia delle colonne e dei capitelli sembrerebbe peraltro suggerire una datazione all'epoca ellenistica, come già proposto da HERZFELD, GUYER 1930, pp. 42-43.

⁸¹ Il sito e il santuario sono oggetto di una vasta bibliografia, tra cui occorre ricordare in particolare BENT 1891, pp. 212-216, HEBERDEY, WILHELM 1896, pp. 70-79; KEIL, WILHELM 1931, pp. 214-219; FELD, WEBER 1967; BAYLISS 2004, pp. 79-85; *Temple to church* 2007, pp. 61-68; TÜRKÖĞLU 2007, pp. 61-73, e ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010. Al *Korykion Antron* è stato inoltre dedicato un contributo da parte di chi scrive (TEMPESTA 2012), a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti.

⁸² Il mito presenta diverse varianti, per le quali si rimanda a FONTENROSE 1959, pp. 70-76 e HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 206-208 (con citazione delle fonti). La localizzazione del mito nella grotta cilicia è esplicitamente richiamata da Pindaro (*P.* 1.17 e 8.16) ed Eschilo (*Pr.* vv. 351-374), Apollodoro (1.6.3), Oppiano (*H.* 3.1-28) e Nonno (*D.* 1.154-533).

⁸³ L'esistenza di un luogo di culto in fondo alla dolina è stata ipotizzata da BENT 1891, p. 213, che vide alcuni blocchi poligonali in crollo in corrispondenza dell'imboccatura della caverna, e ripresa da TÜRKÖĞLU 2007, p. 64. Le evidenze archeologiche riferibili a questo possibile luogo di culto sono state analizzate da BAYLISS 2004, p. 85.

⁸⁴ La dedica ad *Hermes* e a Pan è edita da HICKS 1891, pp. 240-241, n. 24.

della dolina maggiore, reimpiegati in una più tarda basilica bizantina (fig. 25)⁸⁵. Sulla base delle strutture e degli elementi di decorazione architettonica superstiti (fig. 26), il tempio può essere ricostruito come un prostilo *in antis* di ordine dorico (delle dimensioni di circa 12,5 x 8,5 metri), circondato da un *temenos* in opera poligonale e databile all'epoca tardo-ellenistica (II-I secolo a.C.). L'importante lista sacerdotale reimpiegata all'interno della basilica e la dedica di età imperiale trovata nelle vicinanze permettono di attribuire con certezza la titolarità del culto a *Hermes*⁸⁶.

Al *Korykion Antron* è collegato attraverso una strada anche un tempio posto circa 1,5 chilometri più a monte, sull'altura di Göztepe, presso Hasanaliler⁸⁷, di cui si conservano alcuni muri in opera isodoma (22,60 x 15,90 metri). Da questa area provengono cinque iscrizioni di età romana dedicate a Zeus, che permettono di identificare con certezza la divinità titolare del culto⁸⁸.

Sebbene il *Korykion Antron* ricadesse in epoca ellenistica all'interno del territorio dello stato teucride, l'assenza di iscrizioni e di simboli riconoscibili come propriamente olbii sembra indicare che esso aveva mantenuto una certa autonomia, verosimilmente proprio in considerazione dell'antichità e del prestigio del culto che vi si praticava; in ogni caso, almeno nel I secolo a.C., il santuario doveva certamente appartenere alla vicina città di *Korykos*, come attesta il fatto che Zeus ed *Hermes Korykioi* compaiono come principali tipi monetali sui bronzi civici della città⁸⁹.

L'area compresa tra il *Lamos* e il *Kalykadnos* era punteggiata da una serie di luoghi di culto minori (fig. 27), che possono essere suddivisi, sulla base della loro configurazione, in due categorie principali, ovvero i santuari 'costruiti' e i santuari rupestri.

Al novero dei santuari 'costruiti' appartengono il tempio di Çatiören e il tempio di İsmaili, piccoli templi prostili di ordine dorico in opera poligonale o quadrata, databili tra la fine del II e il I secolo a.C., tipologicamente assimilabili al tempio del *Korykion Antron*. Il tempio di İsmaili (fig. 28), posto su una piccola dorsale rocciosa nella gola che separa Canbazlı ed *Olba*, è un tetrastilo dorico orientato in senso nord-sud, costruito in opera quadrata ed accessibile sul lato meridionale da una porta sormontata da un arco a cunei; la decorazione architettonica (colonne lisce nella parte inferiore e scanalate nella parte supe-

⁸⁵ FELD, WEBER 1967, pp. 254-278.

⁸⁶ La maggior parte dei nomi teofori contenuti nella lista, che copre un arco temporale esteso tra il III e il I secolo a.C., deriva infatti da *Hermes* o dal suo predecessore Iuvio Runt, HICKS 1891, pp. 243-256, n. 27, HEBERDEY, WILHELM 1896, pp. 71-79, nn. 155-156. La dedica, conservata al Museo di Silifke, è edita da DAGRON, FEISSEL 1987, pp. 44-46, n. 17.

⁸⁷ Sull'edificio di Göztepe, si vedano BENT 1891, p. 216, MACKAY 1990, pp. 2106-2108, DURUGÖNÜL 1999, p. 115, ŞAHİN, PULLU 2009, pp. 126-127 e ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, pp. 65-89.

⁸⁸ Su queste iscrizioni e sugli appellativi di Zeus (*Korykios*, *Kodopas* o *Kodopaios*), si vedano HICKS 1891, p. 242, n. 26, e p. 258, n. 30, SAYAR, ŞAHİN 2008, pp. 113-124 e ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, p. 77.

⁸⁹ *SNG Levante* nn. 790-795, 802-803.

riore, capitelli dorici, fregio a metope lisce e triglifi, cornice dorica con gocciolatoi a proto-me leonina), richiama quella della torre funeraria di *Diocesarea* e del tempio del *Korykion Antron* e può pertanto essere inquadrata nell'ultima età ellenistica. All'interno, sul lato orientale, è presente una nicchia, a cui forse ne corrispondeva specularmente un'altra sul lato occidentale, non più conservato. Non è nota la divinità titolare del culto⁹⁰.

Il tempio di Çatiören⁹¹, località dell'*hinterland* di *Elaiussa*, è situato all'estremità settentrionale dell'acropoli, al di fuori del circuito murario di epoca ellenistica (fig. 29): ampio 14,2 x 10 metri, presenta una cella in opera poligonale, accessibile sul lato orientale da un pronao con due colonne doriche *in antis*, oggi crollate (figg. 30-31); ai lati della porta vi sono delle nicchie rettangolari, mentre una terza, fiancheggiata da due caducei in rilievo, si trova al di sopra dell'architrave⁹². A destra dell'ingresso è intagliata un'iscrizione di età romana, che attraverso la menzione del fisco imperiale attesta la dipendenza del santuario da *Elaiussa*⁹³. Altre due iscrizioni conservate in crollo nell'area del pronao ricordano la dedica e la successiva riparazione di una banchina, di una scalinata e di una cucina cultuale da parte di *Pomponius Niger* e di *Menodotos*, qualificati come 'sacerdoti di *Hermes*'⁹⁴. All'interno, il tempio presenta nicchie ricavate lungo le pareti (fig. 32).

Accanto ai santuari costruiti, la *Cilicia Tracheia* orientale conserva numerosi luoghi di culto rupestri, installati nelle cavità naturali che abbondano nel paesaggio carsico della regione. Un santuario non dissimile da quello del *Korykion Antron* poteva forse trovarsi nella località di *Kanytelleis* (odierna Kanlıdivane), nell'entroterra di *Elaiussa Sebaste*, anch'essa ubicata in corrispondenza di una dolina presso la quale si eleva una torre dedicata a Zeus *Olbios* (fig. 33)⁹⁵. Benché non siano stati finora rinvenuti resti riferibili con certezza ad un edificio di culto, le colonne e i blocchi squadrati visti sul fondo della dolina indussero Bent a ritenere che all'interno della cavità potesse trovarsi un tempio⁹⁶.

⁹⁰ DÜRÜGÖNÜL 2001, pp. 157-161, che propone però una datazione all'età romana.

⁹¹ Sul sito, si vedano DÜRÜGÖNÜL 1998, pp. 29-33 e DÜRÜGÖNÜL 2001-2002, pp. 113-114; sul tempio HELLENKEMPER, HILD 1986, pp. 73-77, con bibliografia precedente.

⁹² BENT 1891, p. 210, HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 66 e DÜRÜGÖNÜL 1998, p. 29 osservarono nel crollo davanti al tempio la presenza di molti frammenti di statue, tra cui una statua maschile, una statua femminile seduta, un leone in calcare e un uccello.

⁹³ L'iscrizione, pubblicata da HICKS 1891, p. 232, n. 13, contiene il divieto di usare misure cilicie. La relazione con *Elaiussa* è evidenziata anche dall'iscrizione dei *Sabbatistai*, rinvenuta poco lontano, HICKS 1891, pp. 233-236, n. 16.

⁹⁴ Nelle due iscrizioni sono edite da HICKS 1891, pp. 232-233, nn. 13-14, il tempio è definito con il termine di *naos*.

⁹⁵ L'iscrizione di Zeus *Olbios*, iscritta sulla torre in poligonale ubicata sul ciglio della dolina, è pubblicata da HICKS 1891, p. 226, nn. 1-2 e HEBERDEY, WILHELM 1896, pp. 52-53, nn. 121-122.

⁹⁶ BENT 1891, p. 209 e BAYLISS 2004, pp. 86-87. MACKAY 1990, pp. 2109-2110 ritiene che vi potesse essere praticato un culto di Zeus connesso a quelli di *Olba* e di *Korykos*.

Ricavato all'interno di una grotta era invece il santuario di Yapılıkaya, lungo la gola del Paşa Deresi, a metà strada tra le città di *Korykos* e di *Elaiussa*⁹⁷. Il santuario è costituito da tre caverne naturali (figg. 34-35), aperte l'una sopra all'altra sulla parete rupestre che guarda la gola e chiuse sulla fronte da muri in opera poligonale. Sull'architrave della porta della caverna inferiore, alta 15 metri, si trova un bassorilievo raffigurante i busti di un uomo e di una donna con il capo coperto, entro un *naiskos* sulla cui base è intagliata l'iscrizione *epi hiereos Hermokratou*, databile al II secolo a.C.⁹⁸. Due ulteriori rilievi, anepigrafi, sono scolpiti rispettivamente a lato del *naiskos* e sulla parete della caverna mediana, mentre un terzo decorava il frontone che sormontava un *propylon* oggi in crollo ed era accompagnato da una dedica ad *Hermes* e al popolo della città⁹⁹. L'apparato decorativo ed epigrafico permette di riconoscere in questo singolare complesso un santuario di *Hermes*, costruito in età ellenistica e rimasto in uso fino all'età romana¹⁰⁰.

Una caverna culturale sostanzialmente analoga è nota a Sulucin¹⁰¹, lungo la gola del Lamos: priva di un muro di chiusura, presenta all'interno semplici cavità e nicchie, nelle quali erano probabilmente deposte lucerne o offerte, ma soprattutto un'epigrafe databile al II secolo a.C. che attesta che l'*oikos* fu dedicato dai sacerdoti di *Olba*¹⁰². Altri luoghi di culto rupestri sono documentati nella valle del Deli Su, tra Mersin e il *Lamos*¹⁰³, nella stessa valle del *Lamos* a nord di Tapureli¹⁰⁴, e presso il *Kalykadnos*, in corrispondenza del tempio di Atena in *Tagais* (attestato però con certezza dall'età romana)¹⁰⁵ e nella località

⁹⁷ Sul santuario di Yapılıkaya, si vedano BENT 1891, p. 211, HICKS 1891, pp. 236-237, DURUGÖNÜL 1988, pp. 15-19, 58-69, HILD, HELLENKEMPER 1990, p. 459, DURUGÖNÜL 1999, pp. 115-116 e, da ultimo, BORGIA 2010, pp. 33-34 e BORGIA 2011, pp. 493-498.

⁹⁸ HICKS 1891, p. 237, n. 18. Secondo DURUGÖNÜL 1999, pp. 115-116, il sacerdote citato nell'iscrizione può essere identificato con uno dei due *Hermokrates* ricordati nella lista del *Korykion Antron*.

⁹⁹ L'iscrizione sul frontone è pubblicata da HICKS 1891, p. 237, n. 2, mentre i rilievi sono descritti da DURUGÖNÜL 1988, pp. 17-18, nn. 3-5: per l'una e per gli altri sono stata proposta una datazione all'età imperiale.

¹⁰⁰ In quest'epoca il santuario apparteneva con tutta probabilità al territorio di *Elaiussa*, come si desume dal riferimento al fisco contenuto in una delle iscrizioni, HICKS 1891, p. 237, n. 19.

¹⁰¹ Forse già nota a MACKAY 1968, pp. 88, 92, 99, la caverna è stata recentemente riesaminata da DURUGÖNÜL 1998, p. 111 e DURUGÖNÜL 1999, p. 116, e soprattutto da BORGIA 2011, pp. 498-500.

¹⁰² Il *Teukros* figlio di *Zenophanes* indicato come dedicatario è infatti da identificarsi con uno dei sacerdoti di *Olba*; l'*oikos* menzionato è certamente lo stesso tempio rupestre, del quale è purtroppo ignota la divinità titolare. Sulla base della prosopografia e dell'analisi paleografica, l'iscrizione è stata datata al II secolo a.C., DURUGÖNÜL 1998, p. 111.

¹⁰³ La caverna, a due piani collegati da una scala tagliata nella roccia, presenta al piano inferiore un bacino rettangolare che raccoglieva le acque di percolazione, HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 40.

¹⁰⁴ Come a Yapılıkaya, la fronte della caverna era chiusa per mezzo di un muro in opera poligonale e di fronte ad essa si trovavano ancora alla fine del XIX secolo tracce di un *propylon*. In epoca bizantina, la caverna fu convertita in una chiesa, come mostrano le tracce di affreschi cristiani, BENT 1891, p. 218.

¹⁰⁵ Il complesso e l'importante iscrizione che vi è stata rinvenuta (edita da KEIL, WILHELM 1915, coll. 22-32) sono stati recentemente riesaminati da BORGIA 2011, pp. 480-493, a cui si rimanda per la dettagliata e

di Meydan Kale, dove si conservano un'iscrizione dedicata ad *Hermes* e un rilievo raffigurante il dio¹⁰⁶.

Conclusioni

L'ampiezza della documentazione archeologica, epigrafica, numismatica ed iconografica che caratterizza la Cilicia ne fa certamente un ambito di studio privilegiato per analizzare i diversi livelli di articolazione degli spazi del sacro, che si definiscono proprio in età ellenistica in relazione a dinamiche politiche, culturali e religiose di più ampia portata, legate ai rapporti reciproci tra il potere centrale seleucide, gli stati sacerdotali di *Olba* e di *Kastabala* e le città. La frammentarietà della documentazione archeologica disponibile d'altro canto raramente consente di apprezzare i cambiamenti del ruolo dei santuari nel loro pieno sviluppo diacronico, determinando il rischio di cristallizzarne alcune fasi e di assumerle a paradigma di una situazione che appare invece in continua evoluzione per tutta l'età ellenistica. Consapevoli di queste premesse ma soprattutto di questi limiti, proviamo ad offrire una chiave interpretativa per le evidenze analizzate.

Seppure fortemente condizionato dalle alterne fortune politiche e militari, il regno seleucide contribuì in modo determinante al processo di ellenizzazione di un territorio che, anche in virtù della posizione geografica e delle caratteristiche morfologiche, era stato in precedenza investito in misura limitata dall'introduzione di quegli elementi greci che già in epoca persiana erano invece penetrati massicciamente in altre regioni dell'Asia Minore.

Tale processo di 'acculturazione', promosso in primo luogo dal potere seleucide ma assecondato dalle città e dagli stati sacerdotali, ebbe certamente tra i suoi strumenti principali proprio i santuari, a cui vennero assegnate funzioni differenti, graduate sulla base delle loro caratteristiche specifiche.

Ai santuari cittadini, strumento essenziale del processo di urbanizzazione ed ellenizzazione promosso dai Seleucidi, venne certamente affidato un ruolo di aggregazione per una comunità cittadina che doveva essere inizialmente costituita sia da coloni di origine greca sia dalla popolazione indigena¹⁰⁷. Appare in questo senso del tutto naturale la scelta di Atena come divinità poliade nelle città di nuova fondazione, non soltanto per le sue

approfondita descrizione del luogo di culto, che viene definito con il termine di *naos*.

¹⁰⁶ Il rilievo è pubblicato da DURUGÖNÜL 1989, p. 53, mentre l'iscrizione, nella quale il sito è definito esplicitamente come *spēlaion*, è edita da HICKS 1891, p. 271.

¹⁰⁷ Appaiono sotto questo profilo significative le informazioni fornite da Strabone (15.5.4) sulla fondazione di *Seleucia* sul *Kalykadnos*, così come quelle ricavabili dall'iscrizione di *Nagidos* relativa alla fondazione di un'ignota colonia seleucide, alla quale parteciparono coloni di *Nagidos*, *Mallos* ed 'altri Elleni', JONES, RUSSEL 1993, pp. 296-303, da ultimo, SAYAR 2011, p. 221.

caratteristiche segnatamente ‘greche’ ed ‘urbane’, ma anche in ragione della continuità con i culti già introdotti in epoca persiana nelle *poleis hellenides* di *Holmoi* e di *Soloi*¹⁰⁸. Il fatto che l’Atena venerata all’interno delle città cilicie sia spesso rappresentata sulle monete nelle vesti di *Nikephoros* sembra sottolinearne ulteriormente il legame privilegiato con la regalità seleucide, alludendo forse a qualche avvenimento militare specifico¹⁰⁹.

L’assenza pressoché totale di documentazione archeologica non permette purtroppo di stabilire a quale tipologia architettonica appartenessero i santuari urbani, che trovavano la loro collocazione naturale sull’acropoli; i *disiecta membra* di *Elaiussa* – qualora ne venisse accertata l’effettiva pertinenza al tempio cittadino – deporrebbero comunque almeno in questo caso a favore di una ricostruzione come un tempio di ordine dorico di dimensioni nel complesso modeste.

In santuari urbani e/o periurbani doveva essere venerata anche Afrodite, il cui culto è attestato in numerose città portuali della *Cilicia* fin dall’epoca persiana: sulla base delle rappresentazioni monetali e, in un caso, delle testimonianze epigrafiche, l’Afrodite che riceveva culto nelle città cilicie sembra aver avuto la caratteristica prevalente di *Euploia*, ovvero ‘protettrice della navigazione’, in un’accezione documentata a partire dall’età classica in tutto il mondo greco¹¹⁰. Secondo un’ipotesi avanzata da Elena Miranda, la diffusione del culto di Afrodite *Euploia* – che combinava in sé caratteristiche proprie della divinità greca ma anche della divinità orientale Ishtar/Astarte – avrebbe ricevuto un notevole impulso in epoca ellenistica dai Tolemei, sia per l’importanza assunta dalla navigazione all’interno del regno lagide sia per la sovrapposizione tra il culto della dea e quello della regina tolemaica Arsinoe II¹¹¹. Tale chiave interpretativa, applicata alla *Cilicia*, appare particolarmente interessante, in quanto delineerebbe una sorta di coesistenza, spesso all’interno delle stesse città, tra i culti introdotti dai Seleucidi (Atena) e i culti importati o comunque promossi dai Tolemei (Afrodite). Anche nel caso dei templi consacrati ad Afrodite, mancano purtroppo del tutto evidenze di carattere archeologico: non è tuttavia improbabile che, almeno nelle città in cui esistevano altri culti poliadi, i santuari di Afrodite trovassero la loro collocazio-

¹⁰⁸ Per il culto poliade di Atena nelle città cilicie, si veda BORGIA 2003, p. 75 e p. 83, nt. 11, con citazione delle ricorrenze epigrafiche note, la maggior parte delle quali risalgono tuttavia all’età romana.

¹⁰⁹ Non sembra da questo punto di vista casuale il fatto che il tipo di Atena *Nikephoros* compaia sulle monete emesse a partire dall’inizio del II secolo a.C. dalle città che erano state riconquistate da Antioco III nel 197 a.C., come *Soloi*, *Mallos* e *Seleucia* sul *Kalykadnos*, o che comunque dovevano aver giocato un ruolo importante nella guerra, come *Aigeai*, che probabilmente costituì la base di partenza della spedizione navale, EHLING, POHL, SAYAR 2004, p. 19. Da *Soloi* e a dai dintorni di *Aigeai* provengono peraltro due importanti iscrizioni celebrative in onore di Antioco III, su cui si veda, da ultimo, SAYAR 2011, pp. 233-235.

¹¹⁰ Il culto di Afrodite *Euploia*, attestato a Cnido dalle monete e dalle iscrizioni a partire dall’epoca classica, è documentato epigraficamente anche al Pireo, ad Olbia, a Delo e nell’Italia meridionale (MIRANDA 1989, pp. 133-137) e può essere ipotizzato con buona probabilità a Cipro (GIUFFRIDA 1996, pp. 341-348).

¹¹¹ MIRANDA 1989, pp. 139-144.

ne in un'area diversa dall'acropoli e, in particolare, su promontori in diretto collegamento con i porti¹¹².

Più articolata appare invece la situazione dei principali santuari extraurbani, sede di culti antichissimi di forte connotazione locale. In tutti i casi analizzati, in epoca ellenistica si compì un processo di assimilazione sincretistica tra gli eroi e le divinità locali e i loro omologhi greci; a tale processo, che investe principalmente la sfera culturale, corrisponde la progressiva riconfigurazione dello spazio sacro secondo un linguaggio architettonico ellenico. Questa tradizione architettonica trova certamente la sua manifestazione più significativa ad *Olba*, dove tanto l'adozione della pianta periptera e dell'ordine corinzio per l'edificio di culto quanto l'organizzazione spaziale dell'area circostante come piazza porticata appaiono ispirate a modelli architettonici e funzionali maturati in ambito ellenistico¹¹³. Tale riorganizzazione dello spazio sacro, che si compì probabilmente in momenti diversi, fu certamente in qualche misura promossa dai sovrani seleucidi: se l'intervento diretto di Antioco IV nella riedificazione del tempio può essere soltanto postulato¹¹⁴, l'azione evergetica di Seleuco I è invece storicamente documentata¹¹⁵. Il santuario di arricchì in epoca romana di altri edifici di culto e di due vie colonnate, che monumentalizzavano forse più antichi percorsi processionali, e di un teatro, nel quale probabilmente si svolgevano cerimonie di carattere religioso¹¹⁶.

La presenza di questi stessi elementi è rintracciabile anche negli altri santuari extraurbani della *Cilicia*. Come si apprende dall'iscrizione di Karataç, il santuario di Atena *Magarsia* era certamente dotato già in epoca ellenistica di un teatro¹¹⁷, secondo un'associazione architettonica e funzionale ben documentata nei santuari ellenistici e, in particolare, nei

¹¹² È stata sostenuta con buoni argomenti la parziale sovrapposizione tra Afrodite *Euploia* e Afrodite *Akraia*, epiteto con cui la dea è venerata a Cipro (GIUFFRIDA 1996, p. 347, nt. 28), Cnido, Argo, Trezene, *Keramos*, Alicarnasso, Alessandria (MIRANDA 1989, pp. 130-133, con citazione delle fonti). Come nota la studiosa (MIRANDA 1989, pp. 130-131), «L'Afrodite *Akraia*, oltre ad essere una dea legata alle alture ed alle acropoli, può intendersi come divinità dei promontori litoranei e quindi marina come l'*Euploia*». In questo senso, appare particolarmente suggestiva l'ipotesi che il tempio romano (I secolo d.C.) posto sul promontorio occidentale di *Elaiussa*, in diretta relazione con il porto meridionale della città, possa essere dedicato alla dea; in assenza di dati archeologici o epigrafici specifici, tuttavia, il problema della titolarità dell'edificio di culto deve rimanere aperto, BALDASSARRI 1999, pp. 115-128; BORGIA, MONACO 2007, pp. 25-43.

¹¹³ Per il rapporto tra il tempio e la piazza porticata in epoca ellenistica, si veda LAUTER 1986, pp. 104-107.

¹¹⁴ Sostenuto, tra gli altri, da WILLIAMS 1974, pp. 405-414.

¹¹⁵ In questa prospettiva, appare suggestiva l'ipotesi che il termine *stegai* impiegato nell'iscrizione che ricorda Seleuco I possa riferirsi ai tetti dei portici, come ritenuto da HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 87 e da BOFFO 1985, p. 42.

¹¹⁶ SPANU 2011, p. 119. A causa della limitatezza delle indagini archeologiche condotte a *Diocesarea*, non è possibile affermare con certezza se tali strutture siano state edificate *ex novo* in epoca romana o ricalcassero edifici più antichi.

¹¹⁷ Sebbene non sia mai stato indagato archeologicamente, il teatro è tuttora leggibile sul versante orientale della collina di Karataç, SAVALLI-LESTRADE 2006, p. 217.

santuari dedicati alle divinità orientali e/o nei quali si svolgevano riti misterici¹¹⁸. Poco si può dire anche di *Hierapolis-Kastabala*, dove la stessa localizzazione del santuario resta *sub iudice*. Tuttavia, qualora si rivelasse fondata l'ipotesi relativa all'ubicazione del tempio sullo sperone roccioso posto al termine della via colonnata di epoca romana¹¹⁹, anche il santuario di *Kastabala* presenterebbe caratteristiche riconducibili all'architettura ellenistica, in particolare in relazione alla disposizione a terrazze, al collegamento assiale con un percorso processionale (di cui la via colonnata costituirebbe la successiva monumentalizzazione) e al legame topografico e funzionale con il teatro, costruito tuttavia anch'esso in epoca romana¹²⁰.

Seppur con tutta la prudenza suggerita dalla frammentarietà dei dati archeologici disponibili, si può dunque affermare che, in tutti i casi citati, l'assimilazione in forme greche delle divinità preesistenti sia andata di pari passo con la trasformazione architettonica in senso ellenico dei rispettivi santuari; tale processo sembra aver ricevuto un impulso decisivo da parte dei sovrani seleucidi, ai quali si deve, oltre all'introduzione di culti di carattere dinastico¹²¹ e alla realizzazione di atti di evergetismo¹²², anche l'adozione di significativi provvedimenti politico-amministrativi che di fatto portarono alla trasformazione in senso urbano di centri religiosi di connotazione originariamente extraurbana¹²³.

Mentre poco si può dire del santuario di Apollo *Sarpedonios*, di cui è incerta la stessa localizzazione, molto complesso appare il caso del *Korykion Antron*, in cui lo spazio sacro si dilata fino a costituire un 'paesaggio sacro', che abbraccia le profondità della dolina di Cehennem (sede di Tifone) e l'altura di Göztepe (consacrata a Zeus), accordando un posto

¹¹⁸ Sull'associazione tra templi e santuari in ambito ellenistico-romano si vedano in particolare le considerazioni di PICARD 1955, pp. 229-248, relativamente ai santuari dedicati al culto di Cibele, di DE FRANCOVICH 1990, pp. 199-200, sul santuario di Pessinunte, e di WILL 1985, pp. 111-114, in relazione al santuario degli Dei Siriani a Delo. Non sembra sotto questo profilo casuale il fatto che la dea venerata a *Magarsos* derivi le proprie caratteristiche dalle stesse divinità (Kubaba/Cibele e Atargatis/Ishtar) che ricevevano culto all'interno dei santuari citati.

¹¹⁹ DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 44-45; KRINZINGER, REITER 1993, p. 271.

¹²⁰ Sul rapporto tra il tempio e il teatro si vedano KRINZINGER, REITER 1993, p. 272.

¹²¹ Culti di carattere dinastico sono attestati nel santuario di Atena *Magarsia* dall'iscrizione di Karataç che, alle ll. 26-27, ricorda le preghiere propiziatriche e le libagioni rituali che si tenevano nel teatro 'per gli dei e i re'; sul significato di questa espressione, si confronti SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 224-225. Il legame con la dinastia seleucide può essere riconosciuto anche nel culto di Zeus *Olympios*, introdotto a *Kastabala* nel II secolo a.C., probabilmente da Antioco IV Epifane (DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, pp. 96-97, BOFFO 1985, pp. 58-59, BRENK 1998, pp. 380-381) ed attestato epigraficamente a *Mallos/Magarsos* (DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964, p. 98, nt. 2; SAVALLI-LESTRADE 2006, pp. 231-232, nt. 296 e nt. 300, e p. 234, per considerazioni circa il legame tra Zeus *Olympios* e la casata seleucide).

¹²² In particolare la ricostruzione delle *stegai* del santuario di Olba da parte di Seleuco I (vedi *supra*, nt. 47).

¹²³ Tra questi, devono essere annoverati in particolare la concessione dello statuto di città e la ridenominazione dinastica di *Kastabala* e *Magarsos* e, limitatamente a *Kastabala*, la concessione del diritto di coniazione.

intermedio a Pan e, soprattutto, ad *Hermes*, al quale è dedicato il tempio prostilo *in antis* di ordine dorico posto sul ciglio della cavità naturale¹²⁴. Sebbene la mancanza di informazioni precise sugli edifici posti all'interno della dolina e a Göztepe limiti notevolmente le possibilità di ricostruzione del santuario, i dati disponibili permettono in ogni caso di percepire la sostanziale commistione tra forme cultuali e linguaggi architettonici di origine diversa, che materializzano sul terreno la complessità storica, culturale e semantica del mito di Tifone, condiviso dalla tradizione mitografica ittita e da quella ellenica¹²⁵.

All'interno del santuario del *Korykion Antron* sono presenti le due principali tipologie di edifici sacri – i templi costruiti e i luoghi di culto rupestri – attestati nei santuari minori. Mentre il modello architettonico del tempio costruito, generalmente un prostilo di ordine dorico, trova un impiego limitato ed appare comunque ibridato con le tradizioni costruttive locali (quali l'opera poligonale impiegata nei muri della cella del tempio di *Hermes* a Çatiören), molto più diffuso appare il modello del luogo di culto rupestre, generalmente ricavato all'interno di cavità naturali, definito di volta in volta come *oikos*, *naos* o, più semplicemente, *spelaiion*. Questi luoghi di culto presentano caratteristiche edilizie ed architettoniche di impronta strettamente locale, leggibili tanto nell'impiego pressoché esclusivo dell'opera poligonale¹²⁶ quanto nella semplicità della struttura esterna, generalmente costituita da un semplice muro di chiusura sulla fronte, e degli apprestamenti interni, limitati alle mere cavità naturali regolarizzate, talvolta dotate di scale tagliate nella roccia, vasche, banchine e nicchie con funzioni culturali¹²⁷. Tali santuari, che nascono in corrispondenza di luoghi particolarmente evocativi, come grotte e doline, spesso caratterizzati dalla presenza di sorgenti, appaiono l'espressione materiale di una visione sacralizzata della natura e del paesaggio. Benché non si possa escludere che almeno alcuni di essi avessero origini più antiche, la loro sistemazione architettonica può essere datata al più presto in epoca ellenistica e, come si rileva dalle iscrizioni e dai simboli che spesso vi compaiono, nel complesso ricondotta all'iniziativa dei Teucridi di *Olba*¹²⁸.

¹²⁴ L'argomento è stato ampiamente trattato in TEMPESTA 2012, pp. 653-664, a cui si rimanda per approfondimenti.

¹²⁵ Sul mito di Tifone e le sue varianti in ambito ittita e greco si vedano in particolare FONTENROSE 1959, pp. 70-76, e HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 206-208.

¹²⁶ Sull'uso dell'opera poligonale in *Cilicia*, si vedano DURUGÖNÜL 1998, p. 122 e SPANU 2011, pp. 399-400.

¹²⁷ Su questi apprestamenti e sulle loro possibili funzioni si veda in modo particolare BORGIA 2011, p. 500. L'unica, rilevante eccezione è costituita dal tempio sotto la basilica di Santa Tecla, che sembra aver avuto un'organizzazione interna molto più articolata, circostanza che peraltro potrebbe contribuire ad avvalorare l'ipotesi di una sua possibile identificazione con il santuario di Apollo *Sarpedonios*.

¹²⁸ Nel territorio olbio compaiono anche simboli ed iscrizioni isolate, che alludono – oltre che al culto di Zeus, *Hermes* ed Atena – anche ai culti di Eracle, Men, di *Helios*, di Selene e dei Dioscuri, MACKAY 1990, pp. 2100-2103, 2108-2109, DURUGÖNÜL 1999, pp. 111-124 e DURUKAN 2001, pp. 327-348.

La funzione di questi spazi sacri, contrapposti e complementari ai templi urbani, sembra essere stata duplice: da un lato essi dovevano infatti costituire dei poli di incontro e di aggregazione per una popolazione dispersa in villaggi e fattorie¹²⁹; dall'altro, come si rileva in particolare dalla loro distribuzione topografica, si può supporre che almeno alcuni di essi avessero la funzione di santuari limitanei, volti a marcare i confini del territorio dello stato olbio (santuari presso il *Lamos* e presso il *Kalykadnos*) e/o della *chora* delle singole città (*Seleucia*, *Korykos* ed *Elaiussa*)¹³⁰. Particolarmente significativa appare sotto questo profilo l'associazione della maggior parte di questi santuari con il culto di *Hermes*, divinità estremamente versatile che univa agli aspetti ctonii le caratteristiche proprie di un dio civilizzatore presiedendo, tra le altre cose, proprio ai confini¹³¹.

In conclusione, l'età ellenistica segna un passaggio fondamentale nella progressiva definizione degli spazi del sacro in *Cilicia*, introducendo, in particolare grazie alla mediazione seleucide e al coinvolgimento delle classi sacerdotali locali, aspetti culturali e forme architettoniche di matrice prettamente ellenica, che vanno ad affiancarsi e talvolta a sovrapporsi (ma mai a sostituirsi) ai modelli tradizionali, destinati a sopravvivere fino all'avanzata età romana.

¹²⁹ La vocazione principalmente agricola dell'area compresa tra il *Lamos* e *Kalykadnos*, che emerge principalmente dalla frequenza degli impianti destinati alla produzione dell'olio e del vino, trova sotto il profilo culturale un riflesso nel titolo di *Epikarpios* attribuito a *Zeus* e ad *Hermes* in alcune iscrizioni provenienti dal territorio, ŞAHİN 2007, pp. 35-40.

¹³⁰ Non sembra casuale il fatto che due di questi santuari si trovino presso il *Lamos* (Sulucin e Tapureli) e due presso il *Kalykadnos* (Ayatekla, Atena in *Tagais*), alle estremità del territorio olbio, e l'ultimo (Yapılıkaya) sul Paşa Deresi al confine tra la *chora* di *Korykos* ed *Elaiussa*.

¹³¹ Sulle valenze della figura di *Hermes*, tra cui quella di dio che presiede ai confini, si vedano BURKERT 1977, pp. 309-313 e, per l'area cilicia, DURUKAN 2001, p. 328.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE 2011

N. ANDRADE, *Local authority and civic Hellenism: Tarcondimotus, Hierapolis-Castabala and the cult of Perasia*, «AnatSt» 61, 123-132.

ARNOLD-BIUCCHI 1999

C. ARNOLD-BIUCCHI, *Un trésor de tétradrachmes hellénistiques d'Aigai en Cilicie*, in M. AMANDRY, S. HURTER, D. BÉREND (a cura di), *Travaux de numismatique offerts à Georges Le Rider*, London, 1-13.

ATKINSON 1980

R. ATKINSON, *A Commentary on Rufus' Historia Alexandri Magni, Books 3 and 4*, Amsterdam.

AYDINOĞLU 2003

Ü. AYDINOĞLU, *Settlements patterns of the Olbian territory in Rough Cilicia in the Hellenistic Period*, «Olba» 8, 251-263.

BAUER 1973

H. BAUER, *Korintische Kapitelle des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin.

BAYLISS 2004

R. BAYLISS, *Cilicia and the archaeology of temple conversion*, Oxford.

BAZIN 1991

M. BAZIN, *Le pays de Taşeli (Cilicie Trachée): les apports de la géographie actuelle à la compréhension de l'occupation antique*, in J. DES COURTILS, J. C. MORETTI, F. PLANET (a cura di), *De Anatolia Antiqua* 1, Paris, 243-251.

BALDASSARRI 1999

P. BALDASSARRI, *Il tempio*, in *Elaiussa Sebaste*, 15-28.

BLANTON 2000

R. E. BLANTON, *Hellenistic, Roman and Byzantine Settlements Patterns of the Coast Lands of Western Rough Cilicia*, Oxford.

BEAN, MITFORD 1970

G. E. BEAN, T. B. MITFORD, *Journeys in Rough Cilicia in 1964-1968*, Wien.

BEAUDOUIN, POTTIER 1880

M. BEAUDOUIN, E. POTTIER, *Inscriptions de Pompéiopolis*, «BCH» 4, 75-76.

BENT 1890

J. T. BENT, *Recent Discoveries in Eastern Cilicia*, «JHS» 11, 231-235.

BENT 1891

J. T. BENT, *A Journey in Cilicia Tracheia*, «JHS» 12, 206-224.

BERNS 1999

C. BERNS, *Der hellenistische Grabturm von Olba*, «Olba» 2, 111-129.

BIKERMANN 1934

E. BIKERMANN, *Alexandre le Grand et les villes d'Asie*, «REG» 47, 346-374.

- BIKERMANN 1938
E. BIKERMANN, *Institutions des Séleucides*, Paris.
- BLOESCH 1982
H. BLOESCH, *Hellenistic Coins of Aegae* (Cilicia), «ANSMusNotes» 27, 53-96.
- BOFFO 1985
L. BOFFO, *I re ellenistici e i centri religiosi d'Asia Minore*, Firenze.
- BORGIA 2003
E. BORGIA, *Il culto di Athena Oreia in Cilicia*, in *La campagne antique. Espace sauvage, terre domestiquée*, Paris, 73-89.
- BORGIA 2011
E. BORGIA, *L'iscrizione di Athena en Tagais e i santuari rupestri della Cilicia Tracheia*, «ScAnt» 17, 477-507.
- BORGIA, SAYAR 1999
E. BORGIA, M.H. SAYAR, *Iscrizioni inedite provenienti dalle campagne di scavo 1996-1997*, in *Elaiussa Sebaste*, 327-339.
- BORGIA, MONACO 2007
E. BORGIA, E. MONACO, *The temple at Elaiussa Sebaste*, in *Temple to church*, 25-43.
- BÖRKER 1971
C. BÖRKER, *Die Datierung des Zeus-Tempel von Olba-Diokaisareia in Kilikien*, «AA» 86, 37-53.
- BOYSAL 1957
Y. BOYSAL, *Die Korinthischen Kapitelle der hellenistischen Zeit Anatoliens*, «Anadolu» 2, 123-132.
- BRENK 1998
F. M. BRENK, *Jerusalem-Hierapolis. The Revolt under Antiochus IV Epiphanes in the light of evidence for Hierapolis of Phrygia, Babylon and other cities*, in F. M. BRENK (a cura di), *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 364-393.
- BURKERT 1977
W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart [trad. it. *La religione greca*, Milano 2010].
- CAPECCHI 1991
G. CAPECCHI, *Grecità linguistica e grecità figurativa nella più antica monetazione della Cilicia*, in *Scambi e identità culturale*, 67-104.
- CASABONNE 2004
O. CASABONNE, *La Cilicie à l'époque achéménide*, Paris.
- CHUVIN 1981
P. CHUVIN, *Apollon au trident et les dieux de Tarse*, «JSav», 305-326.
- Cilicie*
E. JEAN, A. M. DINÇOL, S. DURUGÖNÜL (a cura di), *La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux (2^e millénaire av. J.-C. - 4^e siècle ap. J.-C.)*. Actes de la Table ronde internationale d'Istanbul, 2-5 novembre 1999, İstanbul 2001.
- COHEN 1978
G. M. COHEN, *The Seleucid Colonies: Studies in Founding, Administration and Organization*, Wiesbaden.

COHEN 1995

G. M. COHEN, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

DAGRON 1978

G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles.

DAGRON, FEISSEL 1987

G. DAGRON, D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Paris.

DESIDERI 1986

P. DESIDERI, *Le città della pianura di Cilicia in Strabone (XIV, 5,8-19)*, «StTardoant» 2, 331-346.

DESIDERI 1991

P. DESIDERI, *Strabo's Cilicians*, in J. DES COURTILS, J. C. MORETTI, F. PLANET (a cura di), *De Anatolia Antiqua* 1, Paris, 299-304.

DESIDERI, JASINK 1990

P. DESIDERI, A. M. JASINK, *Cilicia. Dall'età di Kizzuwatna alla conquista macedone*, Torino.

DUPONT-SOMMER, ROBERT 1964

A. DUPONT-SOMMER, L. ROBERT, *La déesse de Hierapolis Castabala (Cilicia)*, Paris.

DURUGÖNÜL 1988

S. DURUGÖNÜL, *Die Felsreliefs im Rauben Kilikien*, Oxford.

DURUGÖNÜL 1998

S. DURUGÖNÜL, *Türme und Siedlungen im Rauben Kilikien. Eine Untersuchung zu den archäologischen Hinterlassenschaften im Olbischen Territorium*, Bonn.

DURUGÖNÜL 1999

S. DURUGÖNÜL, *Verwaltung und Glauben der Olbier im Rauben Kilikien*, in *Studien zum antiken Kleinasien IV*, Bonn, 111-124.

DURUGÖNÜL 2001

S. DURUGÖNÜL, *Die kaiserzeitliche Baupolitik im Rauben Kilikien am Beispiel zweier Tempelbauten*, in *Rom und die Provinzen. Gedenkschrift für Hans Gabelmann*, Mainz, 157-161.

DURUGÖNÜL 2001-2002

S. DURUGÖNÜL, *Development of Ancient Settlements in Cilicia*, «Adalya» 5, 107-118.

DURUKAN 2001

M. DURUKAN, *Eine Studie zu Kultfiguren und Symbolen in Olba*, in *Cilicie*, 327-348.

DURUKAN 2003

M. DURUKAN, *Olba/Diocaesarea'daki Piramit Çatılı Mezar Anıtının Tariblemesi Üzerine Yeni Bir Görüş*, «Olba» 7, 219-239.

EHLING, POHL, SAYAR 2004

D. EHLING, D. POHL, M. H. SAYAR, *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, Bonn.

Elaiussa Sebaste

E. EQUINI SCHNEIDER (a cura di), *Elaiussa Sebaste I. Campagne di scavo 1995-1997*, Roma 1999.

EQUINI SCHNEIDER 1999

E. EQUINI SCHNEIDER, *Elaiussa Sebaste. Dall'età ellenistica alla tarda età imperiale*, in *Elaiussa Sebaste*, 33-43.

EQUINI SCHNEIDER 2010

E. EQUINI SCHNEIDER, *Spazi di vita, spazi di attività e trasformazioni sociali nella provincia di Cilicia: il caso di Elaiussa Sebaste*, in *Meetings between Cultures*, 1-13.

FELD, WEBER 1967

O. FELD, H. WEBER, *Tempel und Kirche über der korykischen Grotte (Cennet Cebennem) in Kilikien*, «IstMitt» 17, 254-278.

FONTENROSE 1959

J. E. FONTENROSE, *Python: a study of Delphic myth and its origin*, Berkeley.

FLEISCHER 1973

R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden.

DE FRANCOVICH 1990

G. DE FRANCOVICH, *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia*, Roma.

GIUFFRIDA 1996

M. GIUFFRIDA, *Afrodite Euploia a Cipro?*, «Kokalos» 42, 341-348.

GOTTER 2003

U. GOTTER, *Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike*, «Klio» 85.1, 189-211.

GRAINGER 2002

J. D. GRAINGER, *The Roman War of Antiochos the Great*, Leiden-Boston.

HEBERDEY, WILHELM 1896

R. HEBERDEY, A. WILHELM, *Reisen in Kilikien*, Wien.

Hellenismus

A. HOFFMAN, R. POSAMENTIR, M. H. SAYAR (a cura di), *Hellenismus in der Kilikia Pedias*, İstanbul 2011.

HELLENKEMPER, HILD 1986

H. HELLENKEMPER, F. HILD, *Tabula Imperii Byzantini 4. Neue Forschungen in Kilikien*, Wien.

HERZFELD, GUYER 1930

E. HERZFELD, S. GUYER, *Meriamlik und Korykos*, Manchester.

EHRENHEIM VON 2009

H. VON EHRENHEIM, *Identifying incubation areas in Pagan and Early Christian times*, «ProcDanInstAth» 6, 237-276.

HICKS 1891

E. L. HICKS, *Inscriptions from Western Cilicia*, «JHS» 12, 225-273.

HILD, HELLENKEMPER 1990

F. HILD, H. HELLENKEMPER, *Tabula Imperii Byzantini 5. Kilikien und Isaurien, I-II*, Wien.

HOUGHTON 1984

A. HOUGHTON, *The Seleucid Mint of Mallos and the Cult Figure of Athena Magarsia*, in *Festschrift für Leo Mildenberg*, Wetteren, 91-110.

HOUGHTON 1989a

A. HOUGHTON, *The Royal Seleucid Mint of Seleucia on the Calycadnus*, in *Numismatic Studies in Memory C. M. Kraay and O. Mørkholm*, Lovain-la-Neuve, 77-89.

HOUGHTON 1989b

A. HOUGHTON, *The Royal Seleucid Mint of Soli*, «NumChron» 149, 15-32.

HOUGHTON, BENDALL 1988

A. HOUGHTON, S. BENDALL, *A Hoard of Aegean Tetradrachms and the autonomous Tetradrachms of Elaiussa Sebaste*, «NumChron» 33, 71-89.

HOUWINK TEN CATE 1961

P. H. J. HOUWINK TEN CATE, *The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period*, Leiden.

JASINK 1991

A. M. JASINK, *Divinità «cilicie»: Tarbunt, Sarruma, Santa. Esempi di continuità nel culto e nell'onomastica, in Scambi e identità culturale*, 17-34.

JEAN 2001

E. JEAN, *La Cilicie: pluralité et unité (quelques remarques introductives)*, in *Cilicie*, 5-12.

JONES 1971

A. H. M. JONES, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, Oxford.

JONES, HABICHT 1989

C. P. JONES, C. HABICHT, *A Hellenistic Inscription from Arsinoe in Cilicia*, «Phoenix» 43, 317-346.

JONES, RUSSELL 1993

C. P. JONES, J. RUSSELL, *Two new Inscriptions from Nagidos in Cilicia*, «Phoenix» 47, 293-304.

KEIL, WILHELM 1931

J. KEIL, A. WILHELM, *Denkmäler aus dem Rauben Kilikien*, Manchester.

KRAAY 1976

C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London.

KRINZINGER, REITER 1993

F. KRINZINGER, W. REITER, *Archäologische Forschungen in Hierapolis-Kastabala*, in G. DOBESCH, G. REHRENBÖCK (a cura di), *Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens. Hundert Jahre kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaft. Akten Symposium 23-25 Oktober 1990*, Wien, 269-287.

LAUTER 1986

H. LAUTER, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt [traduzione italiana *L'architettura dell'Ellenismo*, Milano, 1999].

MACKAY 1968

T. S. MACKAY, *Olba in Rough Cilicia* [Ph. D. Diss.], Ann Arbor.

MACKAY 1990

T. MACKAY, *The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia*, in *ANRW* II.18.3, 2045-2129.

MASTROCINQUE 2007

A. MASTROCINQUE, *The Cilician god Sandas and the Greek chimaera: features of Near Eastern and Greek Mythology concerning the plague*, «JAncNERel» 7, 197-217.

MCDONALD 1967

A. H. McDONALD, *The Treaty of Apamea (188 a.C.)*, «JRS» 57, 1-8.

MCDONALD, WALBANK 1969

A. H. McDONALD, F.W. WALBANK, *The Treaty of Apameia (188 B.C.): The Naval Clauses*, «JRS» 59, 30-39.

Meetings between Cultures

M. DALLA RIVA, H. DI GIUSEPPE (a cura di), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 sept. 2008*, Bollettino di Archeologia on line I, 2010.

MEYER 2003

M. MEYER, *Divinities and their images. Phaenomena of acculturation in smooth Cilicia*, «Olba» 7, 189-204.

MIRANDA 1989

E. MIRANDA, *Osservazioni sul culto di Euploia*, in *Miscellanea Greca e Romana* 14, Roma, 123-144.

MITFORD 1990

T. B. MITFORD, *The Cults of Roman Rough Cilicia*, in *ANRW* II.18.3, 2131-2160.

MØRKHOLM 1964

O. MØRKHOLM, *Seleucid Coins from Cilicia ca. 220-150 B.C.*, «ANSMusNotes» 11, 53-62.

MØRKHOLM 1987

O. MØRKHOLM, *The Date of the Autonomous Tetradrachms of Aegae in Cilicia*, «ANSMusNotes» 32, 57-60.

NICOLET 1971

H. NICOLET, *Monnaies de bronze de Cilicie (Selucie du Calycadnos)*, «RNum», 26-37.

NISSEN 2001

C. NISSEN, *Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos*, «Kernos», 14, 111-131.

NOLLÉ, ŞAHİN, VORSTER 1985

J. NOLLÉ, S. ŞAHİN, C. VORSTER, *Katalog der Inschriften im Museum von Alanya*, «EpigrAnat» 5, 127-146.

OPELT, KIRSTEN 1989

I. OPELT, E. KIRSTEN, *Eine Urkunde der Gründung von Arsinoe in Cilicia*, «ZPE» 77, 55-66.

PARKE 1985

H. W. PARKE, *Oracles of Apollo in Asia Minor*, London.

PICARD 1955

C. PICARD, *Le théâtre des mystères de Cybèle-Attis à Vienne (Isère), et les théâtres pour représentations sacrées à travers le monde méditerranéen, avec une observation de J. Carcopino*, «CRAI», 229-248.

RAUH 1997

N. K. RAUH, *Who were the Cilician pirates?*, in *Res Maritimae. Cyprus and the Eastern Mediterranean from prehistory to late antiquity. Proceedings of the Second International Symposium "Cities on the Sea", Nicosia, October 18-22, 1994*, Atlanta, 263-283.

RIGSBY 1996

K. RIGSBY, *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London.

ROBERT 1951

L. ROBERT, *Contributions à la topographie de villes de l'Asie Mineure méridionale*, «CRAI», 251-256.

ROBERT 1973

L. ROBERT, *De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes*, «JSav», 161-211.

ROSENBAUER et alii 2011

R. ROSENBAUER et alii, *Die Siedlungsmauer am Kap Karataş. Ein Indiz für die Stadtneugründung von Antiochia am Pyramos and der Stelle von Magarsos?*, in *Hellenismus*, 155-174.

ROSTOVITZ 1941

M. I. ROSTOVITZ, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford [trad. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, I-III, Firenze 1966-1980].

Rough Cilicia

M. C. HOFF, R. F. TOWNSEND (a cura di), *Rough Cilicia. New Historical and Archaeological Approaches. Proceedings of an International Conference (Lincoln, Nebraska, October 2007)*, Oxford 2013.

RUMSCHEID 1994

F. RUMSCHEID, *Untersuchungen zur kleinasiatischen Bauornamentik des Hellenismus*, Mainz.

ŞAHİN 2007

H. ŞAHİN, *Eine neue Weihinschrift für Zeus Epikarpios aus dem Mittleren Rauben Kilikien*, «*EpigrAnat*» 40, 35-40.

ŞAHİN, PULLU 2009

H. ŞAHİN, S. PULLU, *Yerleşim Tarihi ve Epigrafiya Araştırmaları - Settlement History and Epigraphy Survey*, «*Anadolu Akden*» 7, 125-131.

ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010

H. ŞAHİN, F. A. YÜKSEL, Z. GÖRÜCÜ, *Korykion Antron ve Göztepesi. Eski problemler, yeni bulgular, yeni çözüm önerileri*, «*Adalya*» 13, 65-89.

SALMERI 2003

G. SALMERI, *Processi di ellenizzazione in Cilicia*, in *La Syrie hellénistique*, Lyon, 513-541.

SARADI 2008

H. SARADI, *The Christianization of the Pagan Temples in the Greek Agiographical Texts*, in J. HAHN, S. EMMEL, U. GOTTER (a cura di), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, 113-134.

SAVALLI-LESTRADE 2006

I. SAVALLI-LESTRADE, *Antioche du Pyrame, Mallos et Tarse/Antioche du Cydne à la lumière de SEG XII, 511. Histoire, géographie, épigraphie, société*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici* 19, Pisa, 119-247.

SAYAR 2001

M. H. SAYAR, *Tarcondimotos. Seine Dynastie, seine Politik und seine Reich*, in *Cilicie*, 374-380.

SAYAR 2011

M. H. SAYAR, *Kilikien unter den Diadochen. Epigraphische Zeugnisse aus der hellenistischen Zeit Kilikiens und ihre Bedeutung für die Altertumswissenschaftliche Erforschung des östlichen Mittelmeerraumes*, in *Hellenismus*, 217-245.

SAYAR, ŞAHİN 2008

M. H. SAYAR, H. ŞAHİN, *Zeus Kodopas. Eine neue Epiklese des Zeus aus dem Rauben Kilikien*, «*EpigrAnat*» 41, 113-124.

SAYAR, SIEWERT, TAEUBER 1994

M. H. SAYAR, P. SIEWERT, H. TAEUBER, *Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapishailigtum von Mopsuestia (Ostkilikien)*, «*Tyche*» 9, 113-130.

Scambi e identità culturale

P. DESIDERI, S. SETTIS (a cura di), *Scambi e identità culturale: la Cilicia*, Urbino 1991.

SCHEDE 1934

M. SCHEDE, *Monumenta Asia Minoris Antiqua. Vol. 2: Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten des Rauben Kilikien. Vol. 3: Denkmäler aus dem Rauben Kilikien*, «*Gnomon*» 10, 584-590.

SEYRIG 1939

H. SEYRIG, *Les rois Séleucides et la concession de l'asylie*, «Syria» 20, 35-39.

SNG France

E. LEVANTE, *Sylloge Nummorum Graecorum. France 2. Cabinet des médailles, Cilicie*, Paris 1993.

SNG Levante

E. LEVANTE, P. WEISS, *Sylloge Nummorum Graecorum. Switzerland 1. Levante-Cilicia*, Bern 1986.

SOUZA DE 2013

P. DE SOUZA, *Who are you calling pirates?*, in *Rough Cilicia*, 43-54.

SPANU 2011

M. SPANU, *The theater of Diokaisareia*, Berlin.

STROUD 1984

R. STROUD, *An Argive decree from Nemea*, «Hesperia» 53, 193-216.

TSCHERIKOWER 1927

V. TSCHERIKOWER, *Die hellenistischen Stadtgründungen von Alexander den Grossen bis auf die Römerzeit*, Leipzig.

TEMPESTA 2005

C. TEMPESTA, *Antiochus IV Epiphanes and Cilicia*, «Adalya» 8, 59-81.

TEMPESTA 2010

C. TEMPESTA, *Egiziani in Cilicia e Cilici in Egitto: scambi politici, culturali e commerciali nel Mediterraneo in età ellenistica*, in *Meetings between Cultures*, 14-26.

TEMPESTA 2012

C. TEMPESTA, *Specus est nomine Corycius...La grotta di Tifone e i santuari della Cilicia Tracheia orientale*, in V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi, Roma, Museo Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini", 20-21 maggio 2011*, Roma, 653-664.

Temple to church

H. ELTON, E. EQUINI SCHNEIDER, D. WANNAGAT (a cura di), *Temple to church. The transformation of religious sites from Paganism to Christianity in Cilicia*, Istanbul 2007.

TIBILETTI 1954

G. TIBILETTI, *Alessandro il Grande e la liberazione delle città d'Asia Minore*, «Athenaeum» 32, 3-22.

TOMASCHITZ 2013

K. TOMASCHITZ, *The Cilician Pirates – how to approach an obscure phenomenon*, in *Rough Cilicia*, 55-58.

TRAMPEDACH 1999

K. TRAMPEDACH, *Teukros und die Teukriden. Zu Grundungslegende des Zeus-Olbios Heiligtums in Kilikien*, «Olba» 2, 94-110.

TRAMPEDACH 2001

K. TRAMPEDACH, *Tempel und Grossmacht: Olba in hellenistischer Zeit*, in *Cilicie*, 269-288.

TÜRKOĞLU 2007

İ. TÜRKOĞLU, *Corycos and Cennet ve Cehennem*, in *Temple to church*, 61-73.

VÉRILHAC, DAGRON 1974

A. M. VÉRILHAC, G. DAGRON, *Une nouvelle inscription du temple de Zeus à Uzuncaburç (Cilicie)*, «REA» 76, 237-242.

CLAUDIA TEMPESTA

WANNAGAT 1999

D. WANNAGAT, *Zur Säulenordnung des Zeustempels von Olba-Diokaisareia*, «Olba» 2, 355-368.

WANNAGAT, WESTPHALEN 2007

D. WANNAGAT, S. WESTPHALEN, *The sanctuary of Zeus-Olbios and the city of Diokaisareia*, in *Temple to church*, 1-24.

WANNAGAT 2011

D. WANNAGAT, *Priester, Türme, Tempel. Zum Umfeld des Zeus-Olbios-Heiligtums im Rabuen Kilikien*, in *Hellenismus*, 259-274.

WERNER, WERNER 1951

S. WERNER, R. WERNER, *Eine griechische Inschrift aus Karataş*, «JbKleinasF» 1, 325-327.

WILL 1966

E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, I-II, Nancy.

WILL 1985

E. WILL, *Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Paris.

WILLIAMS 1974

C. WILLIAMS, *The Corinthian Temple of Zeus Olbios at Uzuncaburç. A reconsideration of the date*, «AJA» 78, 405-414.

ZIEGLER 2001

R. ZIEGLER, *Seleukeia am Golf von Issos*, «EpigrAnat» 33, 95-103.

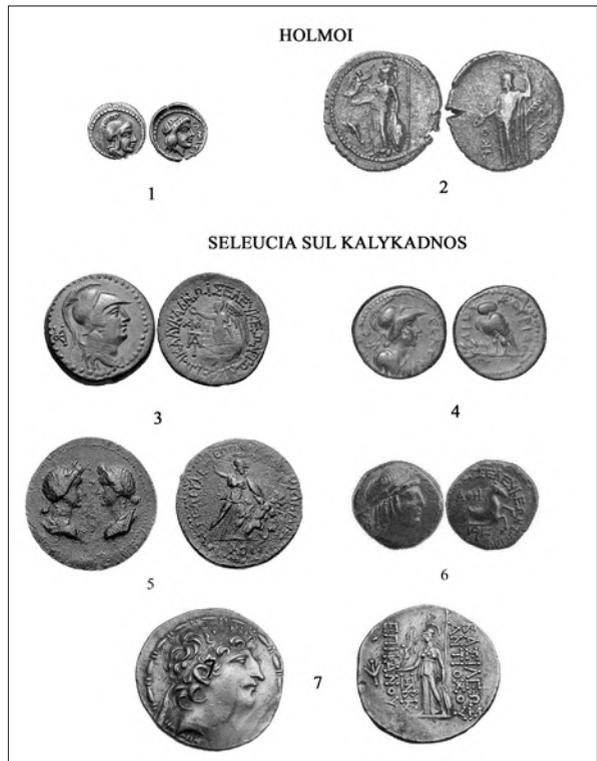
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Carta della *Cilicia* ellenistica.
- Fig. 2 *Holmoi* (Taşucu) e *Seleucia* sul *Kalykadnos* (Silifke), monete persiane ed ellenistiche. 1-2. *Holmoi*, monete persiane: 1. *AR* obolo, IV secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 34); 2. *AR* statere (da *SNG Levante* n. 32). 3-8. *Seleucia* sul *Kalykadnos*, monete ellenistiche: 3. *AE*, II secolo a.C. (da *SNG France* n. 893); 4. *AE*, II secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 711); 5. *AE*, II secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 719); 6. *AE*, II secolo a.C. (*SNG Levante* n. 691 a.C.); 7. *AR*. Tetradramma di Antioco VIII (da Houghton 1989a, n. 28).
- Fig. 3 *Seleucia* sul *Kalykadnos* (Silifke), pianta della città: 1. acropoli; 2. Santa Tecla (da Keil, Wilhelm 1931, tav. 13).
- Fig. 4 *Elaiussa Sebaste* (Ayaş). 1. *AE*, I secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 839); 2. *AR* tetradamma, I secolo a.C. (da *SNG France* n. 1152).
- Fig. 5 *Elaiussa Sebaste* (Ayaş), pianta: 1. ipotetica localizzazione del tempio di Atena; 2. tempio romano (disegno M. Braini).
- Fig. 6 *Elaiussa Sebaste* (Ayaş), manufatti con l'immagine di Atena: busto in bronzo, lucerna in terracotta; castone in ossidiana (foto M. Ricci).
- Fig. 7 *Soloi Pompeiopolis* (Viranşehir). 1-2. Monete persiane: 1. *AR* statere, IV secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 51); 2. *AR* statere di Balacro, IV secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 51). Monete ellenistiche: 3. *AE*, II-I secolo a.C. (da *BMC* n. 38); 4. *AE*, II-I secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 864); 5. *AE*, II secolo a.C. (da *BMC* n. 46); 6. *AE*, II-I secolo a.C. (da *BMC* n. 39); 7. *AE*, I secolo a.C.? (da *SNG Levante* n. 874); 8. *AR* tetradramma di Demetrio I, II secolo a.C. (da Houghton 1989b, nn. 69-70); *AR* tetradramma di Demetrio II, II secolo a.C. (da *CSE* n. 490).
- Fig. 8 *Aigeai* (Yumurtalık), monete: 1. *AE*, II-I secolo a.C. (da Bloesch 1982, n. 178); 2. *AR* tetradramma, fine II secolo a.C. (da *SNG Levante* n.1655).
- Fig. 9 *Korykos* (Kızkalesi), monete: 1. *AE*, I secolo d.C. (da *SNG Levante* n. 804); 2. *AE*, I secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 792).
- Fig. 10 *Nagidos* (Bozyazı), monete: 1. *AR* obolo, fine V-inizio IV secolo a.C. (da *SNG France* n. 11); 2. *AR* statere, fine V-inizio IV a.C. (da *SNG France* n. 21).
- Fig. 11 *Olba-Diocesarea* (Uzuncaburç), pianta della città: 1. tempio di Zeus *Olbios* (da Keil, Wilhelm 1931, tav. 22).
- Fig. 12 *Olba-Diocesarea* (Uzuncaburç), prospetto del muro del *temenos* e dettaglio dell'iscrizione di Seleuco (da Keil, Wilhelm 1931, fig. 71).
- Fig. 13 *Olba-Diocesarea* (Uzuncaburç), dettaglio dell'area del santuario (da Wannagat, Westphalen 2007, fig. 1).
- Fig. 14 *Olba-Diocesarea* (Uzuncaburç), pianta del tempio di Zeus *Olbios* (da Wannagat 1999, fig. 2).

- Fig. 15 *Olba-Dioecesarea* (Uzuncaburç), veduta del tempio di Zeus *Olbios* (foto dell'Autore).
- Fig. 16 *Hierapolis-Kastabala* (Bodrum Kalesi), monete: 1. *AE*, II-I secolo a.C. (da *SNG Levante* n. 1564); 2. *AE*, I secolo a.C. (da *SNG France* n. 223).
- Fig. 17 *Hierapolis-Kastabala* (Bodrum Kalesi), pianta della città con ipotetica localizzazione del tempio (da Krinzinger, Reiter 1993).
- Fig. 18 *Mallos* (Kızıtahta), monete: 1. *AR* statere, IV secolo a.C. (da *BMC* n. 26); 2. *AR* tetradramma di Antioco VII, fine II secolo a.C. (da Houghton 1984, n. 13).
- Fig. 19 *Magarsos* (Karataç), pianta ricostruttiva della città con l'ipotetica localizzazione del santuario di Atena Magarsia (da Sayar, Rosenbauer 2011, fig. 10).
- Fig. 20 Santa Tecla (Ayatekla), pianta della caverna cultuale (da Herzfeld, Guyer 1930, fig. 39).
- Fig. 21 Santa Tecla (Ayatekla), veduta della caverna cultuale (foto dell'Autore).
- Fig. 22 *Korykion Antron* (Cennet Cehennem), pianta e sezione delle doline: 1. cappella della Vergine; 2. tempio di *Hermes* (da Bayliss 2004, fig. 109).
- Fig. 23 *Korykion Antron* (Cennet Cehennem), veduta della cappella dedicata alla Vergine dal fondo della dolina (foto M. Braini).
- Fig. 24 *Korykion Antron* (Cennet Cehennem), ricostruzione della piattaforma ellenistica sotto la cappella della Vergine (da Bayliss 2004, fig. 122).
- Fig. 25 *Korykion Antron* (Cennet Cehennem), pianta della basilica sull'orlo della dolina e del muro di peribolo (da Feld, Weber 1967, fig. 1).
- Fig. 26 *Korykion Antron* (Cennet Cehennem), veduta delle colonne in crollo pertinenti al tempio (foto dell'Autore).
- Fig. 27 Carta della *Cilicia Tracheia* orientale con localizzazione dei luoghi di culto (elaborazione da Hild, Hellenkemper 1990).
- Fig. 28 İsmaili, veduta del tempio (da Durukan 2003, tav. 39, fig. 9).
- Fig. 29 Çatiören, pianta del sito: 1. tempio di *Hermes* (da Durugönül 1998, fig. 13).
- Fig. 30 Çatiören, pianta del tempio di *Hermes* (da Hellenkemper, Hild 1986, fig. 9).
- Fig. 31 Çatiören, veduta del tempio di *Hermes* (foto dell'Autore).
- Fig. 32 Çatiören, dettaglio della nicchia sul lato di fondo della cella del tempio di *Hermes* (foto dell'Autore).
- Fig. 33 *Kanytelleis* (Kanlıdivane), veduta aerea della dolina (foto M. Braini).
- Fig. 34 Yapılıkaya, schizzo della fronte della caverna cultuale (da Durugönül 1988, p. 201).
- Fig. 35 Yapılıkaya, veduta della fronte della caverna cultuale (foto V. Iacomì).



1



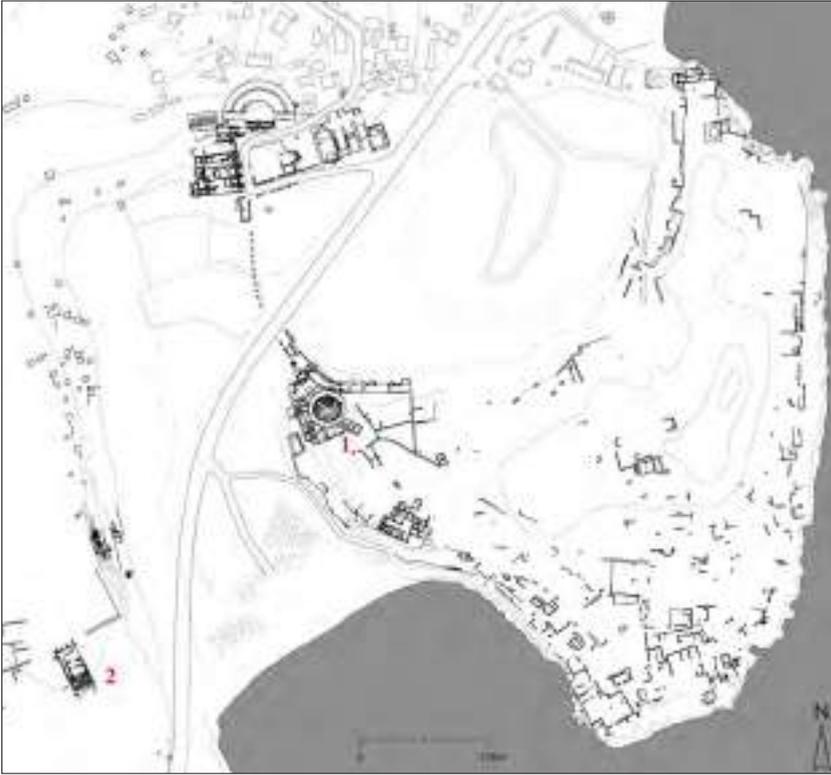
2



3



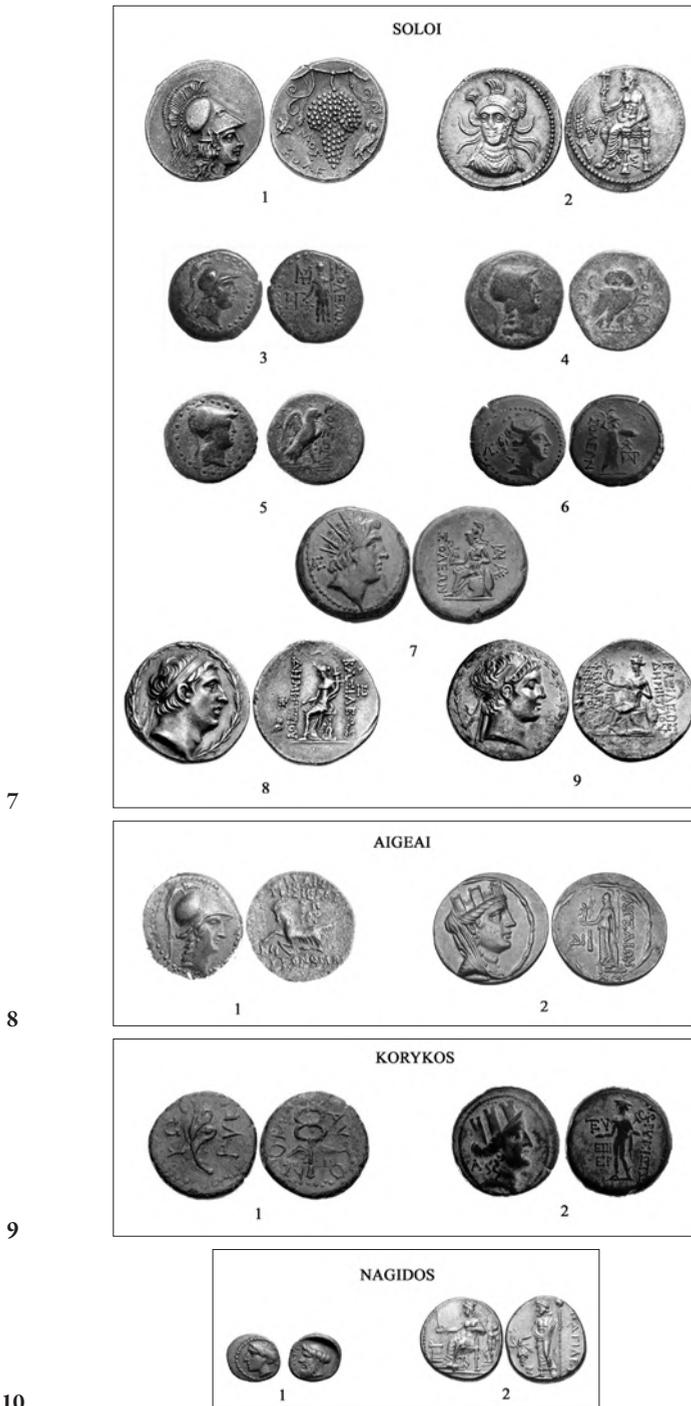
4

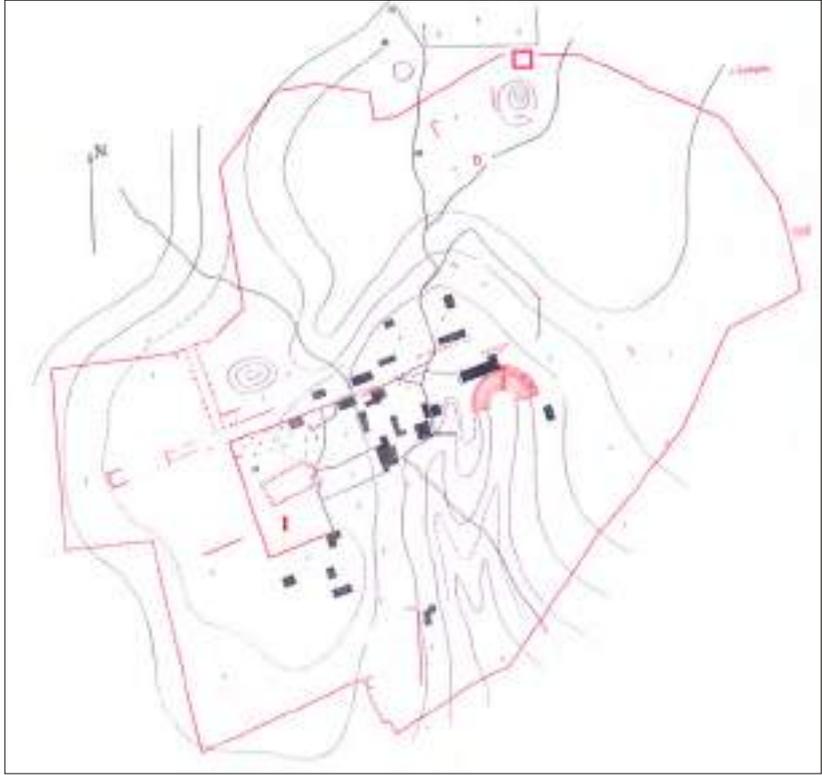


5

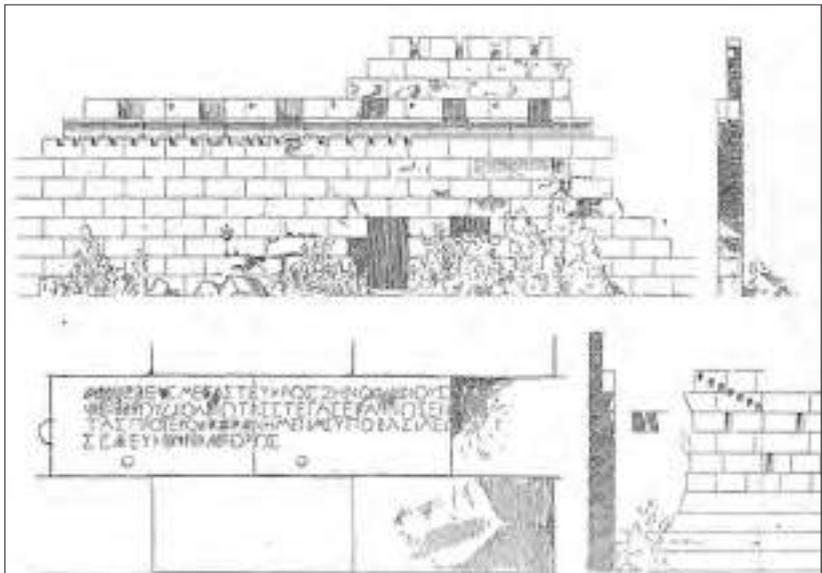


6

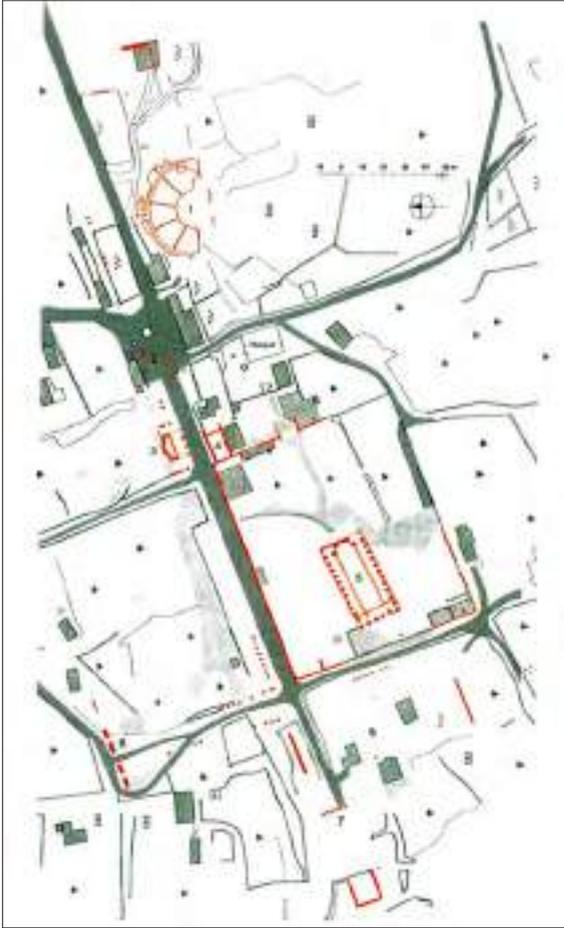




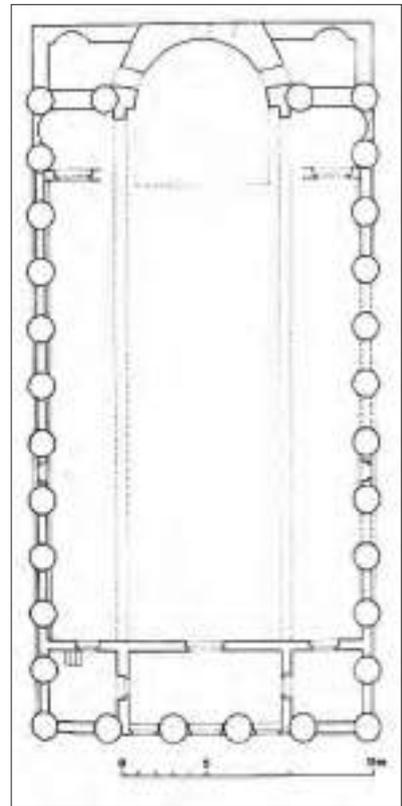
11



12



13



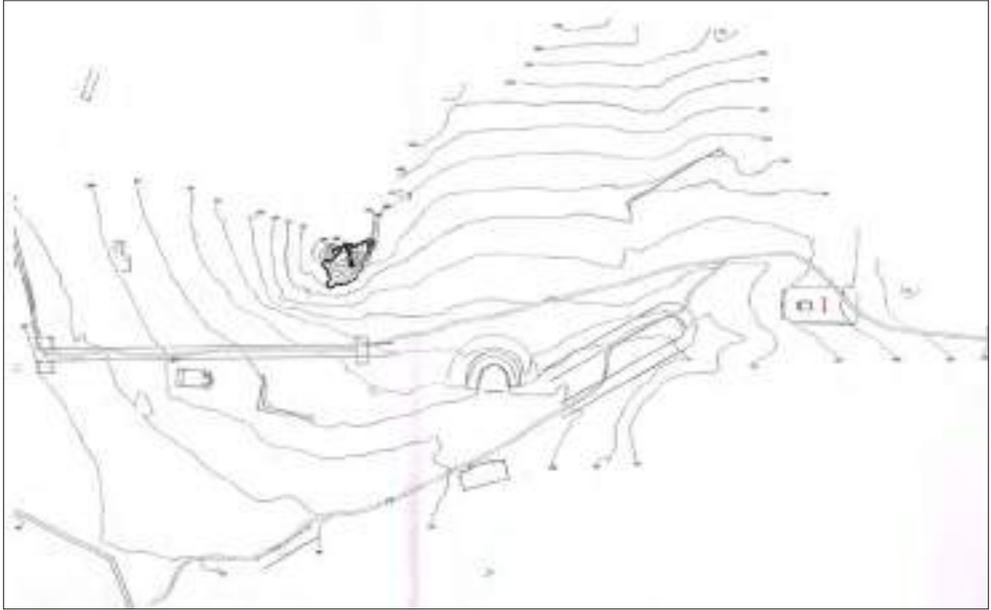
14



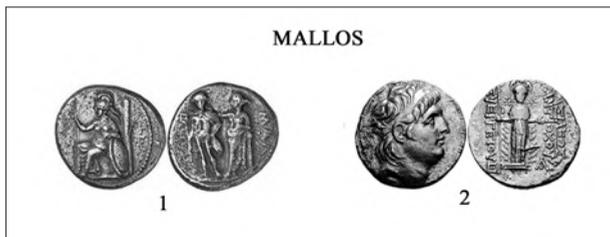
15



16



17



18

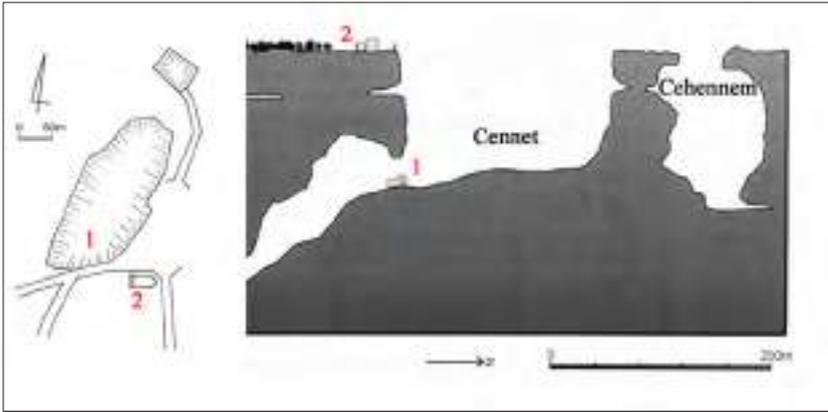


19



20



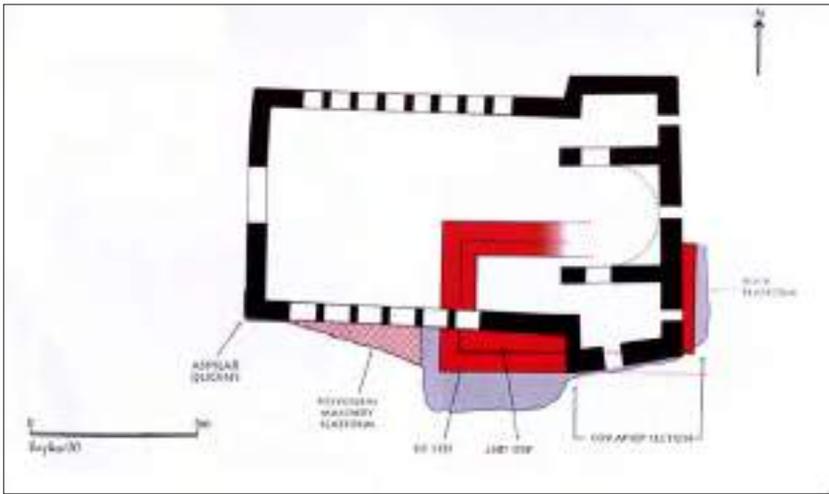


22

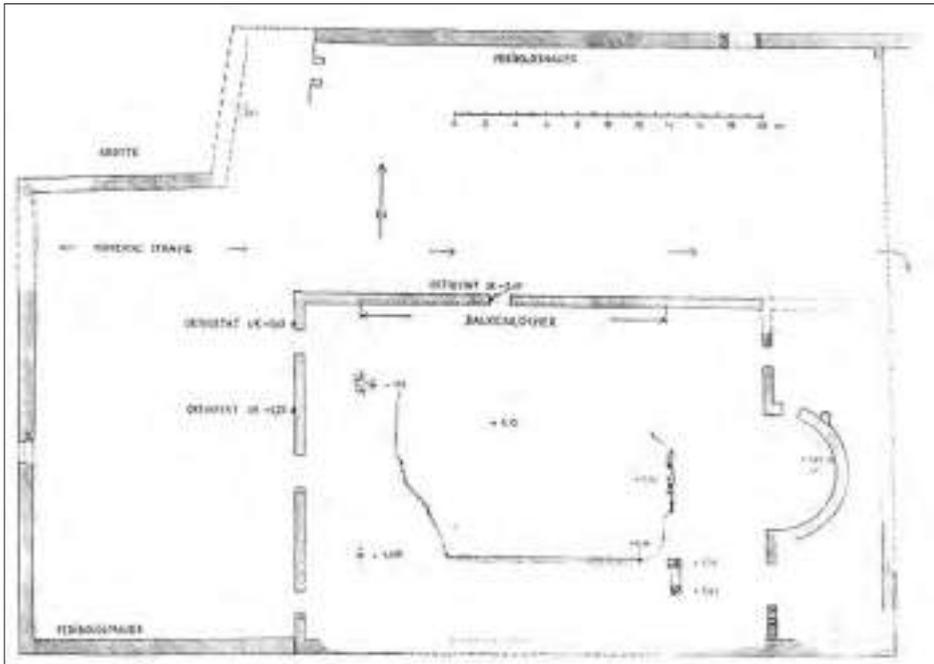


23

263



24



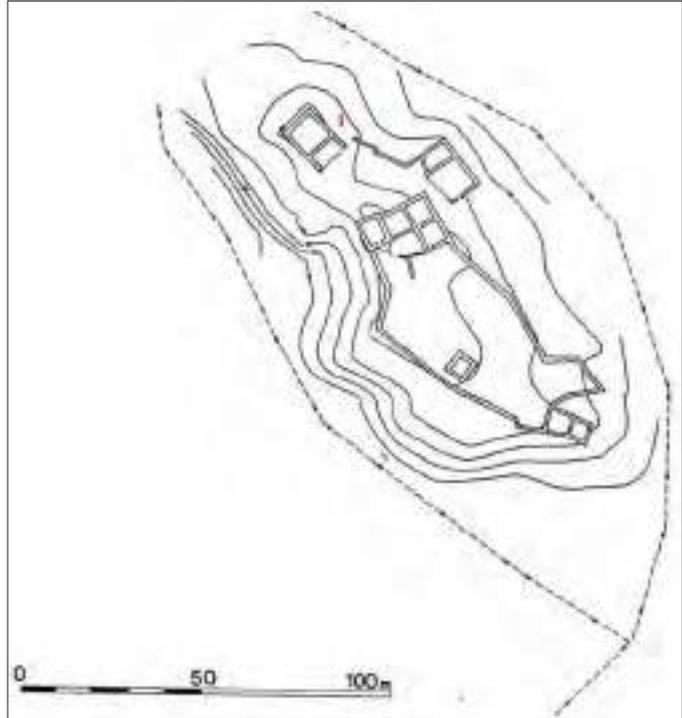
25



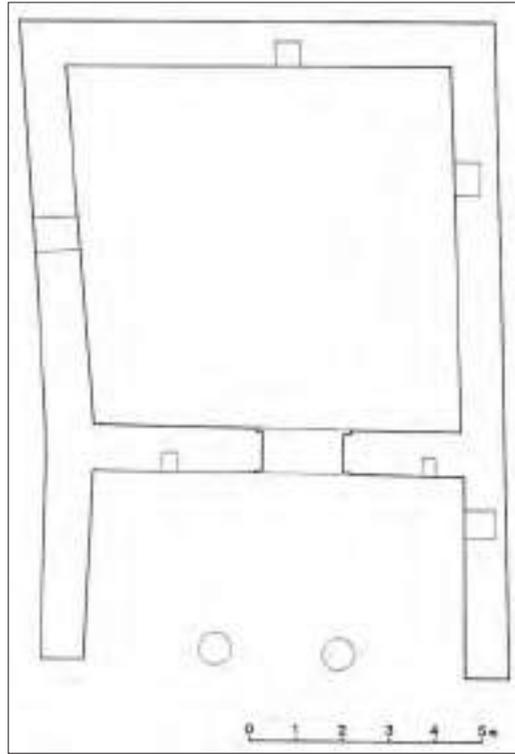




28



29

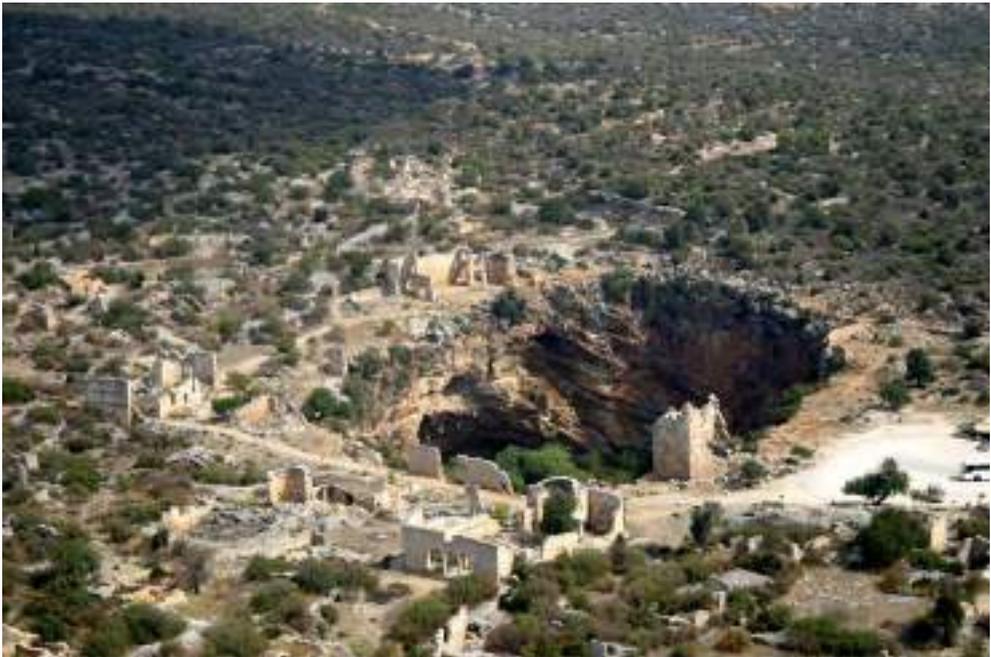


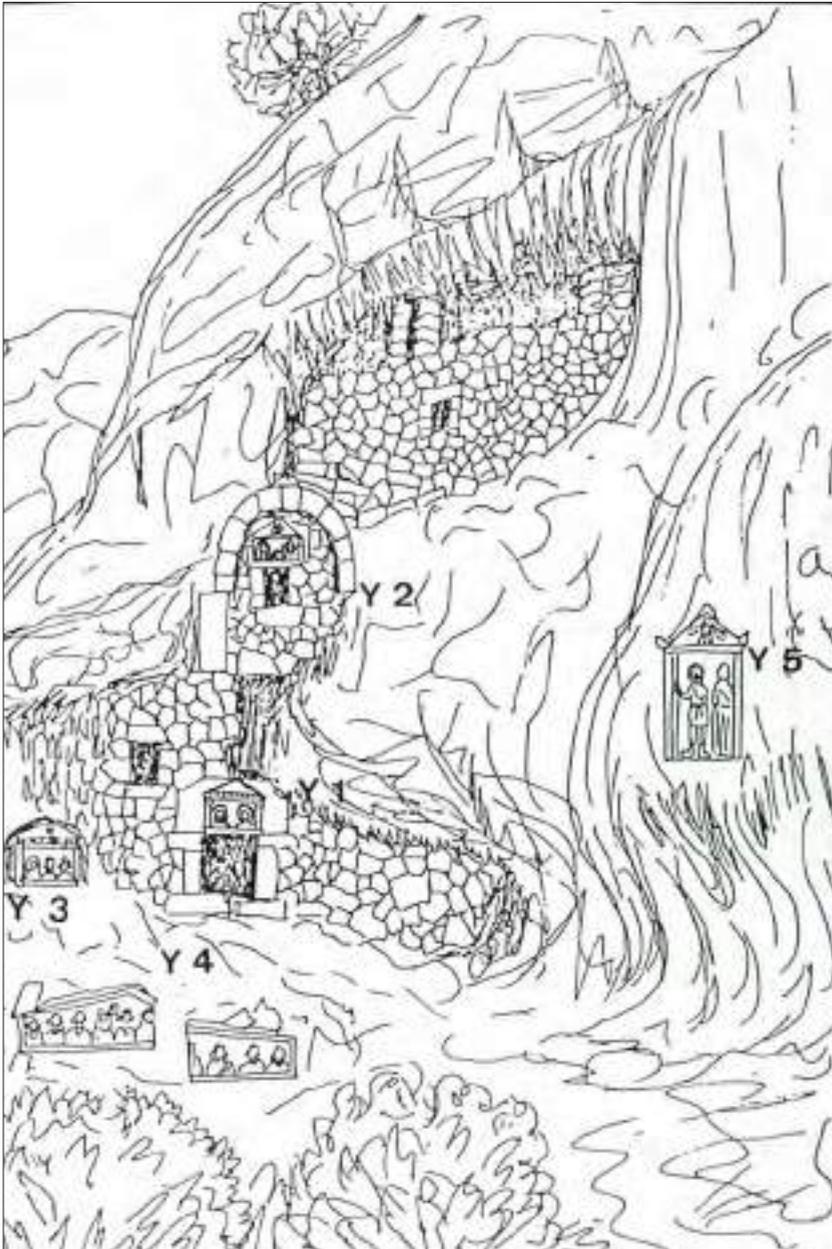
30



31









Francesco SIRANO

Culti dell'antica Capua in età imperiale attraverso due casi di studio:
il Mitreo e il tempio di via de Gasperi a Santa Maria Capua Vetere

ABSTRACT

The paper examined two religious buildings in central areas of the ancient Capua: the so-called shrine of the “via de Gasperi” (discovered in 1980) and the *Mithraeum* (1922) linked by the chronology (full imperial age) and by spaces underground and darkened with limited access and installations to attend the rites. The layout of either of two examples gave to the involved people the opportunity to follow a path, to stay in, to interact with structures and consecrated furnishings. In both cases the wall paintings were not a sheer decorum, but were specially designed to create an appropriated atmosphere for the rites. In both cases they provide two different registers of representation: one formal and most noble, the second most popular was focused on the participation and the self-identification of the audience (the faithful in the “Sacello di via A. de Gasperi”; the initiates at the *Mithraeum*). In the first case it appears to be female rites, or however rites where the female element played a prominent role; in the second it is instead the masculine element that is set in evidence whereas the rare female images belong to the divine sphere or to symbolic personifications. Thus it seems to me that they were spaces designed to respond to specific cultural and ritual needs of the big urban community of ancient Capua between the I and III century A.D.

KEYWORDS

Altar, Capua; *Fortuna*, *hypogaeum*, *Mithra*, *Mithraeum*, *sacellum*, Shrine, Sacred furnishings, *Venus*, Wall paintings

L'antica Capua ha restituito nel corso di quasi un secolo di scavi sistematici seguiti dalla Soprintendenza Archeologia¹ non solo materiali mobili, ma anche strutture riferibili alla sfera del culto che in più di un caso si sono rivelate di respiro monumentale tanto dal punto di vista architettonico, quanto degli apparati decorativi². I due esempi che si offrono alla comune riflessione rappresentano l'uno il più insigne monumento mitriaco del mondo antico, l'altro un tempio su podio con ambiente culturale ospitato nella *favissa* restato praticamente sconosciuto. I due edifici sono accomunati dalla cronologia, che li fa risalire ad età imperiale, rispettivamente agli inizi e alla seconda metà del II secolo d.C., e dall'articolazione degli spazi che si presta ad una lettura funzionale.

Il primo monumento che si presenta si trova in un'area centrale della città antica, immediatamente a nord del decumano maggiore (corso Aldo Moro). Fu rinvenuto nel 1980 in proprietà Carrillo Domenico e sinora interpretato come un sacello ipogeo dalle pareti affrescate³, ovvero larario sotterraneo⁴. Oltre ad una notizia da parte di Fausto Zevi negli Atti di Taranto⁵, al sito è stato dedicato uno studio stratigrafico da parte di Paul Arthur nel 1987⁶ al quale sono seguite negli anni successivi solo fugaci note⁷. Il puntuale lavoro di Paul Arthur, che seguì lo scavo, risulta particolarmente prezioso tanto ai fini della ricostruzione delle dinamiche di occupazione e di abbandono del sito, quanto per la determinazione della cronologia assoluta delle principali fasi di vita del complesso. Sulla base delle osservazioni stratigrafiche la costruzione del monumento risale alla fine del I-inizi del II secolo d.C. con ristrutturazioni successive (realizzazione della scala addossata al podio) e abban-

¹ Tutte le immagini del presente contributo, ove non diversamente indicato, si intendono di proprietà della Soprintendenza Archeologia della Campania. Le foto e i rilievi di scavo furono eseguiti da Paul Arthur; le foto a colori sono state eseguite da Ortensio Fabozzi. L'intervento di pulizia delle pareti dipinte è stato eseguito dal personale del laboratorio di restauro del Museo dell'Antica Capua (Ciro Napolitano, Carmine D'Andrea, Luigi Russo). Si ringrazia per il supporto operativo tutto il personale dell'Ufficio per i Beni Archeologici di Santa Maria Capua Vetere e in particolare: Anna Maria Capitelli, Daniela Maiorano, Gaetano Callisto, Gioia Pacini, Anna Maria Pagliaro, Amedeo Palmieri. Desidero inoltre esprimere la mia riconoscenza a Valeria Sampaolo, Romolo Bellan, Raffaele Donnarumma, Alfonso Galluccio per le facilitazioni nelle ricerche di archivio. Si coglie l'occasione per ricordare la gentilezza con la quale la famiglia Carrillo ha facilitato i sopralluoghi e si ringraziano Rosaria Sirleto e Paolo Busico, già Assessore alla Cultura e al Turismo del Comune di Santa Maria Capua Vetere con il quale lo scrivente svolse il primo sopralluogo sul sito.

² Per una sintesi su Capua romana e sulle scoperte effettuate dalla Soprintendenza: D'ISANTO 1993, pp. 21-26; DE CARO, MIELE 2001, pp. 555-562; NAVA 2007, pp. 333-369 (con un importante corredo bibliografico a cura di Floriana Miele); RUFFO 2010, pp. 160-181; DE CARO 2012, pp. 29-72; SIRANO 2014, 172-174.

³ COLOMBO 2000, p. 56.

⁴ SAMPAOLO, RESCIGNO 2009, p. 14.

⁵ ZEVI 1987, p. 264.

⁶ ARTHUR 1987, pp. 517-535.

⁷ COLOMBO 2000, pp. 56-57; SAMPAOLO, RESCIGNO 2009, p. 14.

dono tra la fine del V e gli inizi del VI secolo d.C.⁸. A distanza di quasi trentacinque anni dal rinvenimento, il complesso si rivela all'osservazione autoptica, corroborata dall'ottima documentazione conservata negli archivi della Soprintendenza (figg. 1-2), quale un sacello su podio (6,5 x 5,75 metri) orientato est-ovest con un cortile antistante (8,25 x 7⁹ metri) delimitato da una banchina sul lato sud e altare (1,70¹⁰ x 1,15 metri) sull'asse del tempio. Nonostante i danni provocati dal tempo e da alcune attività edilizie abusive, sono perfettamente leggibili: la scala che con cinque gradini consentiva di raggiungere la parte superiore del podio, le partizioni del pronao e della cella absidata, la preparazione del pavimento di quest'ultima rivestito di lastre marmoree. In un vano sotterraneo (5,25 x 4,30 metri, altezza minima conservata 1,50 metri), coperto a botte con volta a crociera ribassata sul lato ovest absidato, è ricavato un unico ambiente al quale si accede dall'esterno del podio attraverso due scalette simmetriche poste a nord e a sud (fig. 3). Al centro della sala si trova una struttura alta circa 40 centimetri composta da tre muretti rivestiti di intonaco e aperta sul lato nord (0,75 x 0,90 metri) (fig. 4). Una seconda struttura (0,50 x 0,90 metri), costituita analogamente alla precedente da tre muretti, si addossa alla parete sud (fig. 5). Entrambe le installazioni appena descritte presentano impronte ben marcate della base di vasi a fondo circolare infissi nell'intonaco ancora fresco (due sulla struttura al centro e tre su quella addossata alla parete sud). L'identificazione proposta da Paul Arthur come vaschette non risulta convincente¹¹. Se in linea teorica questo potrebbe essere possibile per la struttura addossata alla parete sud, per quella posta al centro del vano sotterraneo una tale ipotesi non è sostenibile in quanto la costruzione è formata da tre muretti mancando del quarto lato¹². Inoltre le strutture presentano su tutte le superfici esposte un identico intonaco chiaro, non essendovi traccia del rivestimento idraulico che ci si sarebbe attesi nel caso di vasche. Un'ipotesi di interpretazione più aderente alla situazione dei resti *in situ* potrebbe essere quali mense o sostegni fissi, una sorta di *trapezai*, realizzati per posizionare i vasi dei quali sono in vista le impronte. A tale proposito merita di essere notata la circostanza che il diametro del piede di tali vasi risulti identico per tutte le impronte e pari a circa 15 centimetri.

Le pareti del vano ipogeo, che in corrispondenza delle scalette di accesso presentavano una zoccolatura in lastre di marmo, sono completamente rivestite di intonaco bianco sul quale sono dipinte a tutto campo rappresentazioni figurate. Partendo dal lato est, in senso antiorario, si osservano le spire di un serpente rivolto verso nord, alla sinistra dell'osservatore, che si dirige verso un altare, o tempietto, rappresentato di scorcio (figg. 6-7). Sulla

⁸ ARTHUR 1987, pp. 517-520.

⁹ Misura massima conservata.

¹⁰ Lunghezza massima conservata.

¹¹ ARTHUR 1987, p. 517.

¹² L'osservazione diretta dei resti permette di escludere l'esistenza di tale muretto del quale si sarebbero conservate almeno tracce dell'ammorsatura sui muri con i quali legava.

parete nord, entro un paesaggio roccioso, sono rappresentate una figura centrale vista frontalmente, riccamente panneggiata, due personaggi di profilo gradienti alla sua sinistra con le mani levate in avanti e ferme presso un elemento poco leggibile (altare?); alla destra della figura centrale una quarta immagine molto rovinata interpretabile come un fedele con le braccia distese in avanti (figg. 8-9). Sulle due paraste laterali all'abside i resoconti di scavo descrivono palme¹³ oggi non più visibili, a meno che con tale definizione non si alludesse ai festoni di cui si notano tracce sulla parete ovest (fig. 10).

Sulla parete sud tre personaggi femminili, visti quello a sinistra dello spettatore in leggero scorcio, quello centrale frontalmente e quello di destra di profilo, stanno dietro altrettanti altari, uno dei quali (estrema sinistra) replicato in dimensioni minori. Il campo è chiuso sul lato destro da una roccia (figg. 11-13). Ciascun personaggio, abbigliato con chitone ed *himation*, è a capo scoperto e reca una corona vegetale (meglio visibile su quello centrale), la figura di centro¹⁴ sembra sorreggere un oggetto di forma allungata all'altezza del bacino (patera, vassoio o cista).

Come noto, l'inquadramento delle decorazioni degli edifici cultuali presenta notevoli difficoltà¹⁵. La sala sotterranea in esame manca delle tradizionali partizioni architettoniche dipinte attestate nei templi a partire dall'età tardo repubblicana¹⁶, benché le palme, o piuttosto i summenzionati festoni, trovino puntali riscontri nel decoro degli edifici sacri¹⁷. Il campo libero e la visione paratattica delle figure si confrontano a Ostia, sacello di Silvano, e in Africa, con pitture risalenti al II-inizi III secolo d.C.¹⁸. Tuttavia, ciò premesso, l'insieme delle pitture, con le figure ben definite ed alcuni dettagli nella tecnica compendiaria, la cura nel tentare di rendere la visione prospettica degli altari sulla parete sud e i paesaggi rocciosi che richiamano simili ambientazioni pompeiane, sembrerebbe ben inserito nella temperie stilistica della fine del I secolo d.C. e pertanto risultare in fase con l'impianto originario del sacello¹⁹.

All'esterno del tempio, è ben visibile nell'area est un altare (fig. 14) che ha avuto successivi rivestimenti. In corrispondenza del lato nord si trova una canaletta fittile il cui fondo

¹³ ARTHUR 1987, p. 517.

¹⁴ La documentazione di archivio, sia a colori sia in bianco nero, sembrerebbe suggerire la presenza di un elemento all'altezza dei fianchi anche per le altre due figure. Neppure successivamente all'intervento di pulizia compiuto a ottobre 2014 è stato possibile sciogliere il dubbio salvo a notare la resa orizzontale del *kolpòs* del mantello.

¹⁵ MOORMANN 2011, pp. 1-5.

¹⁶ MOORMANN 2011, pp. 82-83.

¹⁷ MOORMANN 2011, pp. 59-60, fig. 13 (templi repubblicani di Brescia); pp. 66-67, figg. 18-19 (Ercolano).

¹⁸ MOORMANN 2011, pp. 113-114, fig. 49 (tempio di *Pnepheros* a *Theadelphia*); pp. 140-143, figg. 65-69 (Ostia, sacello di Silvano).

¹⁹ Si vedano a titolo di esempio i fondali rocciosi in ESPOSITO 2009, p. 88, tav. XXX, 4; *Pittura pompeiana* 2009, pp. 262, 245, n. 109; p. 294, n. 127a (L. ROCCO).

è costituito da coppi posizionati alla rovescia e il cui margine settentrionale è composto da altri coppi con il lato convesso verso l'alto (fig. 15). La canaletta ha un andamento est-ovest e si segue sino all'inizio della scalinata di accesso al podio. All'estremità meridionale dell'area scavata, si distingue un muro che corre in senso est-ovest con un rivestimento marmoreo sulla faccia vista nord e risega superiore corrispondente allo spessore del muro (larghezza 30 centimetri) delimitata da una struttura in tufelli che contiene un piano di calpestio posto a livello superiore di circa 70 centimetri rispetto a quello su cui spicca l'altare (figg. 16-17). Si tratta con ogni evidenza di una banchina che delimita la corte scoperta al centro della quale si trova l'altare e non, come proposto dallo scavatore²⁰, di una piscina con fontana centrale. La limitatezza dell'area di scavo non consente di precisare se si tratta di un monumento in sé concluso o se le strutture appartenessero ad un più vasto complesso di scala urbana.

Dal punto di vista architettonico l'elemento più importante risulta il sacello.

Come già accennato, si erge su podio elevato di circa 1 metro rispetto al piano del cortile antistante e ha una forma poco più che quadrata con larghezza e lunghezza della fronte corrispondenti rispettivamente all'incirca a 19 e a 21 piedi romani. Caratteristico è inoltre il rapporto di 1:2 tra la profondità del pronao²¹, pari a 7 piedi, e quella della cella equivalente a 14 piedi. Il pronao molto ristretto e la parete di fondo della cella absidata richiamano edifici campani di età imperiale²² e, in particolare, il tempio della Masseria del Gigante a Cuma e il Sacello degli Augustali di Miseno²³, fondato in età giulio claudia e restaurato in età flavia, epoca di costruzione del sacello capuano, e rinnovato in età antonina²⁴. L'altare sull'asse della gradinata presenta chiaramente almeno due fasi costruttive con il rivestimento in lastrine di marmo della prima fase inglobate nella base cementizia di allargamento, forse a sua volta decorato con applicazioni marmoree o con mosaico (in entrambi i casi spogliate in età tardo antica). In corrispondenza del settore occidentale del lato nord si notano un incavo (o un foro) per il deflusso di un liquido e una canaletta addossata alla struttura che, come detto, si dirige verso il tempio (fig. 18). Si tratta di un basso altare

²⁰ ARTHUR 1987, p. 517.

²¹ La profondità del pronao è stata ricostruita proiettando al livello superiore gli stipiti occidentali delle porte di accesso al vano ipogeo e corrisponde a 2,10 m; la profondità della cella, con esclusione dello spessore dei muri di fondo equivale a 4,15 m.

²² *ThesCRA* IV, s.v. *Augusteum/Caesareum*, p. 194, nn. 6-7 (A. VILLI); DEMMA 2007, pp. 144-146; GRECO 2007, pp. 27-30, 46-47 (Cuma tempio con Portico); MOORMANN 2010, pp. 477-485; MOORMANN 2011, pp. 31-132 (Ercolano); MOORMANN 2011, pp. 137-138 (*macellum* di Pompei). Per la fortuna della cella absidata anche in Africa nel II secolo d.C.: LAPORTE 2004, pp. 288-291, figg. 16-17.

²³ PENSABENE 2000, pp. 9-12, 17-21; *ThesCRA* IV, s.v. *Augusteum/Caesareum*, p. 194, n. 7 (A. VILLI); *ThesCRA* IV, s.v. *Sacellum*, p. 315, n. 7 (M. MENICHETTI); DEMMA 2007, p. 144; MOORMANN 2011, pp. 139-140 con bibliografia. Per il tempio della Masseria del Gigante: CORAGGIO 2013, pp. 33-40.

²⁴ CAPALDI 2000, p. 25.

che trova confronto, oltre che con esempi dal santuario di Venere a Ercolano²⁵, con quello nel *macellum* di Pompei destinato secondo alcuni studiosi alle libagioni²⁶, ma identificato come altare per il sacrificio da William Van Andringa²⁷.

L'organizzazione dell'edificio su due livelli, uno dei quali ipogeo, se da un lato richiama i mausolei del tipo cosiddetto a tempio²⁸, d'altro canto non manca di trovare confronti con edifici di culto tanto di ambito microasiatico (Apollo *Klarios*²⁹), quanto egeo (*Serapeion A* di Delo³⁰), quanto romano (tempietti del foro di Chieti³¹, sacello al di sotto dei Musei Capitolini³²), in quest'ultimo caso con un'interessante corrispondenza cronologica. Anche per quanto concerne la sala inferiore l'edificio romano appena citato offre un suggestivo riscontro con la parete di fondo absidata³³. Per il resto, l'organizzazione dello spazio sotterraneo e, in particolare, i sostegni fissi o le mense possono essere avvicinati ad installazioni riscontrate in edifici di culto connessi a divinità orientali. Meno calzante, seppur suggestivo, appare il confronto con la famosa cripta oracolare del tempio ellenistico di Apollo *Klarios* dove, nella cosiddetta sala dei consultanti si trovarono cinque seggi, l'*omphalòs* e una strana installazione composta da quattro blocchi di marmo che racchiudono uno spazio vuoto all'interno del quale è stato ipotizzato che trovasse posto la base di un simulacro in legno³⁴.

Ad Eretria la sala A del *Serapeion* era provvista di una banchina quadrangolare allungata cui Philippe Bruneau assegna una funzione culturale sulla base del contestuale rinvenimento di vasellame integro proprio in corrispondenza di tale elemento³⁵: l'altezza (50 centimetri circa), il rivestimento in intonaco e l'associazione a vasi richiamano il caso capuano.

Nel vano principale, il cosiddetto *cenatorium*, del santuario delle divinità dolichene a Roma³⁶ sulla parete orientale, opposta all'ingresso, due strutture di dimensioni ed altezza decrescenti, ciascuna composta da tre lastre verticali, si addossavano l'una all'altra forman-

²⁵ GUIDOBALDI 2008, pp. 55-56, fig. 2; BALASCO 2009, p. 77, fig. 6, tav. 4.

²⁶ *ThesCRA* IV, s.v. *Altare (romano imperiale)*, pp. 176-183 e in particolare p. 180, n. 6.

²⁷ VAN ANDRINGA 2006, pp. 190-192, figg. 6-8.

²⁸ VON HESBERG 1992, pp. 182-193; *ThesCRA* IV, s.v. *Aedicula (romano-repubblicana)*, p. 163 (M. MENICETTI). Ma si veda anche a Cuma: CORAGGIO 2013, pp. 35-36, fig. 16.

²⁹ MORETTI 2011, pp. 289-301.

³⁰ ROUSSEL 1915, pp. 19-32; *Guide de Délos* 2005, pp. 267-269, figg. 83-84.

³¹ CAMPANELLI 1997, pp. 32-34.

³² ARATA 1997, pp. 129-162; VERSLUYS 2004, pp. 433-439; *ThesCRA* IV, s.v. *Sacellum*, p. 314, n. 3 (M. MENICETTI); MOORMANN 2011, pp. 48-49.

³³ ARATA 1997, p. 147, fig. 23.

³⁴ MORETTI 2011, pp. 290-298, figg. 10-23, da notare che la cosiddetta base del simulacro ligneo è alta 33,4 cm.

³⁵ BRUNEAU 1975, pp. 12-14, 63-65, nn. 11-19, tavv. XXV, XXXVI.

³⁶ *LTUR* III, s.v. *Iuppiter Dolichenus. Templum*, pp. 133-134 (P. CHINI).

do due piani posti a differenti livelli dubitativamente interpretate come altari, ma più probabilmente supporti per appoggiare oggetti o donari³⁷.

L'edificio di Capua riassume nella propria struttura verticale due sistemi di articolazione spaziale differenti e complementari³⁸: un livello superiore rappresentato dal cortile con l'altare, dalla banchina, dalla scalinata monumentale assiale e dalla cella; un livello inferiore al quale appartengono l'ambiente racchiuso all'interno del podio e le due strutture ivi costruite. Dal punto di vista della percorribilità e della percezione degli spazi, mentre il livello superiore può essere percorso e/o osservato lungo una direzione lineare, il livello inferiore può essere raggiunto solo attraverso una deviazione dal percorso lineare e non è visibile, né apprezzabile se non penetrandovi dall'esterno; nell'ambiente ipogeo la struttura posta al centro è uno dei punti focali di ogni movimento e può essere vista da tutti i lati; inoltre, tramite l'apertura sul lato nord, ci si può di posizionare al suo interno. Il secondo punto focale è rappresentato dall'altra struttura tripartita che per la sua posizione attira l'attenzione del visitatore sulla parete sud. I rivestimenti figurati valorizzano le pareti nord e sud con le scene più complesse per apprezzare le quali il visitatore doveva posizionarsi di fronte a ciascun pannello. Si ricava così un ulteriore dato di differenziazione nella percezione degli spazi: sul livello superiore è valorizzata la linea est-ovest, in quello inferiore la linea nord-sud.

Vi sono alcuni elementi che consentono un collegamento tra questi due piani: le scalette conducenti al vano sotterraneo poste sui lati nord e sud del tempio e, forse, la canaletta che dall'angolo nord ovest dell'altare sembra dirigersi proprio verso il podio.

A quale tipo di fruizione può rinviare l'organizzazione di ciascuno dei livelli? Per quello superiore si aprono due possibilità: percorrere fisicamente l'asse altare-tempio, oppure assistere alla celebrazione del rito dalla banchina posta sul lato sud. Ciascuna delle possibilità potrebbe essere stata esperita da due differenti categorie di frequentatori, ad esempio il o i sacerdoti per quanto concerne il movimento lungo l'asse, e coloro che assistevano al rito per la visione dell'insieme. Per quanto riguarda il livello inferiore, la presenza di due scale opposte e simmetriche e l'elemento centrale inducono a ritenere probabile che lo spazio fosse percorso secondo un itinerario che prevedeva un ingresso e un'uscita. Anche le sce-

³⁷ COLINI 1935, p. 148, figg. 4-5; *ThesCRAIV*, s.v. *Cenatorium*, p. 208, n. 3 (L. ROMIZZI). L'installazione dovrebbe costituire un unico donario di Annio Giuliano e Annio Vittore che dedicarono una *tabulam marmoream* su ispirazione di Giove Dolicheno per rivestire di di marmo l'intera parete orientale della sala (COLINI 1935, p. 147). Relativamente all'interpretazione delle strutture dell'ipogeo di Santa Maria Capua Vetere come sostegni fissi, nell'ambito di culti orientali si segnala la stele funeraria di *L. Valeius Firmus* sacerdote di *Isis Ostiensis* e della *Meter Deum Transtiberina* sulla quale il defunto è affiancato da due sostegni mobili a forma di fiore di loto con ciste, un'idria e una brocca: *ThesCRAV*, s.v. *Geräte und Gefässe für Transport, Bereitstellung und Aufbewahrung von Weihgaben, kultische Speisen, Salben, Kultgeräten und heiligen Objekten*, pp. 243-249 (I. KRAUSKOPF).

³⁸ Per una simile articolazione dei percorsi rituali su due livelli, il migliore esempio è il già citato Apollo *Klarios*: MORETTI 2011, p. 289.

ne figurate sembrerebbero suggerire un senso di marcia attraverso la posizione delle figure rappresentate. In particolare, mentre le tre figure femminili sulla parete sud sono rivolte alla fronte dello spettatore, sia il serpente agatodemone, sia gli offerenti sulla parete nord sono rivolti verso la sinistra dello spettatore in modo tale da suggerire una deambulazione in senso antiorario e, pertanto, un accesso da sud e l'uscita da nord. La frequentazione dell'ambiente ipogeo non prevedeva solo la mera deambulazione, ma implicava un rapporto con i vasi posizionati sulle due *trapezai*. Essi erano in numero di due sulla mensa centrale e in numero di tre su quella laterale. Si tratta di vasi di dimensioni contenute che, sulla base del diametro del piede potrebbero appartenere sia a forme aperte (piatti, coppe), sia forme chiuse (anforette, *oinochoai*, brocche)³⁹. Tali vasi venivano manipolati o erano in deposito nell'ambiente sotterraneo? In base all'impronta lasciata sull'intonaco ancora fresco si potrebbe pensare ad un arredo fisso del santuario, forse in metallo anche prezioso, strappato via dalla sua sede al momento della chiusura del tempio. Qualora le precedenti osservazioni cogliessero nel vero, si potrebbe ipotizzare un uso per purificazioni piuttosto che per libagioni: queste ultime sarebbero infatti avvenute davanti all'altare. Come noto, nella panopia dei vasi per purificazioni trovavano posto, oltre che grandi contenitori per attingere liquidi (*labrum*), brocche (*urceus*, *urceolus*, *aquimanale*) e coppe, tutti materiali noti perlopiù attraverso raffigurazioni⁴⁰ con un singolo esemplare per ciascun oggetto⁴¹. Se ci si rivolge, invece, verso culti orientali, si riscontreranno rappresentazioni con la reiterazione delle medesime forme vascolari (brocche e idrie)⁴², ovvero ritrovamenti di veri e propri ripostigli con stoviglie destinate ai banchetti comuni come è il caso dei mitrei⁴³, non mancando coppe e grandi contenitori anche in ceramica comune come quelli ritrovati sulla summenzionata banchina del *Serapeion* di Eretria due delle quali recavano inciso il nome di un sacerdote⁴⁴. Le pitture sulla parete sud potrebbero fornire a tale proposito un'utile indicazione attraverso il vaso raffigurato sull'altarino posto in corrispondenza dell'altare alla sinistra dello spettatore. Benché attualmente la raffigurazione sia quasi evanida, il contenitore, ben visibile nelle foto di archivio, presenta la superficie di colore bruno compatibile con l'ipotesi di un vaso in metallo, morfologicamente caratterizzato da un piede distinto ed espanso verso il terzo superiore (anfora, *stamnos*, *hydria*, brocca?).

³⁹ In generale *ThesCRA V, s.v. Kultinstrumente. Römisch*, pp. 183-212 (T. HÖLSCHER).

⁴⁰ Ma non mancano attestazioni di tali forme vascolari in metallo quali *ex voto*: *ThesCRA V, s.v. Kultinstrumente. Römisch*, p. 189, nn. 185-186 (T. HÖLSCHER); *ThesCRA I, s.v. Keiserzeitliche Votive aus Rom und Italien*, p. 390, nn. 517-518 (E. SIMON).

⁴¹ *ThesCRA V, s.v. Kultinstrumente. Römisch*, p. 189, n. 188 (T. HÖLSCHER).

⁴² *ThesCRA V, s.v. Geräte und Gefäße für Transport, Bereitsstellung und Aufbewahrung von Weihgaben, kultische Speisen, Salben, Kultgeräten und heiligen Objekten*, pp. 243-249 (I. KRAUSKOPF).

⁴³ *ThesCRA V, s.v. Geräte und Gefäße im Mithras-Kult*, pp. 417-420 (H. PRÜCKNER).

⁴⁴ BRUNEAU 1975, pp. 63-65, nn. 11-19, tav. XXV.

Che tipo di culto avveniva in questo luogo? L'elemento catactonio potrebbe essere richiamato, piuttosto che dal basso altare nell'area superiore, dalla presenza dell'ambiente ipogeo e dalla rappresentazione del serpente agatodemone, anche se si è oramai concordi nell'attribuire a quest'ultimo un semplice significato di profilassi dei luoghi nei quali si annida⁴⁵. Alcune indicazioni possono essere tratte dallo studio iconografico delle scene figurate, benché ancora ad uno stadio preliminare. I tre personaggi femminili rappresentati dietro altrettanti altari sulla parete sud rinvergono generici confronti con figure note da larari⁴⁶ e da ambienti domestici, come ad esempio con le tre donne dietro l'altare sulla parete sud dell'*oecus* 3 e la figura dall'ambiente 5 della casa di Obellio Firmo (IX, 14, 4) a Pompei (fig. 19)⁴⁷. Nel primo caso Karl Schefold ha riconosciuto Elettra davanti alla tomba di Agamennone a fronte di una più generica lettura quale scena di offerta davanti all'altare; nel secondo un *pinax* con offerente è affrontato sulla parete opposta ad uno con Cibele⁴⁸. La presenza di tre figure femminili connesse ad un atto rituale e/o ad un altare è attestata a Pompei con identificazione come Ninfe⁴⁹, laddove è interessante notare che a proposito del dipinto dall'*Insula Occidentalis* di Pompei (VI, 10), oggi al Museo Archeologico di Napoli, il contesto rituale è chiarito dall'uso di proporzioni gerarchiche similmente a quanto rilevabile anche nel caso in esame sulla parete nord. Un suggestivo confronto può infine rinvenirsi con un quadretto con paesaggio dalla villa di San Marco a *Stabiae*, ora la Museo Archeologico di Napoli⁵⁰ (fig. 20), dove tre statue femminili di bronzo, interpretate come *Hekataion*, sono raffigurate allineate dietro una struttura tripartita che potrebbe essere identificata con un altare e non con il basamento delle statue medesime. Alla luce dei precedenti confronti, riveste particolare interesse il posizionamento delle figure dietro l'altare: si tratta di una collocazione che, analogamente alle immagini delle divinità assise sull'altare, indica lo statuto divino dei personaggi che non compiono ma ricevono il sacrificio⁵¹.

⁴⁵ SAMPAOLO 2009, p. 75.

⁴⁶ CLARKE 2003, pp. 76-78, figg. 39-40; ESPOSITO 2009, p. 207, tav. CI 5-6. Vedi anche *Pittura pompeiana* 2009, p. 428, n. 222 (L. GRASSO) con bibliografia.

⁴⁷ *PPM X*, pp. 361-499. Devo la segnalazione a Domenico Esposito che ringrazio.

⁴⁸ *PPM X*, p. 411, figg. 88-89.

⁴⁹ *Pittura pompeiana* 2009, p. 186, n. 60 (L. ROCCO); *Pittura pompeiana* 2009, p. 236, n. 91 (F. GRASSO). Non mancano le figure maschili connesse ad un altare *Pittura pompeiana* 2009, p. 294, n. 127b (L. ROCCO).

⁵⁰ *Pittura pompeiana* 2009, p. 396, n. 196 (L. ROCCO).

⁵¹ Per un'esemplificazione nella pittura romana: *Pittura pompeiana* 2009, pp. 371, 394, n. 194 (L. ROCCO); *Roma. La pittura di un Impero* 2009, p. 291, n. II.17 (L. BUCCINO), dalla necropoli di via Ostiense a Roma, con Prometeo che plasma l'uomo al cospetto di Atena raffigurata dietro un altarinio. Nella pittura pompeiana non sempre il tema è correttamente colto dagli studiosi: ad esempio, nel già citato quadro dalla casa di Giasone con Pan e le Ninfe, due ninfe siedono su un altare monolitico posto su un basamento e con il piede modanato, *Pittura pompeiana* 2009, p. 236, n. 91 (F. GRASSO); nel paesaggio idilliaco sacrale della casa Pompei VII, 6, 28, *Pittura pompeiana* 2009, p. 252, n. 101 (F. GRASSO); Teti ed Efesto, Ares ed Afrodite dalla Casa del Meleagro a Pompei, *Pittura pompeiana* 2009, pp. 281, n. 120; 290, n. 123 (L. ROCCO).

L'iconografia si confronta anche con il pannello raffigurante le *Moirai* dalla Tomba del Veterano Ammonio a Cirene⁵².

La personalità divina delle tre figure capuane è, inoltre, confermata dalla corrispondenza del loro numero con quello dei vasi che erano deposti sulla struttura antistante la parete sud del vano ipogeo.

Per quanto riguarda il pannello sulla parete nord, la centralità della figura panneggiata è evidenziata non solo dall'impiego delle proporzioni gerarchiche e della frontalità che la distinguono dagli offerenti, ma anche dalla circostanza che al momento della chiusura del sacello il volto sia stato volontariamente cancellato a differenza di quello di tutti gli altri personaggi. Si tratta evidentemente della divinità stessa cui il sacello era dedicato. Un dato da tenere presente è, inoltre, che nessuna delle immagini rappresenta uomini, né divinità maschili (ad eccezione forse di un erote del quale si dirà tra breve) e che le due figure di offerenti sono chiaramente donne entrambe con la testa coperta: quella di maggiore altezza con un velo, l'altra con una sorta di berretto o cuffia. Dalla corretta lettura della figura centrale dipenderà l'interpretazione del culto qui praticato. La figura con una lunga veste e con le braccia parallele al busto rivela all'ingrandimento fotografico una cornucopia sulla spalla sinistra (fig. 21), il che ci orienterebbe verso una divinità connessa alla sfera della Fortuna o la cui iconografia sia assimilabile. Grazie al medesimo ingrandimento, la figura alla destra della divinità non parrebbe un offerente ma, con molta prudenza, si potrebbe ipotizzare che si tratti di un erote. In tal evenienza ci avvicineremmo alla sfera di Venere.

L'organizzazione dello spazio esterno, con la banchina per assistere ai riti, e quella dell'ambiente ipogeo, con gli indizi appena descritti che rinviano ad un percorso e all'interazione con arredi sacri, i vasi incollati sui banchetti, rinviano ad un culto che prevedeva celebrazioni alle quali assisteva una comunità di fedeli, forse di sesso femminile, con riti praticati nell'ipogeo frequentati per piccoli gruppi, come si potrebbe arguire dall'affresco sulla parete nord, che probabilmente utilizzavano in maniera selettiva le scale poste alle estremità nord e sud del podio.

Il culto di Venere, a Capua con l'epiteto di *Iovia*, come ci informano ben due delle celebri iscrizioni dei *magistri campani* datate al 108 a.C. (*CIL X, 3776-3777*)⁵³, era in alcune delle sue numerose declinazioni romane particolarmente legato alla sfera femminile⁵⁴ che sembra essere prevalente nel contesto in esame.

Nel capoluogo campano è altresì attestato un culto di Fortuna sia dalle fonti epigrafiche (*CIL X, 3775*)⁵⁵, sia da quelle letterarie (Liv. 27.11.2), come pure è noto il culto per Nemesi, *Iustitia* e (i) *Fata* (assimilati alle *Moirai*) attraverso un'iscrizione bilingue (greco e

⁵² SANTUCCI 2010, p. 356, fig. 4.

⁵³ CHIOFFI 2000, p. 79, nn. 4-5.

⁵⁴ TORELLI 1984, pp. 78-90, 131-133, 148-156.

⁵⁵ CHIOFFI 2005, p. 93, n. 88.

latino) del II secolo d.C. reimpiegata in una masseria di S. Angelo in Formis (ora la Museo Campano)⁵⁶. Nel caso di *Fata/Fatua* le tradizioni religiose romane e latine rinviano ancora una volta alla sfera femminile con i *Tria Fata* esplicitamente legati ai mesi della gestazione⁵⁷.

Molto interessante è l'iscrizione *CIL X, 3775* che appartiene al già ricordato gruppo di dediche dei *magistri campani*: si data all'anno 110 a.C. e Fortuna è associata a *Spes e Fides*⁵⁸. Si tratta di un'associazione di grande pregnanza a Capua e con significativi rapporti con la religione romana della tarda repubblica⁵⁹.

Allo stato attuale della ricerca non è possibile precisare se il sacello capuano costituisse un santuario pubblico o se invece appartenesse ad un cenacolo, associazione religiosa gestita da privati cittadini, ovvero monumento appartenente ad una residenza di alto livello sociale aperto alla frequentazione da parte di un ristretto gruppo di frequentatori. In ogni caso, sembra possibile affermare che si tratta di un complesso architettonico di grande impegno costruttivo e decorativo realizzato per celebrare culti connessi alla sfera femminile e caratterizzati da un forte richiamo alle tradizioni locali e dalla lealtà alla religione romana.

Passando al secondo caso, il Mitreo ci pone di fronte ad un altro e differente esempio di culto praticato nel sottosuolo.

Il Mitreo fu scoperto nel settembre del 1922 in vico Caserma 3, in parte sotto un fabbricato di proprietà Califano (f. 417, p.c. 3161) e scavato nel 1924 come ci informano non solo la notizia edita da Antonio Minto⁶⁰, ma anche il giornale di scavo dal 17.03 al 11.05.1924 (prot. 2043 del 21.05.1924) redatto dal Primo Guardiano Nicola Testa.

Dopo la prima ampia notizia del Minto nel 1924, il Mitreo divenne giustamente famoso e fu citato in una moltitudine di studi⁶¹ tra i quali pietra miliare è la monografia edita nel 1971 da Maarten Jozef Vermaseren, *The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere* non a caso numerato nella serie degli studi *Mithriaca* come volume I. La consistenza dell'interesse per gli studi mitriaci è resa esplicita anche solo da una breve ricognizione bibliografica

⁵⁶ CHIOFFI 2005, p. 72, n. 55.

⁵⁷ TORELLI 1984, pp. 179-187.

⁵⁸ CHIOFFI 2000, p. 78, n. 3; SIRANO 2013, pp. 111-113.

⁵⁹ CHAMPEAUX 1987, pp. 208-212.

⁶⁰ MINTO 1924, pp. 353-375. Gli scavi furono seguiti, oltre che dal ricordato Testa da A. Minto e dall'ingegnere Roberto Pane. Fin dal primo momento del ritrovamento le principali preoccupazioni dell'allora Soprintendenza alle Antichità della Campania e del Molise furono quelle di proteggere gli affreschi dalle infiltrazioni di acque meteoriche e soprattutto dalle acque reflue delle abitazioni soprastanti. Il 14 gennaio 1930 il Ministero trasmetteva alla Soprintendenza l'approvazione della definitiva sistemazione della Cripta Mitriaca cui seguiva il 17 marzo del 1930 il decreto di pubblica utilità degli immobili il cui ingresso fu sistemato con una torretta di accesso e rampe in maniera non dissimile da quanto nel medesimo torno di anni si faceva per il teatro di Ercolano. Le questioni legali connesse al pagamento degli indennizzi però andarono avanti sino al 1946 quando furono liquidati gli eredi di Lucia Califano, figlia di Salvatore.

⁶¹ *ThesCRA V, s.v. Geräte und Gefässe im Mithras-Kult*, p. 420, n. 1681 (H. PRÜCKNER); *ThesCRA IV, s.v. Mithraeum*, p. 278, n. 16 (L. ROMIZZI); MOORMANN 2011, pp. 176-177.

che tra il 1971 e il 2015 annovera seicentonovantanove titoli. Dopo i lavori di Manfred Clauss⁶², Roger Beck⁶³, sono tornati a vario titolo sul Mitreo capuano Paul Meyboom⁶⁴, Reinhold Merkelbach⁶⁵, Walter Burkert⁶⁶, Robert Turcan⁶⁷, Richard Gordon⁶⁸ e Luther Martin⁶⁹.

La maggior parte dei citati studi hanno come oggetto l'esegesi delle pitture in chiave iconografica e storico religiosa. Nel caso presente si prenderanno in considerazione gli aspetti propriamente archeologici di lettura del monumento di Capua che, ad avviso di chi scrive, sono meritevoli di approfondimento e promettono nuovi dati anche perché dal 1971 il Mitreo non è stato praticamente più considerato come contesto archeologico in sé.

Come noto, si tratta di un edificio ipogeo racchiuso entro strutture voltate articolate in almeno due bracci tra loro pressappoco perpendicolari e orientati secondo i punti cardinali: uno nord-sud (che per comodità continueremo a chiamare con il Minto⁷⁰ vestibolo: 10 x 3,50 metri), l'altro est-ovest (12,35 x 3,50 metri) (fig. 22). Dalle fonti di archivio, sulle quali torneremo tra breve, si apprende anche dell'esistenza di un terzo ambiente solo parzialmente esplorato in continuità con il braccio nord-sud della cui consistenza non si è in grado al momento di dare precisazioni tranne che doveva essere esteso abbastanza da far interrompere gli scavi onde evitare di mettere in pericolo la tenuta statica degli edifici soprastanti. Le strutture murarie sono in opera cementizia con volta ribassata (H 3,32) e i bracci costituenti il criptoportico sono ammortati tra loro. Il piano di calpestio si trova ad una quota di -4,37 metri dall'attuale piano di calpestio. Non è al momento chiaro come si raggiungesse tale livello inferiore. In base all'organizzazione degli spazi appare certo che l'ingresso avvenisse da sud; meno sicuro è se questo ingresso possa essere riconosciuto nei resti di scala visibili nell'angolo sud orientale del vestibolo.

Dal punto di vista funzionale e decorativo, come apparve evidente sin dalla scoperta, la struttura è chiaramente divisa in due: vestibolo e la 'sala di culto' (fig. 23).

Il vestibolo si presenta privo di fonti di illuminazione, tranne che per un lucernaio posto significativamente sul limite settentrionale dell'ambiente, con pareti e volta completamente a rustico (sono visibili le impronte delle casseforme per la realizzazione). Con uno stacco netto la sala di culto era illuminata da ben quattro lucernai: tre sul lato sud e uno alla sommità della volta, aperto verso meridione e posizionato nella prima sezione della sala. Inoltre

⁶² CLAUSS 1990.

⁶³ BECK 2004.

⁶⁴ MEYBOOM 1982, pp. 35-46.

⁶⁵ MERKELBACH 1984.

⁶⁶ BURKERT 1987.

⁶⁷ TURCAN 2010, pp. 179-193.

⁶⁸ GORDON 2009, pp. 290-313.

⁶⁹ MARTIN 2009, pp. 277-289.

⁷⁰ MINTO 1924, p. 355.

in questo braccio si concentrano anche tutte le strutture connesse alla frequentazione del luogo. Tali strutture sono inoltre distribuite nello spazio e realizzate in modo tale da concentrare il massimo della complessità verso il lato ovest dell'ambiente. Infatti, sui lati lunghi si trovano banchine (con due successive fasi architettoniche) addossate alle pareti del criptoportico; a circa 5 metri dall'inizio della sala su ciascun lato sono posizionate due strutture connesse a liquidi: sul lato sud una vasca rettangolare (1,24 x 0,63 metri) nella quale il Minto riconobbe resti del rivestimento interno di cocciopesto, sul lato nord un cavo circolare definito dal Minto 'pozzetto'. Nella stessa posizione, sulla faccia vista dei muri che delimitano le banchine si aprono due nicchie simmetriche (28 x 30 centimetri lato nord; 31 x 34 lato sud). Sul fondo della sala si trova un podio (H 69 metri; largh. 3,45 x 1,88 metri) con piano inclinato verso ovest delimitato da una canaletta ricavata sul margine la quale, dopo un breve percorso in parte coperto, scarica sul lato nord del vano in corrispondenza del già ricordato pozzetto (fig. 24). La pavimentazione sembra concordare con tale enfasi verso il lato ovest della sala: infatti alla distanza di 1,52 metri dal podio alcune cornici in marmo bianco (di reimpiego) delimitano un pavimento con lastrine di marmi policromi. Non sappiamo quale fosse la precisa configurazione del piano della restante parte della sala che la documentazione di archivio definisce in cocciopesto, ma che più verosimilmente potrebbe definirsi come una sorta di signino caricato con rosette a croce realizzate con tessere di mosaico delle quali si conservano solo due esempi.

Per quanto concerne i rivestimenti parietali, questi seguirono una logica polare che sottolineava i due estremi est ed ovest con prevalenza di quest'ultimo lato dove nella lunetta di fondo sul bancone fu dipinta la celebre megalografia con *Mithra* Tauroctono (fig. 25) che trovava sul lato opposto una più semplice, ma non meno elegante, raffigurazione di *Selene* sul carro (fig. 26). Le pareti lunghe sono scandite da una successione di grandi pannelli rettangolari (sei sul lato nord e cinque su quello sud). Sul lato nord (destra per chi entra) è praticamente evanido un demone alato con serpente avvinghiato alle gambe che già Minto si limitò solo a menzionare; seguono su entrambe le pareti due personaggi in abito orientale tra due alberi di alloro con le chiome convergenti identificati da Minto con personificazioni del *Sol Oriens* e *Occidens*; segue sul lato nord un pannello con due raffigurazioni pure evanide con un personaggio stante alla sinistra dello spettatore e un'immagine dal contorno circolare sul lato destro che Vermaseren identifica come scena di banchetto sacro (fig. 27). Gli altri pannelli su entrambe le pareti sono privi di campiture, forse per concentrare ancora di più l'attenzione verso la scena sul fondo con *Mithra* Tauroctono. Unica eccezione è l'inserimento nello spazio del pannello n. 3 della parete sud di un rilievo in marmo bianco (credo pario) con la celebre scena di *Psyche* e Amore. Le facciate delle banchine laterali presentavano, entro cornici rettilinee che definivano sei pannelli su ciascun lato, scene composte da due o tre figure, una delle quali costantemente nuda, univer-

salmente identificate come scene di iniziazioni. L'insieme era coronato dalla raffinatissima decorazione della volta con stelle a otto punte (diametro 9 centimetri) poste ai vertici di quadrati delimitati dalle linee guida ancora ben visibili (dal lato variabile tra 28 e 30 centimetri). Le stelle erano adornate nel punto focale con applicazioni in pasta vitrea o gemme delle quali si notano le impronte impresse nell'intonaco ancora in fase di essiccazione. Una gemma o un amuleto decorava anche il collo del *Mithra* come si evince dalla cavità visibile sotto la gola della divinità.

Per quanto riguarda le due pitture principali, un dato che non sembra sinora essere stato osservato è quello della presenza di alcune grappe o chiodi visibili lungo il margine superiore, con particolare chiarezza nel caso del *Mithra*. Lo stato di conservazione delle grappe e la conformazione dell'intonaco all'intorno indicano che non può trattarsi di chiodi inseriti nelle pareti in un secondo momento, o in età moderna per proteggere la pittura durante lo scavo. Trattasi dei resti di un accorgimento teso a coprire la sacra rappresentazione nei momenti in cui non si svolgevano le cerimonie o nelle fasi dei riti durante i quali l'immagine non doveva essere vista dai *mystes*.

Se questo è il quadro delle evidenze quali si presentano oggi al visitatore, vi sono alcuni aspetti per i quali può risultare utile svolgere alcune considerazioni.

Il primo e più importante è quello delle fasi di vita dell'edificio.

Il Vermaseren aveva distinto una serie di fasi e sottofasi principalmente sulla base dell'esame delle pitture⁷¹.

FASE I: costruzione del Mitreo in un criptoportico esistente. Pannello del pasto sacro.

FASE II: affresco del *Mithra*, Luna e volta; b *Cautes* e *Cautopates*; *Heliodromus*.

FASE III: allargamento dei *podia*, b. Scene di iniziazione.

La rilettura dei dati di archivio e alcune osservazioni dirette inducono però a revocare in dubbio questa periodizzazione e a proporre una scansione molto più semplice delle fasi di vita dell'edificio.

Innanzitutto, si esprimono dubbi circa la preesistenza del criptoportico: l'intera struttura dell'edificio presenta un'attenta distribuzione delle prese di luce limitate al solo braccio est-ovest e al solo lato sud di quest'ultimo, circostanza che non si osserva in un criptoportico, né sono state notate tompagnature di più antiche finestre. L'edificio sembrerebbe essere stata concepito per ospitare il Mitreo sin dal principio.

Per quanto riguarda le fasi da II a III del Vermaseren, esse sono basate sull'osservazione delle pitture, principalmente sulla differenza di stile. A tale proposito si fa osservare come né le differenze di stile, né la cattiva conservazione delle pitture con scena di pasto

⁷¹ VERMASEREN 1971, pp. 49-51.

sacro possono essere invocate come indicazione di fasi cronologiche. Infatti, la superficie dell'intonaco delle pareti nord e sud si presenta assolutamente unitaria, senza nessuno dei tipici indizi che denunciano il rifacimento di un rivestimento dipinto (picchettature, nuovo arriccio *etc.*). Inoltre le differenze di stile, qualora confermate da un'analisi aggiornata, possono semplicemente indicare che più artigiani della stessa officina attesero al decoro delle pareti essendosi il *pictor imaginarius* più dotato consacrato al decoro delle due lunette con *Mithra* e Luna.

Parimenti non vi è alcun motivo per ritenere che la fase III fosse suddivisa in due sottofasi cronologiche: ciò che ha ipotizzato Vermaseren potrebbe ben essere spiegato con due momenti relativi alla stessa azione. Non vi sono indizi per ritenere che i nuovi banconi siano esistiti per un certo lasso di tempo senza le decorazioni dipinte su di essi.

Pertanto le fasi relative di vita del Mitreo possono esser riassunte così:

FASE I: costruzione e realizzazione del podio maggiore e dei due minori; decorazione dipinta di tutte le pareti.

FASE II: realizzazione dei nuovi banconi più lunghi, con obliterazione dei podii minori; non è chiaro se vaschetta e pozzetto fossero obliterati; pitture sulle pareti che sostengono i nuovi podii.

Per quanto riguarda la vaschetta lungo la parete sud, il resoconto nei diari di scavo con la menzione del rinvenimento di lastre di terracotta, un frammento di antefissa e altro materiale ritrovato all'interno sembrerebbe avallare l'ipotesi che essa fosse stata riempita con gli stessi materiali che furono trovati come riempimento dell'intercapedine tra le pareti dell'edificio e i muretti delimitanti i nuovi podii.

FASE III: abbandono.

L'edificio fu trovato completamente riempito di terra, come si evince dal diario di scavo e i materiali che lo colmavano formavano differenti livelli di interro come notato dallo stesso Minto⁷². I materiali datanti a cui il Minto fa riferimento sembrano tra loro coerenti per tipologia (resti dell'arredo dell'edificio stesso, lucerne) e anche per cronologia assoluta, il cui orizzonte è rappresentato dalle monete.

Alle precedenti considerazioni merita di essere aggiunta l'osservazione che il volto del *Mithra* mostra segni evidenti dello strappo del pendente/amuleto a rilievo che aveva al collo e, soprattutto, della volontaria cancellazione per abrasione dei soli tratti del volto.

In altre parole sulla base dei dati registrati dallo scavo sembra dimostrato che l'edificio fu oggetto di una voluta azione di abbandono.

⁷² MINTO 1924, p. 355.

Passando agli elementi di cronologia assoluta, conviene partire dall'ultima fase.

Tra le monete pubblicate dal Minto⁷³ le più recenti sono quelle di Costanzo Cloro e Costantino il Grande il che potrebbe fornire un *terminus post quem* alla metà circa del IV secolo d.C.

Per le Fasi III e II al momento ci si deve basare sulle osservazioni stilistiche: Meyboom ha datato i pannelli con *Cautes e Cautopates*, ovvero *Sol Oriens et Occidens* al 180-190 d.C. Mentre le vignette sui podii di II Fase risalirebbero ad età post severa: 230-240 d.C.⁷⁴.

Quindi, riassumendo i limiti cronologici assoluti dovrebbero essere:

I Fase 180-190 d.C.;

II Fase: 230-240 d.C.;

III Fase 340-350 d.C.

Per quanto riguarda l'uso dello spazio, la presenza delle banchine rinvia ad una partecipazione numericamente limitata alla superficie dei banchi. Il numero dei presenti sembra inoltre essere variato nel tempo, così come le modalità di partecipazione alla cerimonia. Infatti, in una prima fase gli adepti erano seduti sulle due brevi panche ai lati del podio, nella seconda fase si distribuivano lungo l'intero asse della galleria dipinta e la larghezza dei banconi è compatibile con una posizione distesa. Come già accennato, lo stretto corridoio che attraversa la galleria è suddiviso in due sezioni il cui stacco è marcato dal cambio di pavimento e dalla presenza dei due incassi simmetrici. Vi sono, inoltre due strutture architettoniche interconnesse: si tratta del canale che corre lungo il bordo del podio centrale e del pozzo sul lato sud. Tale collegamento era di una tale importanza che il condotto fu incassato nella muratura della banchina della prima fase sin dalla sua prima realizzazione. Ai due precedenti elementi si può collegare la vasca con concrezioni calcaree ricavata nella banchina meridionale in corrispondenza del pozzo. Questo elemento è enfatizzato dalla collocazione del già ricordato rilievo con *Amore e Psyche*. Una caratteristica che accomuna questa vasca e il canale davanti al podio è la mancanza di una fonte di adduzione dell'acqua o del liquido destinato a scorrervi. In entrambi i casi il liquido doveva essere portato dall'esterno e versato. Per quanto riguarda il canale davanti al podio, è da escludersi che in esso defluisse il sangue di una vittima in quanto l'organizzazione dello spazio e l'inclinazione del piano rendono impossibile una tale pratica. Con la precedente osservazione concordano peraltro le poche notizie che conosciamo in merito al rituale dei culti mitriaci, laddove essi non celebravano il sacrificio del toro ma la sua uccisione da parte di *Mithra*. Ad ogni modo, si può concludere che nella sezione est della galleria di culto prevalgono i momenti statici (ingresso e posizionamento sul bancone), mentre nella sezione ovest l'ambiente è

⁷³ MINTO 1924, p. 354.

⁷⁴ MEYBOOM 1982, p. 44.

organizzato in modo tale che liquidi vi venissero portati, manipolati, versati nel canale davanti al podio centrale e dispersi nella terra attraverso il pozzo sul lato nord.

Quando erano distesi sui banconi i presenti potevano vedere le vignette dipinte sulle facciate laterali poste di fronte a loro. Tali immagini sono state oggetto, come già ricordato, di un recente studio da parte di Richard Gordon⁷⁵.

Queste straordinarie immagini di pittura del tipo cosiddetto *Alltagsszenen*⁷⁶ sono note come un esempio rarissimo di rappresentazione di iniziazione.

Nel recente lavoro di Gordon si sono giustamente evidenziati gli aspetti comuni alle varie scene caratterizzate dalla riproposizione della figura di uomo nudo in posizione di sottomissione (in ginocchio o mentre è costretto a genuflettersi), sottoposto a prove che consistono nella perdita dei punti di riferimento (occhi bendati, nudità, mani legate dietro le spalle), nella sollecitazioni delle paure e dei terrori istintivi soprattutto mediante l'esercizio della violenza da parte degli attori del rito (da Gordon identificati come *Mystagogus* e *Teletarcha*) e l'uso del fuoco avvicinato al volto dell'iniziato con una certa veemenza, quasi in una sorta di corsa o danza da parte del teletarcha che in varie scene è rappresentato con il mantello al vento mentre corre verso l'iniziato (fig. 28). Singolari sono altresì le modalità di rappresentazione dei riti per coppie che richiamano quelle dei gladiatori, *milieu* insieme a quello militare nel quale il culto di *Mithra* aveva una grande presa⁷⁷.

Riassumendo quanto sinora annotato, i due esempi passati in rassegna sono accomunati da costruzioni realizzate per assolvere ad una ben precisa funzione cultuale, posizionate in aree centrali della città (presso il Foro civile il Mitreo, a pochi metri dal decumano massimo il sacello di via de Gasperi) e dalla presenza di spazi sotterranei e oscuri, con accesso limitato e installazioni per assistere ai riti. L'articolazione planimetrica di ciascuno dei due esempi prevede possibilità di percorso, di permanenza e di interazione con strutture fisse e arredi mobili ivi consacrati. In entrambi i casi le raffigurazioni sulle pareti non erano affatto puro decoro ma partecipavano pienamente alla creazione dell'atmosfera entro la quale i riti avvenivano. In entrambi i casi le modalità di rappresentazione prevedevano l'alternanza di due registri comunicativi: uno di carattere più aulico e distaccato dalla vita quotidiana (le tre figure dietro gli altari, *Mithra* e i demoni ad esso legati), l'altro improntato a suscitare partecipazione e identificazione da parte degli osservatori (le offerenti, gli iniziati). Nel primo caso sembra si trattasse di riti a partecipazione femminile, o comunque dove l'elemento femminile giocava un ruolo preminente; nel secondo è invece l'elemento maschile

⁷⁵ GORDON 2009, pp. 290-313.

⁷⁶ CLARKE 2003, pp. 1-13, 73-94; *Pittura Pompeiana* 2009, pp. 91-93 (V. SAMPAOLO); TORTORELLA 2009, pp. 115-129.

⁷⁷ A tale proposito si richiama la chiave d'arco con testa di *Mithra* dall'Anfiteatro campano: CHIOFFI 2000, p. 69; LEGROTTagLIE 2008, p. 200, n. 116; FORESTA 2007-2008, p. 108, n. 3.

che è posto in evidenza laddove le rare immagini femminili appartengono alla sfera divina e/o delle personificazioni simboliche (Luna/Selene, *Tellus*, *Psyche*).

Si tratta pertanto di spazi ideati e progettati per rispondere alle esigenze di culto e di rito di una grande comunità urbana quale fu Capua tra il I e il III secolo d.C. dallo studio della quale potranno in futuro venire nuovi e importanti contributi per la comprensione del fenomeno religioso romano nelle sue declinazioni non Urbane ma non per questo da ritenersi né minori, né provinciali.

BIBLIOGRAFIA

ARATA 1997

F. P. ARATA, *Un sacellum d'età imperiale all'interno del Museo Capitolino: una proposta di identificazione*, «BCom» 98, 129-162.

BALASCO 2009

A. BALASCO, *Le vicende architettoniche del tempio di Venere ad Ercolano e la sua anastilosi*, «RendPontAc» 81, 69-107.

BECK 2004

R. BECK, *Beck on Mithraism. Collected works with new essays*, Aldershot.

BRUNEAU 1975

P. BRUNEAU, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Eretrie*, Leiden.

BURKERT 1987

W. BURKERT, *Ancient mystery Cults*, Cambridge.

CAMPANELLI 1997

A. CAMPANELLI, *Il santuario del pozzo: i Tempietti di Chieti*, in A. CAMPANELLI, A. FAUSTOFERRI, S. AGOSTINI (a cura di), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico, Catalogo della Mostra, Chieti, 16 maggio-18 agosto 1997*, Pescara, 32-34.

CAPALDI 2000

C. CAPALDI, *Rivestimenti parietali e pavimentali*, in *Sacello degli Augustali*, 23-25.

CHAMPEAUX 1987

J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. II - Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome.

CHIOFFI 2000

L. CHIOFFI, *Quando fu costruito l'anfiteatro campano? Edifici per spettacolo dalle epigrafi di Capua*, «Orizzonti» 1, 67-82.

CHIOFFI 2005

L. CHIOFFI, *Museo Provinciale Campano di Capua. La raccolta epigrafica*, Capua.

CLARKE 2003

J. R. CLARKE, *Art in the Lives of ordinary Romans. Visual Representations and non-elite Viewers in Italy, 100 B.C.-A. D. 315*, Berkeley-Los Angeles-London.

CLAUSS 1990

M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München.

COLINI 1935

A. M. COLINI, *La scoperta del santuario delle divinità dolichene sull'Aventino*, «BCom» 63, 145-159.

FRANCESCO SIRANO

COLOMBO 2000

D. COLOMBO, *Il sacello della 3ª traversa di via de Gasperi*, in S. DE CARO, V. SAMPAOLO (a cura di), *Guida all'antica Capua*, Santa Maria Capua Vetere, 56-57.

CORAGGIO 2013

F. CORAGGIO, *Il tempio della Masseria del Gigante a Cuma*, Pozzuoli.

DE CARO 2012

S. DE CARO, *La terra nera degli antichi Campani*, Napoli.

DE CARO, MIELE 2001

S. DE CARO, F. MIELE, *L'occupazione romana della Campania settentrionale nella dinamica insediativa di lungo periodo*, in E. LO CASCIO, A. STORCHI MARINO (a cura di), *Modalità insediative e strutture agrarie nell'Italia meridionale in età romana*, Bari, 503-581.

DEMMA 2007

F. DEMMA, *Monumenti pubblici di Puteoli. Per un'archeologia dell'Architettura*, Roma.

D'ISANTO 1993

G. D'ISANTO, *Capua romana. Ricerche su prosopografia e storia sociale*, Roma.

ESPOSITO 2009

D. ESPOSITO, *Le officine pittoriche di IV stile a Pompei. Dinamiche produttive ed economico-sociali*, Roma.

FORESTA 2007-2008

S. FORESTA, *Lo sguardo degli dei. Osservazioni sulla decorazione architettonica dell'anfiteatro campano*, «RIA» 62-63, 93-112.

GORDON 2009

R. GORDON, *The Mithraic Body: The Exemple of the Capua Mithraeum*, in *Mystic Cults in Magna Graecia*, 290-313.

GRECO 2007

G. GRECO, *Il Tempio con Portico: relazione preliminare delle ricerche effettuate tra il 1994 ed il 2001*, in C. GASPARRI, G. GRECO (a cura di), *Cuma. Il Foro. Scavi dell'Università di Napoli Federico II 2000-2001, Atti della Giornata di Studi, Napoli, 22 giugno 2002*, Napoli, 27-48.

Guide de Délos

P. BRUNEAU, J. DUCAT (a cura di), *Guide de Délos*, Paris 2005.

GUIDOBALDI 2008

M. P. GUIDOBALDI, *L'area sacra suburbana*, in M. P. GUIDOBALDI (a cura di), *Ercolano. Tre secoli di scoperte, Catalogo della mostra, Napoli Museo Archeologico Nazionale, 16 ottobre 2008 -13 aprile 2009*, Milano.

HESBERG VON 1992

H. VON HESBERG, *Römische Grabbauten*, Darmstadt.

Isis en Occident

L. BRICAULT (a cura di), *Isis en Occident, Actes du II^{ème} Colloque International sur les Etudes Isiaques, Lyon, 16-17 mai 2002*, Leiden-Boston 2004.

LAPORTE 2004

J. P. LAPORTE, *Isiaca d'Algerie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire)*, in *Isis en Occident*, 249-320.

LEGROTTAGLIE 2008

G. LEGROTTAGLIE, *Il sistema delle immagini negli anfiteatri romani*, Bari.

MARTIN 2009

L. MARTIN, *The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?*, in *Mystic Cults in Magna Graecia*, 277-289.

MERKELBACH 1984

R. MERKELBACH, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Königstein.

MEYBOOM 1982

P. G. P. MEYBOOM, *Excursion About the Dating of the Paintings*, in M. VERMASEREN (a cura di), *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino*, Leiden, 35-46.

MINTO 1924

A. MINTO, *S. Maria di Capua Vetere - Scoperta di una cripta mitriaca*, «NSc», 353-375.

MOORMANN 2010

E. M. MOORMANN, *Three Centres for Imperial Cult at Herculaneum*, in C. GASPARRI, G. GRECO, R. PIEROBON BENOIT (a cura di), *Dall'immagine alla storia. Studi per ricordare Stefania Adamo Muscettola*, Napoli, 477-493.

MOORMANN 2011

E. M. MOORMANN, *Divine Interiors. Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam.

MORETTI 2011

J. C. MORETTI, *Claros, le temple d'Apollon: travaux réalisés en 2010*, «AnatAnt» 19, 289-301.

Mystic Cults in Magna Graecia

G. CASADIO, P. A. JOHNSTON (a cura di), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009.

NAVA 2007

M. L. NAVA, *La ricerca e le attività archeologiche della Soprintendenza nelle province di Napoli e Caserta*, in *Passato e futuro dei Convegni di Taranto, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 29 settembre-1 ottobre 2006*, Taranto, 333-369.

PENSABENE 2000

P. PENSABENE PEREZ, *La decorazione architettonica*, in *Sacello degli Augustali*, 9-21.

Pittura pompeiana

I. BRAGANTINI, V. SAMPAOLO (a cura di), *La Pittura pompeiana*, Milano 2009.

Roma. La pittura di un Impero

E. LA ROCCA et alii (a cura di), *Roma. La pittura di un Impero, Catalogo della Mostra, Roma, Scuderie del Quirinale 24 settembre 2009-17 gennaio 2010*, Milano 2009.

ROUSSEL 1915

P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos*, Nancy.

RUFFO 2010

F. RUFFO, *La Campania antica. Appunti di storia e di topografia. Parte 1. Dal Massico-Roccamonfina al Somma Vesuvio*, Napoli.

FRANCESCO SIRANO

Sacello degli Augustali

P. MINIERO (a cura di), *Il sacello degli Augustali di Miseno*, Napoli 2000.

SAMPAOLO 2009

V. SAMPAOLO, *I larari*, in *Pittura pompeiana*, 74-77.

SAMPAOLO, RESCIGNO 2009

V. SAMPAOLO, C. RESCIGNO, *Capua: una città al doppio*, in *Terra di Lavoro*, 1-42.

SANTUCCI 2010

A. SANTUCCI, *La Pinacoteca del veterano Ammonio e le pitture funerarie della Cirenaica tra inventio e tradizione*, in I. BRAGANTINI (a cura di), *Atti del X Congresso Internazionale dell'Association Internationale pour la Peinture Murale Antique, Napoli, 17-21 settembre 2007*, Napoli, 353-364.

SIRANO 2013

F. SIRANO, *Novità dal territorio campano*, in F. M. CIFARELLI (a cura di), *Tecniche costruttive del tardo ellenismo nel Lazio e in Campania, Atti del Convegno, Segni 3 dicembre 2011*, Roma, 103-116.

SIRANO 2014

F. SIRANO, *I Fori e le aree monumentali di Capua*, in C. RESCIGNO, F. SIRANO (a cura di), *Immaginando città*, Catalogo della Mostra, Santa Maria Capua Vetere-Paestum 21 maggio-31 ottobre 2014, Napoli, 172-176.

Terra di Lavoro

L. MASCIGLI MIGLIORINI (a cura di), *Terra di Lavoro. I luoghi della storia*, Avellino 2009.

TORELLI 1984

M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.

TORTORELLA 2009

S. TORTORELLA, *Dipingere il quotidiano: la pittura "popolare"*, in *Roma. La pittura di un Impero*, 115-129.

TURCAN 2010

R. TURCAN, *Le mithriacisme*, in J. RIES, N. SPINETO (a cura di), *Métamorphoses du sacré. Acculturation, inculturation, syncrétisme, fondamentalisme*, Turnhout, 179-193.

VAN ANDRINGA 2006

W. VAN ANDRINGA, *Sacrifices et marché de la viande à Pompei*, in *Contributi di Archeologia Vesuviana, II*, Roma, 185-199.

VERSLUYS 2004

M. J. VERSLUYS, *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in Late Republican Rome*, in *Isis en Occident*, 421-448.

VERMASEREN 1971

M. J. VERMASEREN, *The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere*, Leiden.

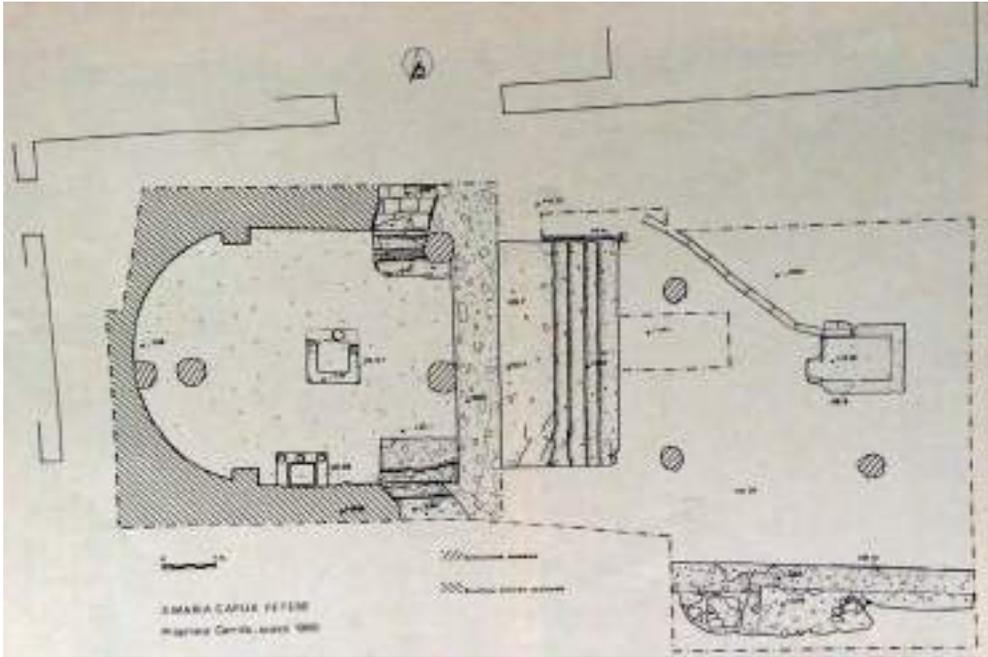
ZEVI 1987

F. ZEVI, *L'attività archeologica nelle provincie di Napoli e Caserta*, in *Siris e l'influenza ionica in Occidente, Atti del XX Convegno di Studi Sulla Magna Grecia, Taranto 12-17 ottobre 1980*, Taranto, 257-272.

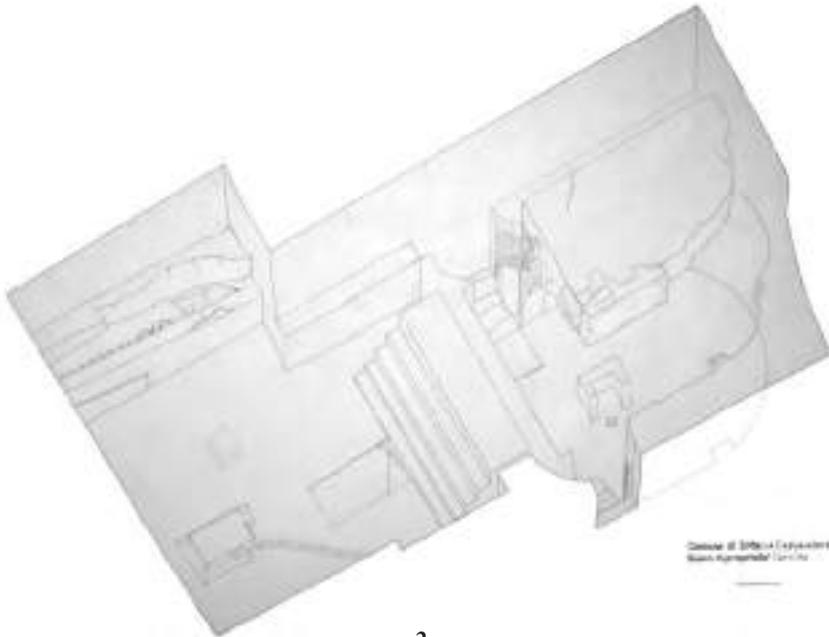
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Santa Maria Capua Vetere. Terza Traversa via de Gasperi, proprietà Carrillo Domenico. Planimetria generale dello scavo (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 2 Sacello in proprietà Carrillo Domenico, assonometria ricostruttiva (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 3 Scala sud di accesso al vano ipogeo (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 57447).
- Fig. 4 Struttura al centro del vano ipogeo (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 57441).
- Fig. 5 Struttura addossata alla parete sud del vano ipogeo (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 60012).
- Fig. 6 Parete est del vano ipogeo (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 57446).
- Fig. 7 *Idem*. Stato attuale (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 8 Parete nord del vano ipogeo al momento del ritrovamento (Soprintendenza Archeologia della Campania)
- Fig. 9 *Idem*. Stato attuale (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 10 Decorazione dipinta sulla parasta sul lato ovest del vano ipogeo, stato attuale (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 11 Parete sud del vano ipogeo al momento del ritrovamento (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 12 *Idem* a colori (Soprintendenza Archeologia della Campania)
- Fig. 13 *Idem*. Stato attuale (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 14 Area esterna al sacello, altare (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 58863).
- Fig. 15 Area esterna al sacello, canaletta (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 58877).
- Fig. 16 Banchina sul lato sud del cortile esterno al sacello (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 58885).
- Fig. 17 *Idem*, vista del piano superiore (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 58882).
- Fig. 18 Altare, lato nord, particolare del punto in cui la canaletta si addossa alla struttura (Soprintendenza Archeologia della Campania, neg. 58879).
- Fig. 19 Pompei, Casa di Obellio Firmo (IX, 14, 4 *oecus* 3). Dettaglio della parete sud (da *PPM* 2002).
- Fig. 20 Museo Archeologico Nazionale di Napoli, villa San Marco. Dettaglio (da *Pittura pompeiana* 2009).

- Fig. 21 Vano ipogeo, parete nord, dettaglio della figura centrale: in evidenza le tracce della cornucopia (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 22 Mitreo dell'antica Capua. Vista generale da est (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 23 Planimetria del Mitreo (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 24 Dettaglio con banchina di prima fase e, in primo piano, il pozzo sul lato nord della sala di culto (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 25 Parete di fondo ovest, affresco con l'uccisione del toro (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 26 Parete di fondo est, Selene sul carro (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 27 Parete nord della sala di culto, pannello con supposto banchetto. Da notare la perfetta continuità dell'intonaco (Soprintendenza Archeologia della Campania).
- Fig. 28 Scena IV sul prospetto del bancone del lato sud della sala di culto. *Mystes* in ginocchio, *mystagogo* alle spalle e *teletarcha* alla destra dello spettatore (Soprintendenza Archeologia della Campania).



1



2



3



4



5

6





8

9





10

11





12



13



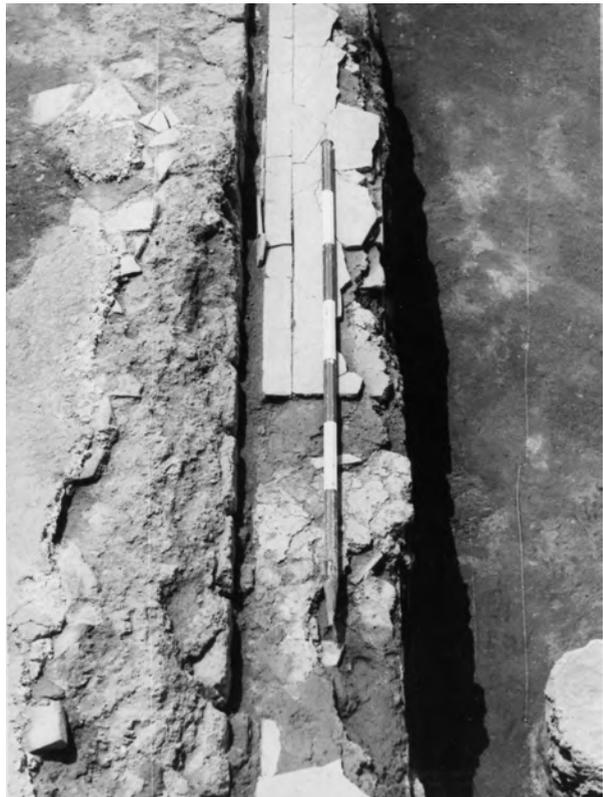
14

15





16



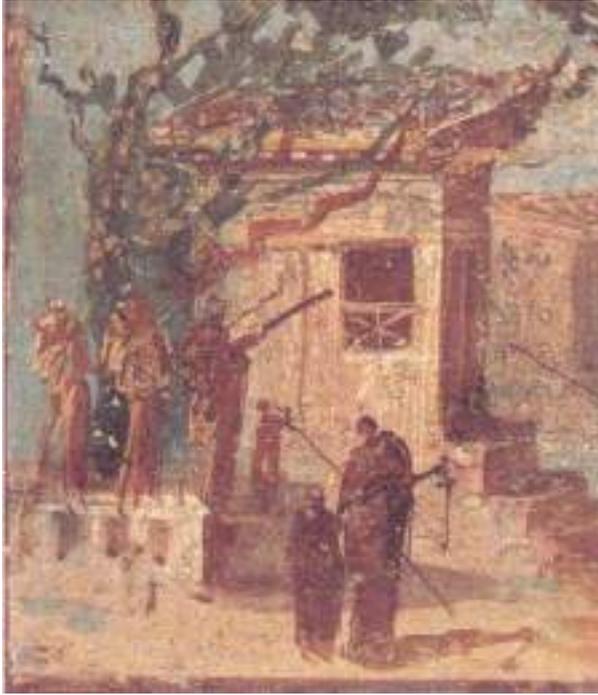
17



18



19

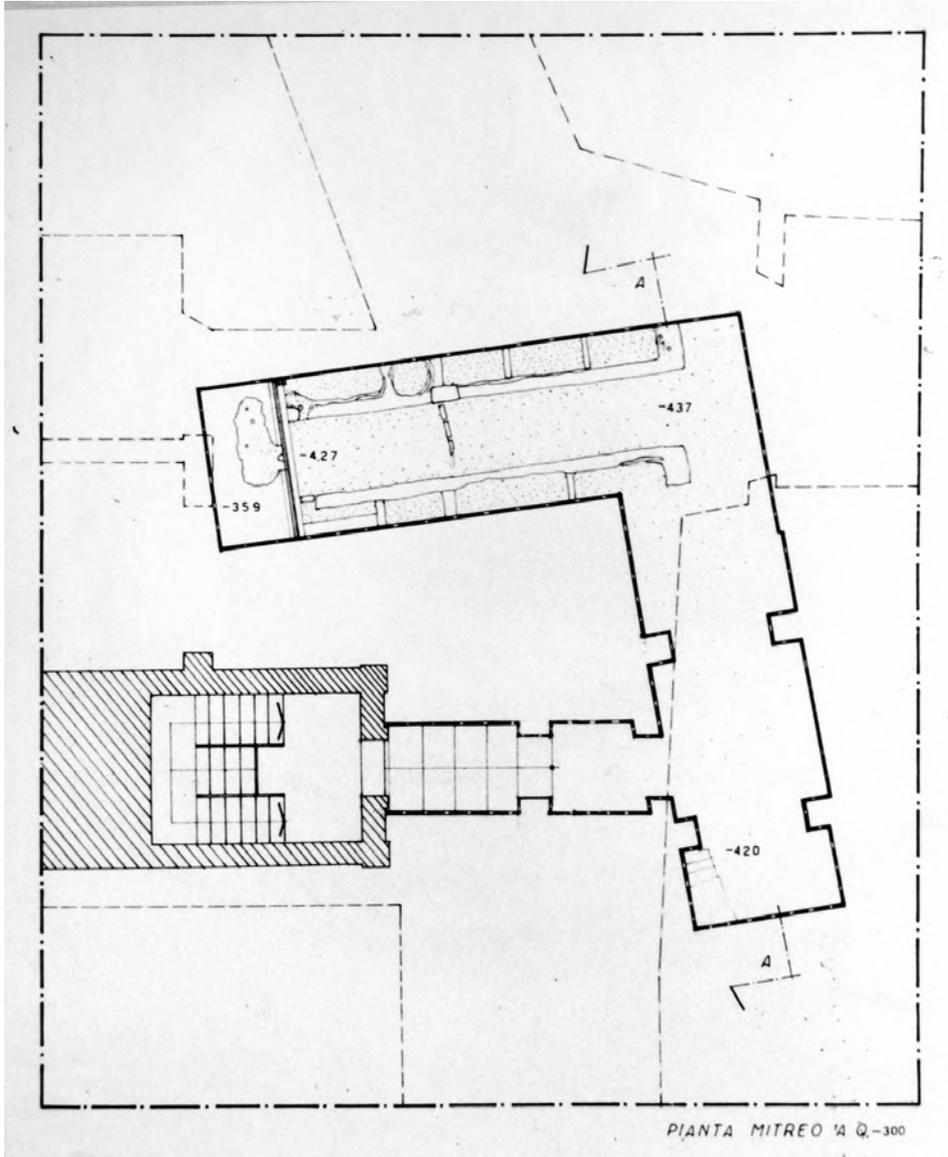


20



21









25

26





27

28



Poster

Geltrude BIZZARRO

La coroplastica votiva del santuario settentrionale di Pontecagnano*

ABSTRACT

Excavations carried out in Pontecagnano northern sanctuary area have brought to light more than 4000 votive terracottas. Installed during the VI century B.C in a suburban area – near a swamp, the sanctuary was intentionally defunctionalized shortly before *Picentia* colony foundation. Statuette fragments have been found into important votive deposits concentrated in specialised zones of sacred area. For the sanctuary 'disinauguration' ritual, the terracottas have been diffusely discharged in large quantities on the whole sanctuary surface, together with other votive categories and with the Sanctuary furnishings.

The wide repertory, made up by 6th and 4th centuries B.C. evidences, has supplied some interesting causes for reflection about sanctuary ritual peculiarities and about the local coroplastic industry practices.

KEYWORDS

Pontecagnano, Coroplastic, Votive deposits, Piglet

L'area sacra settentrionale di Pontecagnano¹, nell'odierna località Pastini, fu impiantata in posizione suburbana e in un contesto ambientale connotato fortemente dalla presenza dell'acqua² nel quadro dell'ampio processo di urbanizzazione che investì l'insediamento agli inizi del VI secolo a.C. e che vide anche la fondazione del santuario meridionale, urbano e poliadico, destinato al culto di Apollo/*Aplu*³ (fig. 1).

Nel 1964 il recupero fortuito di frammenti di statuette fittili dal terreno di risulta dei lavori per la realizzazione dell'autostrada Salerno-Reggio Calabria⁴ determinò una serie di campagne di scavo archeologico, che si svolsero a più riprese dalla metà degli anni '70 fino al 2006, sia a monte che a valle dell'attraversamento stradale, dirette inizialmente da Bruno d'Agostino e, a partire dagli anni '80, da Gianni Bailo Modesti.

Marginato ad est e ad ovest da due corsi d'acqua provenienti dall'area pedemontana, il santuario era attraversato da un alveo che, nella sua fase d'età arcaica e tardoarcaica, accolse reiterati scarichi di votivi (fig. 2). L'ampio settore centrale era invece destinato a cerimonie che si svolgevano a cielo aperto e per le quali erano impiegati, per convogliare le offerte liquide e alimentari verso la nuda terra, tubi fittili e olle private del fondo infissi nel terreno⁵. Nel corso del IV secolo a.C. l'area sacra fu investita da una fase di monumentalizzazione, con l'erezione di una serie di ambienti, dei quali ad oggi resta incerta la destinazione, e un grande recinto scoperto, all'interno del quale si concentravano ingenti depositi votivi. Entro la prima metà del III secolo a.C. il santuario fu teatro di un complesso rituale di defunzionalizzazione che prevede lo smantellamento degli ambienti, lo scarico, al di sopra di questi, di votivi e di tutta la suppellettile che nel corso del tempo aveva trovato impiego

* Il presente contributo costituisce una sintesi della ricerca dottorale condotta dalla scrivente presso l'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale'. Lo studio si inserisce in un progetto di più ampio respiro, coordinato da Irene Bragantini e reso possibile grazie alle autorizzazioni e alla disponibilità concesse dalla Soprintendente per i Beni Archeologici della Campania Adele Campanelli e dalla Direttrice del Museo Archeologico Nazionale di Pontecagnano Angela Iacoe, volto all'edizione integrale delle evidenze relative al santuario settentrionale di Pontecagnano messe in luce durante le indagini preliminari alla realizzazione della terza corsia dell'autostrada A3, dirette da Gianni Bailo Modesti (Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale') e Luca Cerchiai (Università di Salerno) in collaborazione con la Soprintendenza per i Beni Archeologici di Salerno, tra il 2001 e il 2006.

¹ BAILO MODESTI 1984; BAILO MODESTI *et alii* 2005a; BAILO MODESTI *et alii* 2005b; BAILO MODESTI, FREZZA, LUPA 2005; BAILO MODESTI, MANCUSTI 2013. Cfr. il contributo di Luca CERCHIAI in questi Atti.

² BAILO MODESTI, FREZZA, LUPA 2005.

³ BAILO MODESTI *et alii* 2005a, pp. 576-580; BAILO MODESTI *et alii* 2005b, pp. 205-214.

⁴ BAILO MODESTI 1984, pp. 216-217, nt. 3.

⁵ Su questo settore specializzato dell'area sacra e sulle analisi condotte sui resti archeobotanici è stato presentato al Convegno Internazionale *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente – Interazione e contatti culturali* (Civitavecchia, Roma, 18-22 giugno 2014) il contributo AURINO *et alii* c.s. Cfr. anche SAVELLA c.s. e COSTANTINI, COSTANTINI BIASINI, STANZIONE c.s.

nell'area sacra e, infine, lo svolgimento di sacrifici che si conclusero con la deposizione di coppette capovolte⁶.

Rispetto all'estensione e alla complessità delle evidenze, i reperti coroplastici si concentravano in due settori specializzati dell'area sacra⁷. Inclusive in depositi pluristratificati, le terrecotte votive impiegate durante tutta la vita del santuario furono accantonate nella seconda metà del IV secolo a.C., in corrispondenza di un avvallamento naturale del banco di travertino all'interno del grande recinto scoperto⁸ (fig. 2, N) e, nel settore centrale dell'area sacra, a ridosso di una grande fossa votiva (fig. 2, I) che accoglieva resti di sacrifici di maialini al di sotto dell'anno d'età e semi⁹. Si tratta verosimilmente di 'depositi di dismissione'¹⁰, all'interno dei quali gli *ex voto* e la suppellettile impiegata nel corso delle cerimonie sacre furono accantonati secondo un iter cerimoniale complesso che prevede la selezione delle terrecotte votive in base allo schema della raffigurazione. Infatti nell'area circostante la fossa votiva furono deposte principalmente figurine in trono frammentarie databili dal VI al IV secolo a.C. associate ad un'unica figura intera di offerente maschile con il porcellino (fig. 3), mentre nell'area del recinto erano figurine arcaiche ben conservate e immagini di offerenti con porcellino di entrambi i sessi (fig. 4).

Diffusi su gran parte della superficie del santuario, gli scarichi realizzati in occasione della sua 'disinaugurazione' accolsero un discreto numero di terrecotte votive, ma in questo caso non fu operata alcuna selezione, ma deposti frammenti riferibili all'intera frequentazione dell'area sacra.

Il repertorio coroplastico

Gli oltre quattromila frammenti di terrecotte votive recuperati nell'area del santuario settentrionale di Pontecagnano, corrispondenti a quattrocentonovantuno individui al minimo, formano un repertorio ampio, variegato ma coerente e di grande interesse per la quantità di informazioni che restituisce sia sui caratteri dell'artigianato artistico locale, sia sulle scelte operate dai devoti nel corso del tempo.

Le più antiche terrecotte votive risalgono già alla prima metà del VI secolo a.C., mostrando come fin dall'inizio l'offerta coroplastica doveva prendere parte alle cerimonie che si svolgevano nel santuario, anche se al momento non è possibile ricollocarle negli

⁶ CERCHIAI 2008.

⁷ Questa osservazione è stata possibile solo in riferimento alla fase del pieno IV secolo a.C.: i livelli di frequentazione più antichi sono stati infatti raggiunti limitatamente a ristretti settori del santuario.

⁸ AURINO, BAILO MODESTI 2009.

⁹ BAILO MODESTI, MANCUSI 2013, p. 60.

¹⁰ LIPPOLIS, PARISI 2012.

originari luoghi di deposizione. I primi reperti sono costituiti da importazioni, molto probabilmente dall'area delle colonie greche del golfo di Taranto, ma già a partire dalla metà del VI secolo a.C. tre botteghe locali¹¹ di tipo polifunzionale iniziarono a riprodurre meccanicamente le serie coroplastiche elaborate altrove con la tecnica del *surmoulage* e – dalla fine del secolo – a realizzare localmente dei nuovi prototipi, ancora però imitazioni di modelli allogeni.

L'esemplare più antico del repertorio (fig. 5), inquadrabile intorno agli inizi del VI secolo a.C., è sicuramente una testina, forse una protome, prodotta con una tecnica mista, che non trova confronti davvero stringenti in bibliografia e che anche a Pontecagnano, allo stato attuale, resta isolata. Complesso è l'inquadramento stilistico di questo esemplare, che mostra una commistione di elementi debitori di diverse tradizioni figurative. Infatti, se la capigliatura parzialmente modellata a mano e la calotta cranica dal profilo quasi obliquo rimandano alla piccola plastica di ascendenza cretese¹², i volumi e la forma del volto richiamano piuttosto quei prodotti magnogreci dai caratteri eclettici fortemente influenzati dal modo corinzio di riprodurre la figura umana¹³.

Le terrecotte databili tra la seconda metà del VI e gli inizi del V secolo a.C. mostrano la varietà delle scelte operate dai frequentatori del santuario e l'ampiezza degli orizzonti dell'artigianato locale.

Alcuni esemplari testimoniano i rapporti strettissimi che sin dalla metà del VI secolo a.C. legano il repertorio locale con quello della vicina colonia di *Poseidonia*, e permettono di inserire le botteghe picentine nell'ampio circuito di scambi di prodotti finiti e

¹¹ Il riconoscimento di tre botteghe locali si è basato sulla classificazione degli impasti, realizzata grazie alla collaborazione con l'*équipe* del progetto FaCeM diretto da Verena Gasner dell'Università di Vienna, sullo studio delle caratteristiche manifatturiere che, al di là della seriazione delle matrici, consente di individuare alcune peculiarità della prassi artigianale, e sull'elaborazione statistica dei dati relativi alle argille, alla manifattura e alla selezione tipologica, condotta grazie alla collaborazione con Andrea D'Andrea (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale").

¹² La testina risulta accostabile, soprattutto per la resa della capigliatura, ad una serie di figure stanti provenienti dal santuario di Saturo presso Taranto, che la Bencze inquadra nella fase protoarcaica della produzione locale: BENCZE 2013, p. 32, tav. III. Elementi di affinità legano queste serie tarantine e l'esemplare picentino a statuette 'dedaliche' di Rodi ed Efeso (HIGGINS 1970, pp. 36-40, tavv. 3-5, 71), pressoché coeve o di poco più recenti.

¹³ La struttura complessiva della figura, massiccia e voluminosa, il modellato morbido del profilo del volto, le grandi orecchie dietro le quali scendono le lunghe trecce, ricordano alcuni esempi della piccola plastica di tradizione corinzia della fine del VII e degli inizi del VI secolo a.C.: HIGGINS 1970, pp. 243-244, tav. 130; CROISSANT 2007, p. 295. Sul ruolo dei modelli corinzi nella produzione coroplastica magnogreca d'età arcaica, cfr. CROISSANT 2000, pp. 450-453; CROISSANT 2003, pp. 227-235. Simili nel complesso risultano le testine plastiche che decorano le pissidi corinzie (CROISSANT 1988) e alcune serie di terrecotte votive attestate a Metaponto e a Sibari, riconducibili alla produzione coloniale originale dell'area 'achea', caratterizzata da una commistione di modelli di riferimento ma con una netta prevalenza delle influenze corinzie: CROISSANT 2003, pp. 231-235.

di strumenti di lavoro attivato dai grandi centri produttori magnogreci, di cui facevano parte la *polis* achea e altri siti non greci come Eboli e Palinuro. Sono attestate, infatti, rare figurine in trono prodotte con una tecnica mista e riconducibili al cosiddetto tipo 'acheo' (fig. 6), databili intorno alla metà o al terzo quarto del VI secolo a.C.¹⁴, molto frequenti nei contesti votivi soprattutto delle colonie del golfo di Taranto e la cui versione originaria fu probabilmente elaborata da un *atelier* del metapontino, frutto di un'elaborazione originale che risente di complessi e vari apporti esterni, ma ispirata a modelli soprattutto corinzi, e dalla quale sarebbero originate le produzioni locali di Siris, Crotone, Taranto e *Poseidonia*¹⁵.

Alcune serie, che riproducono figurine in trono, *korai* e protomi, sono riconducibili alla tradizione greco-orientale del cosiddetto 'Aphrodite Group', che includeva i balsamari configurati e le statuette prodotte con le medesime matrici provenienti dalla Ionia meridionale¹⁶, in particolare da Samo o da Mileto¹⁷, diffuse in tutto il Mediterraneo a partire dagli inizi del VI secolo a.C. L'esemplare meglio conservato di questo gruppo è costituito da una figurina in trono con *polos* (fig. 7), realizzata con un'unica matrice frontale del tutto riempita e sommariamente lisciata nella parte posteriore, sulla quale si conservano estese, anche se evanide, tracce di pittura. Il leggerissimo rilievo davanti alla gamba destra, che rappresenta un lembo morbido e discendente dell'*himation*, permette di accostare il tipo alle serie greco-orientali più recenti, definite dallo Blinkenberg 'types gracieux'¹⁸. Il rinvenimento di frammenti confrontabili in livelli relativi alla fondazione del Tempio dell'*Heraion*

¹⁴ Esemplari confrontabili si ritrovano nella tomba infantile n. 7053 della fine del VI secolo a.C. di Pontecagnano, il cui corredo, inedito, è esposto al Museo Archeologico di Pontecagnano, e nella tomba 31 di via S. Bernardino ad Eboli (CIPRIANI 1990), databile al terzo quarto del VI secolo a.C. Inoltre alcune statuette di questo tipo sono state rinvenute all'*Heraion* di Foce Sele, in contesti stratigrafici inquadrabili entro la fine del VI secolo a.C. (DE LA GENIÈRE, GRECO 2010, p. 192), mostrando come la produzione a *Poseidonia* sia durata almeno per tutto il secolo.

¹⁵ Il tipo è attestato in numerosi contesti del territorio di Metaponto, di Sibari, di Crotone, di Siris, Taranto e *Poseidonia*. Già negli anni '80 del secolo scorso il Sabbione aveva affrontato il problema della distribuzione di questo tipo di statuette, allora note principalmente dai materiali di S. Biagio alla Venella, immaginando un sistema di cooperazione tra diversi centri produttivi coincidente con l'estensione e la cronologia del periodo di massima floridezza di Sibari: SABBIONE 1984, pp. 275-278. Dello stesso avviso è il Croissant, che ritiene lo stile di queste serie profondamente influenzato dalla plastica corinzia: CROISSANT 2000, pp. 450-453. Una rassegna delle attestazioni e un aggiornamento sul problema sono in MILLER AMMERMAN 2002, pp. 46-48 e BENCZE 2013, pp. 39-62.

¹⁶ Una sintesi aggiornata della storia delle ricerche sul problema relativo all'elaborazione, alla diffusione e al significato simbolico delle terrecotte del 'Aphrodite Group' è in CICALA 2010.

¹⁷ ALBERTOCCHI, PAUTASSO 2009, pp. 283-284: le studiose segnalano una serie di analisi archeometriche che hanno confermato il ruolo predominante della Ionia del sud nella produzione di queste classi.

¹⁸ BLINKENBERG 1931, pp. 518-523.

di Foce Sele¹⁹, e nel corredo della tomba 3958 di Pontecagnano²⁰, datata tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C., permette di collocare la produzione nel corso dell'ultimo quarto del VI secolo a.C.

Allo stesso orizzonte sono riconducibili tre protomi con velo rilevato e banda liscia e uniformemente rigonfia di capelli sulla fronte (fig. 8). Una di probabile produzione magnogreca, le altre imitazioni locali, gli esemplari picentini trovano i loro modelli di riferimento nella produzione ionica della seconda metà del VI secolo a.C.²¹, e in particolare in quella di Mileto²², anche se i volumi pieni del volto e la disposizione quasi orizzontale degli occhi inducono ad inquadrare l'elaborazione del prototipo non prima dell'ultimo quarto del VI secolo a.C.

La richiesta del mercato degli offerenti del santuario settentrionale diede impulso all'attività degli artigiani locali, che gradualmente si dotarono degli strumenti e della *techne* necessari per rispondere in maniera più immediata alle specifiche esigenze devozionali attraverso altrettante specifiche categorie funzionali di votivi. E così, all'interno di un repertorio piuttosto standardizzato, spiccano alcuni interessanti fittili maggiormente caratterizzati.

È da segnalare innanzitutto una statuette derivata dalla serie poseidoniata della cosiddetta *Hera Hippias*²³, che la Zancani Montuoro attribuiva ad una ristretta clientela di devoti²⁴, adattata localmente sostituendo il cavallino con un cinghialeto (fig. 9). Il prototipo originale combina elementi legati alle serie cosiddette 'achee', nel modo di rendere la capigliatura sulla fronte e i grandi occhi dalle palpebre a leggero rilievo, con una volumetria del tutto diversa del volto, piuttosto pieno e dalla forma quasi quadrata, che si avvicina ad un tipo piuttosto raro di produzione sibarita, per il quale già la Stoop al momento della scoperta, ma soprattutto il Croissant in ripetute occasioni, riconosciuta la produzione locale, hanno rinvenuto modelli nella scultura attica della seconda metà del VI secolo a.C.²⁵. L'inquadramento cronologico per l'elaborazione del prototipo proposto dalla Zancani Mon-

¹⁹ TOMEO 2010, p. 228.

²⁰ MUGIONE 2009, pp. 203, 205, fig. 17.

²¹ Per il problema della circolazione delle protomi greco-orientali e dello sviluppo delle produzioni occidentali ispirate a queste, cfr.: CROISSANT 2000; ALBERTOCCHI 2012, pp. 96-100.

²² CROISSANT 1983, tavv. 8-9.

²³ Statuette del tipo cosiddetto *Hera Hippias* sono attestate al santuario meridionale (BERTARELLI SESTIERI 1989, pp. 26-28, fig. 14, a, c), ai santuari di Fonte di Roccadaspide (CIPRIANI 2012, tav. XXXIII) e di Santa Venera (MILLER AMMERMAN 2002, tav. X) e all'*Heraion* di Foce Sele (TOMEIO 2010, pp. 519-520). Una testina dello stesso tipo, importata probabilmente da *Poseidonia*, proviene da Cuma: SCATOZZA HÖRICHT 1987, p. 49, tav. VI.

²⁴ ZANCANI MONTUORO 1961.

²⁵ In particolare gli studiosi accostano la testina, prodotto locale sibarita, alla cosiddetta 'Testa Wix', rinvenuta a Thasos e di controversa attribuzione, ma a questo documento il Croissant aggiunge ulteriori e stringenti confronti con sculture di grande formato sicuramente attiche: CROISSANT 2007, pp. 296-297, figg. 1-4, 6-7.

tuoro al terzo quarto del VI secolo a.C. ha trovato una conferma all'*Heraion* di Foce Sele, dove diverse statuette frammentarie di questo tipo sono state rinvenute in strati databili entro la fine del VI secolo a.C., legati alla fondazione del tempio maggiore²⁶.

Un ristretto gruppo di statuette, rappresentato da esemplari d'importazione e da riproduzioni locali, ripropone il tipo della *kore* con fiore o volatile al petto di derivazione greco-orientale, con l'aggiunta di un porcellino tenuto a testa in giù davanti alla gamba (fig. 10). Di grande interesse, rappresentano una rielaborazione originale dello schema tipico delle note serie di terrecotte siciliane con capsula di papavero al petto e porcellino²⁷. Ad oggi, le uniche attestazioni di questo schema sono costituite da rari esemplari estremamente frammentari rinvenuti sotto il pavimento della cosiddetta Basilica paleocristiana di *Paestum*²⁸ e, limitatamente alla posizione dell'animaletto, da una statuette proveniente dalla stipe Altieri di Garaguso, che però non è databile prima della seconda metà del V secolo a.C.²⁹.

Il tipo che, sulla base dei rinvenimenti, sembra godere di maggiore fortuna tra le terrecotte del primo classicismo del santuario pontecagnanese, ripropone lo schema iconografico della figura in trono con il fiore al petto, tra i più comuni della piccola plastica tardoarcaica sia della Grecia propria che di quella coloniale, in una versione più elaborata, con un sontuoso trono decorato da piedi configurati a zampe ferine e talvolta sfingi alla sommità della spalliera, cui si aggiunge l'ulteriore attributo del frutto o del cesto di frutti nell'altra mano (fig. 11). Gli esemplari che riproducono lo schema, quasi tutti realizzati localmente, sono riconducibili a tre prototipi diversi, tutti derivati dalla produzione poseidoniate degli inizi del V secolo a.C.³⁰. Le serie più fortunate mostrano una commistione di elementi derivati dalla plastica ionica tardoarcaica e da quella attica della fine del VI e degli inizi del V secolo a.C. combinati in una maniera del tutto originale e fortemente legata alla produzione coroplastica sibarita³¹. Al di fuori del territorio della colonia di *Poseidonia*, le uniche

²⁶ DE LA GENIÈRE, GRECO 2010, p. 192.

²⁷ Le statuette arcaiche con porcellino sono diffuse quasi capillarmente in tutto il territorio siciliano, ma per l'età arcaica le attestazioni sono più frequenti nella parte sud-orientale. Sull'origine e la storia produttiva della classe degli offerenti con porcellino cfr. SGUAITAMATTI 1984; PAUTASSO 2012, pp. 131-133.

²⁸ CIPRIANI 2012, p. 125, tav. XXVI, b, d, con bibliografia precedente.

²⁹ BERTESAGO 2011, p. 50, fig. 1, f.

³⁰ A *Poseidonia* lo schema è riprodotto da varie *mold series* in numerosissimi esemplari. Dall'*Heraion* di Foce Sele: GRECO 2010a, pp. 572-573, fig. 206; TOMEO 2010, pp. 520-521; da Santa Venera: MILLER AMMERMAN 2002, pp. 51-52, tavv. XIII-XIV, nn. 121, 123-127; dall'area sacra ad est di Porta Giustizia: CIPRIANI 2012, pp. 131-132, tav. XXVII, d. Numerosi esemplari inediti provengono dal santuario urbano meridionale. A prototipi diversi sono riconducibili gli esemplari esposti nelle vetrine del Museo Nazionale di *Paestum* provenienti dal santuario urbano meridionale: BERTARELLI SESTIERI 1989, pp. 37-39, fig. 26.

³¹ Le testine di queste serie sono confrontabili con un significativo esemplare di Sibari, che il Croissant usa come esempio dell'influsso della Ionia del sud sia sulla plastica attica, rappresentata in particolare dalla *Kore* 673 del Museo dell'Acropoli di Atene, che sulla piccola coroplastica sibarita della fine del VI secolo a.C.: CROISSANT 1993, p. 555, tav. 43, n. 3. A queste è possibile accostare anche alcune serie di testine tardoarcaiche

attestazioni, allo stato attuale, provengono da Pontecagnano, dal santuario settentrionale e da alcuni corredi tombali inediti, databili intorno alla fine del V³², che consentono di inquadrare la durata della produzione almeno per tutto il V secolo a.C.

Le terrecotte votive la cui produzione prese avvio dalla seconda metà del V secolo a.C. corrispondono all'84,3% del numero minimo degli individui ricostruibili. L'esuberanza delle attestazioni per questa fase, determinata principalmente dalle circostanze dello scavo, con ogni verosimiglianza sarà stata in linea con le tendenze generali del periodo, che registra in quasi tutti i santuari della Magna Grecia e della Sicilia un incremento esponenziale delle offerte coroplastiche³³. La produzione locale divenne più significativa quantitativamente rispetto alle importazioni, provenienti per la gran parte da *Poseidonia*. Solo un ristretto numero di esemplari, per ragioni tipologiche e per le caratteristiche compositive degli impasti, ricchi di inclusi di natura vulcanica, rimanda ad un sito produttore collocato più a nord, verso il golfo di Napoli. Il repertorio, decisamente più articolato, con una grande varietà di tipi coroplastici, risulta più coerente e nel complesso riconducibile a pochi gruppi tipologici. È possibile in molti casi ricostruire serie complesse e talvolta lunghe di matrici e riconoscere, per ogni tipo iconografico, numerosi prototipi diversi nei particolari e spesso anche nelle dimensioni. La tecnica di fabbricazione, più standardizzata, prevede l'impiego esclusivo di un'unica matrice semplice e frontale, talvolta esito della combinazione di matrici parziali realizzate ricalcando parti di statuette diverse. La qualità risulta nel complesso più scadente, con impasti ricchi di inclusi grossolani, che talvolta deformano vistosamente i prodotti finiti.

provenienti dall'Acropoli di Atene, che mostrano la medesima forma acuta del mento, i grandi occhi a rilievo, in contrasto con la bocca piccola che accenna un lieve sorriso, e la stessa resa della capigliatura: NICHOLLS 1952, tav. 45. Le caratteristiche pieghe del panneggio davanti al busto sono straordinariamente simili a quelle di un busto fittile da Lindos, che il Blinkenberg attribuisce al pieno V secolo a.C. e ritiene proveniente dalla Grecia continentale per le caratteristiche dell'argilla e per il confronto con un esemplare conservato al Museo Nazionale di Atene: BLINKENBERG 1931, pp. 608-609, tav. 120, n. 2535. Tra la piccola plastica ateniese tardoarcaica, inoltre, è possibile trovare un ulteriore confronto nella serie di statuette in trono con fiore al petto riprodotta in WINTER 1903, tav. 49, n. 6. Molto stringente è anche un confronto con un tipo tarantino del V secolo a.C., che presenta delle affinità molto strette nella resa della testa, con lo stesso tipo di *polos* svasato e di velo, e del panneggio, con la grande piega ad omega davanti al ventre e il *kolpos* orizzontale sotto le ginocchia: BALDASSARRE 1996, p. 104, n. 9.56.

³² MILLER AMMERMAN 2002, pp. 51-52, nt. 56 e nt. 60.

³³ In tutti i santuari per i quali è possibile ricostruire una frequentazione di lunga durata dall'età arcaica a quella ellenistica, laddove le vicende storiche non includano cesure di qualche sorta, si registra un aumento esponenziale delle offerte di piccola coroplastica votiva. Cfr., a titolo di esempio, i repertori del santuario di Santa Venera e dell'*Heraion* di Foce Sele per *Poseidonia*, presso i quali all'arrivo dei Lucani la produzione non subisce contraccolpi ma, al contrario, nel segno di una continuità formale, aumenta in modo vertiginoso: MILLER AMMERMAN 2002; TOMEO 2010. Sul problema in genere, cfr. *EAA*, suppl. II, 5, s.v. *Mondo classico, Terrecotte figurate*, pp. 688-701 (G. GRECO).

Oltre il 71% delle statuette di questo periodo raffigura giovani uomini e donne che trasportano un porcellino³⁴, in alcuni casi sicuramente rappresentato vivo, spesso associato alla cista chiusa o a contenitori colmi di offerte alimentari. La gran parte delle serie attestate è riconducibile alla produzione pestana della classe³⁵, che presenta alcune peculiarità tipologiche, stilistiche e produttive. L'ambito di circolazione è affine a quello dei più noti tipi pestani del periodo, ed esemplari importati o derivati da prototipi pestani sono noti dall'area sacra della Mefite in Valle d'Ansanto, da Avella, Fratte, Eboli, Velia, Palinuro e Colla di Rivello³⁶, oltre ai numerosi dispersi nelle collezioni museali europee³⁷. Le figure maschili con porcellino (fig. 12) costituiscono uno degli elementi di maggiore innovazione della coroplastica pestana di età classica³⁸. Del tutto assenti in Sicilia, tutti gli esemplari rinvenuti in Magna Grecia sono importati da *Paestum* o derivati da matrici pestane. Raffigurazioni maschili con porcellino sono in generale piuttosto rare nella piccola coroplastica votiva e, a parte quelle pestane, sono note alcune serie, databili non prima degli inizi del IV secolo a.C., provenienti da Alicarnasso³⁹. Si tratta, in tutti questi casi, di figure efebiche, sbarbate e semi-drappeggiate, che, nell'impostazione generale, possono essere accostate ad alcuni tipi maschili giovanili, senza porcellino ma con altri attributi, come il gallo, la lepre, o *oinochoai*, patere e strumenti musicali, attestate in diverse versioni nella piccola plastica

³⁴ In generale sulla diffusione e sulla produzione delle statuette con porcellino di età classica, cfr.: WEGNER 1982; SQUAITAMATTI 1984. Sul ruolo del sacrificio del porcellino nei rituali di tipo tesmoforico esiste un'amplissima bibliografia e a titolo di esempio si può ricordare il recente LAFON 2011, con riferimenti.

³⁵ Sulla produzione pestana di statuette con porcellino cfr.: CIPRIANI 1989, p. 139; MILLER AMMERMAN 2002, pp. 100, 134-140. Quasi tutti i tipi pestani con porcellino sono attestati al santuario di S. Nicola di Albanella: CIPRIANI 1989. In più punti della città e in diversi luoghi di culto sono state rinvenute statuette con il porcellino, segnalate genericamente in bibliografia e ad oggi inedite. Alcune furono rinvenute nel santuario urbano meridionale, presso il cosiddetto edificio con *eschara* e in un cassone litico nelle adiacenze della cosiddetta Basilica: CIPRIANI 1989, p. 2, nt. 16. Un altro nucleo proviene dall'area sacra presso Porta Giustizia e altri rinvenimenti avvennero nel XIX secolo, nel sito denominato 'Basi di colonne' (CIPRIANI 2012, pp. 106-107, 131-132, 140-143). Due statuette con porcellino sono state rinvenute recentemente in contrada Spinazzo, tra i reperti del corredo della tomba 6, datata tra la fine del V e gli inizi del IV secolo a.C.: ROTA 2012, pp. 1394-1395. Altri esemplari sono noti dal santuario urbano settentrionale (CIPRIANI 2008, p. 129), da quello di Santa Venera (MILLER AMMERMAN 2002, pp. 134-140) e dall'area sacra presso Porta Sirena (DE CARO, DI GREGORIO, MARINO 2010, p. 152, fig. 148, n. 6). Rari esemplari provengono dall'abitato: CIPRIANI 1983, pp. 125-126, 132, figg. 78, 82, nn. 195-196, 235.

³⁶ Velia: LADURNER 2011, pp. 151-155, tavv. 6-7; Fratte: GRECO 1990, pp. 106-111, figg. 176-199; Eboli: WINTER 1903, tav. 119, n. 8a; LEVI 1926, p. 98, n. 417; santuario della Mefite in Valle d'Ansanto: ISNENGI COLAZZO, RAININI, BOTTINI 1976, pp. 402-403, 462, nn. 46-48, 236, figg. 14, 33; RAININI 1987, pp. 208-214, tavv. VI-VIII; Avella: CINQUANTAQUATTRO 2013, p. 17, fig. 13, n. 6; Colla di Rivello: GALIOTO 2011, pp. 143-144, 148-149, figg. 4, 6; Palinuro: NAUMANN, NEUTSCH 1960, tavv. 63-64, n. 2.

³⁷ Una rassegna degli esemplari da collezioni museali è in MILLER AMMERMAN 2002, pp. 134-135, nt. 2 e nt. 5, p. 138, nt. 2. Esemplari inediti sono al Thorvaldsen Museum: nn. inv. H 1033-1034, H 1036, 1037, 1038.

³⁸ CIPRIANI 1989, p. 140-141.

³⁹ WINTER 1903, tav. 93, n. 6; HIGGINS 1970, p. 130, tav. 64, nn. 454-457.

fittile d'età classica, e diffuse tra la Grecia continentale e quella orientale⁴⁰. Amplissima è la gamma di schemi con cui è riprodotta la figura femminile con il porcellino⁴¹. L'animaletto poteva essere stretto al petto con entrambe le braccia (fig. 13), o sostenuto con il solo braccio destro o tenuto a testa in giù lungo il fianco, mentre con la mano sinistra viene trasportata la cista cilindrica⁴² (fig. 13), un vassoio, un *kanoun*⁴³ (fig. 14) o un cesto con offerte alimentari (fig. 15), disposte in modo da essere ben distinguibili e riconoscibili nei dettagli. Tra queste, oltre a semplici frutti dalla forma sferica, sono raffigurati melagrane e dolci e focacce della gastronomia greca⁴⁴. Solitamente a capo scoperto, con i capelli fermati da una sottile benda, in alcuni casi con il *polos*, quasi tutte indossano un lungo chitone caratterizzato da un *kolpos* dal profilo ovale davanti alle gambe, che si configura quasi come un elemento indipendente del vestiario, una sorta di lungo grembiule, e che costituisce una caratteristica ricorrente in tutte le figurine della classe⁴⁵.

Anche le figure femminili in trono databili a partire dalla fine del V secolo a.C. sono per la gran parte riconducibili alla produzione pestana d'epoca lucana e in alcuni casi si ritrovano associate nei medesimi corredi tombali, testimoniando la loro pressoché coeva circolazione. Tra queste, le statuette che appartengono al tipo cosiddetto dal 'velo puntato' (fig. 17), per la caratteristica piega dal profilo angolare sulla testa, seppure meno frequenti, hanno un'area di diffusione pressoché sovrapponibile a quelle del più noto tipo della 'Hera pestana', con il quale condividono la storia produttiva e l'inquadramento cronologico. Presente in alcuni corredi tombali di *Paestum*⁴⁶ e Pontecagnano⁴⁷ della seconda metà del IV secolo a.C., il tipo è distribuito in quasi tutti i santuari poseidonati⁴⁸, in diversi siti

⁴⁰ WINTER 1903, tavv. 61, n. 7, 178, n. 4, 182-187; HIGGINS 1970, tavv. 65-66, 112, n. 822, 114, 119, n. 852.

⁴¹ CIPRIANI 1989, p. 139.

⁴² La cista connota quasi tutte le figure femminili con porcellino pestane del periodo: CIPRIANI 1989, pp. 147-148. Il suo uso anche profano è noto dalle fonti letterarie (VAN STRATEN 1995, pp. 61-62, nt. 167), ma è quasi sempre presente nei rilievi scultorei con scene di sacrificio, portata in processione verso l'altare da una donna inserviente e, non a caso, non compare mai come attributo nei tipi maschili: VAN STRATEN 1995, pp. 60-62, figg. 57-59, 65-67, 69, 71-73, 75-77, 82, 86-87, 93.

⁴³ Il *kanoun*, cesto piuttosto largo, dalla base piatta e caratterizzato da tre appendici lungo l'orlo, è un elemento quasi onnipresente nelle raffigurazioni di scene presacrificali: VAN STRATEN 1995, pp. 13-24, 162-164; *TheoCRA V*, s.v. *Kanoun*, *Kiste*, pp. 269-274 (I. KRAUSKOPF). La forma tipica del *kanoun* si può osservare bene in un esemplare in terracotta a tutto tondo da Rodi: HIGGINS 1970, tav. 48, n. 280.

⁴⁴ CIPRIANI 1989, pp. 148-149.

⁴⁵ SGUAITAMATTI 1984, pp. 18-23; CIPRIANI 1989, pp. 141-145.

⁴⁶ Un esemplare è nella tomba 16 della necropoli di Tempa del Prete: GUALTIERI, CIPRIANI, FRACCHIA 1990, p. 115, nt. 39.

⁴⁷ Tomba 908, in proprietà Del Mese e tomba 894, in proprietà Russomando: MILLER AMMERMAN 2002, p. 99.

⁴⁸ Per l'*Heraion* di Foce Sele, cfr.: GRECO 2010a, p. 578; per il santuario urbano meridionale, cfr. gli esemplari inediti esposti al Museo Archeologico Nazionale di *Paestum*, GUALTIERI, CIPRIANI,

lucani⁴⁹ e a Velia è attestata una significativa produzione locale⁵⁰. Esemplari provenienti probabilmente da *Paestum* sono inoltre conservati in diverse collezioni museali⁵¹.

Rari sono gli esemplari, derivati da prototipi pestani ma prodotti localmente, del tipo della figura femminile col capo coperto da un ampio velo che reca nella mano destra sollevata un cesto con frutta (fig. 18), attestato al santuario di Santa Venera⁵² e a Pontecagnano nel corredo della tomba 3711⁵³.

Allo stesso ambito produttivo⁵⁴ sono riconducibili le statuette di donne raffigurate con un bambino in braccio (fig. 19), tra le più note iconografie della piccola plastica votiva in terracotta, attestata ovunque nei santuari greci e italici, dall'età arcaica a quella ellenistica. Alcune statuette, riconducibili ad una *mold series* piuttosto fortunata a *Paestum*⁵⁵, riproducono la coppia seduta su un trono, con il velo che copre entrambe le teste, con la madre che regge nella destra una patera ombelicata e il bambino con il corpo strettamente fasciato dal mantello.

Più numerose sono le statuette del tipo cosiddetto 'Hera pestana' (fig. 20), caratterizzato dagli attributi della patera ombelicata e del cestino di frutta, prodotto caratteristico della coroplastica della *Poseidonia* d'età lucana, dove è riprodotto in migliaia di esemplari a partire da numerosi prototipi e diffuso in tutti i contesti sacri sia urbani che extraurbani⁵⁶, ma attestato anche negli scavi dell'abitato⁵⁷ e delle necropoli⁵⁸. Sui problemi relativi all'interpretazione dell'iconografia, sull'inquadramento cronologico della sua produzione e sui

FRACCHIA 1990, p. 115, nt. 39; per il santuario di Santa Venera, cfr.: MILLER AMMERMAN 2002, p. 108, tavv. XXXIII, XXXVIII, n. 1855; per l'area sacra presso Porta Sirena, cfr.: DE CARO, DI GREGORIO, MARINO 2010, p. 153, fig. 148, n. 3.

⁴⁹ Per Roccagloriosa, cfr.: GUALTIERI, CIPRIANI, FRACCHIA 1990, pp. 111, 115-119, fig. 115 (v 8-13); per Torre di Satriano, cfr.: SAMBROIA 1988, tav. 12; BATTILORO, DI LIETO 2005, p. 143, fig. 3; per l'area sacra di Colla di Rivello, cfr.: GALIOTO 2011, p. 145; per Palinuro, cfr. GRECO 1975, p. 106, n. 50, fig. 51, g.

⁵⁰ LADURNER 2011, pp. 74-80, 132-141, tavv. 3-4.

⁵¹ MILLER AMMERMAN 2002, p. 108, nt. 34 e nt. 35.

⁵² MILLER AMMERMAN 2002, pp. 129, 142-143, tav. XXXVIII, n. 1852. Un esemplare di provenienza sconosciuta è al Thorvaldsen Museum (n. inv. H1030).

⁵³ MANCUSI, SERRITELLA 2005, pp. 286-287, fig. 9, d.

⁵⁴ Vari esempi sono in MILLER AMMERMAN 2002, pp. 128-130, tavv. 34-35. Sulle raffigurazioni di *kourotrophoi* a *Paestum*, cfr. MILLER AMMERMAN 2007.

⁵⁵ Numerosi esemplari sono in collezioni museali e dai santuari urbani provengono alcune statuette inedite: MILLER AMMERMAN 2002, p. 129, nt. 8, tav. XXXV, L. Una testina della stessa serie viene dal sacello presso Porta Sirena: DE CARO, DI GREGORIO, MARINO 2010, p. 138, fig. 133, n. 2.

⁵⁶ Dal santuario urbano meridionale: CIPRIANI 2012, tav. XV; dal santuario urbano settentrionale: CIPRIANI 2008, p. 129; dall'area sacra presso Porta Sirena: DE CARO, DI GREGORIO, MARINO 2010, p. 167, fig. 163, n. 1; dall'*Heraion* di Foce Sele: GRECO 2010a, pp. 576-578, figg. 208-211; da Santa Venera: MILLER AMMERMAN 2002, pp. 99-109, tavv. XXVI-XXXI.

⁵⁷ Dallo scarico che oblitera il *bouleuterion*: CIPRIANI 1983, p. 126, fig. 78, n. 202; dalla *plateia* AN/4: ROVERET 1983, p. 151, fig. 84, n. 375.

⁵⁸ PONTRANDOLFO 1977, pp. 35-47, fig. 8.3; PONTRANDOLFO 1979, pp. 33-34, fig. 4.

meccanismi della sua circolazione esiste un'ampia bibliografia⁵⁹, anche perché il tipo era già noto prima che iniziassero gli scavi sistematici all'*Heraion* di Foce Sele e nell'area urbana dalle numerose statuette disperse nelle collezioni museali europee⁶⁰. Statuette prodotte a *Paestum* sono esportate in un ambito territoriale piuttosto ampio e quasi ovunque sono attestati prodotti derivati locali⁶¹. La frequenza delle attestazioni in luoghi di culto dedicati a divinità differenti da *Hera* è stata spiegata con la versatilità di uno schema iconografico dai caratteri generici e quindi facilmente adattabile a diverse funzioni rituali⁶². Numerosi contesti tombali di *Paestum* stessa, ma anche di Pontecagnano, Campagna ed Eboli, datati tra gli inizi e la fine del IV secolo a.C., forniscono un *terminus ante quem* per l'elaborazione del tipo, che non può, allo stato attuale, essere fatta risalire oltre gli ultimi anni del V secolo a.C., e informano anche sulla durata della produzione⁶³.

Solo per alcune serie, tra le più recenti del complesso, è possibile richiamare ambiti produttivi diversi, legati piuttosto al mondo campano e sannitico, con elaborazioni che ripropongono gli schemi magnogreci e sicelioti in forme del tutto diverse e peculiari. Si tratta nello specifico di tipi coroplastici attribuibili alla produzione di Fratte di Salerno⁶⁴, le cui botteghe coroplastiche elaborano alcuni originali prototipi di figure stanti e in trono con il porcellino che parlano un linguaggio formale affine a quello della coeva piccola

⁵⁹ A titolo di esempio si possono ricordare: ZANCANI MONTUORO, ZANOTTI BIANCO 1937, pp. 219-235; SESTIERI 1955; CIPRIANI 1997; GRECO 1998; PONTRANDOLFO 1998; GRECO 2010b.

⁶⁰ Prima delle scoperte archeologiche della Zancani Montuoro e di Zanotti Bianco, gli esemplari conservati nelle collezioni museali erano già attribuiti alla colonia achea ma considerati pertinenti al culto di Demetra: ZANCANI MONTUORO, ZANOTTI BIANCO 1937, p. 333; BERTARELLI SESTIERI 1989, p. 45. In MILLER AMMERMAN 2002, p. 103, nt. 3 sono segnalati esemplari conservati all'Antiquarium di Berlino, al Museo Nazionale di Napoli, al Museo Kircheriano di Roma, al Museo di Karlsruhe, all'Università di Würzburg, all'Albertinum di Dresda, al Museo del Louvre e al Thorvaldsen di Copenaghen, tra le Raccolte Civiche del Gabinetto Numismatico di Milano, dell'Altes Museum di Berlino, del Museo Nazionale Danese, del British Museum, di Siena, Hannover, Kassel, Colonia, Leipzig, Oxford e Poznan. Le statuette del Museo di Napoli che fanno parte della collezione Stevens sono di provenienza cumana (SCATOZZA HÖRICHT 1987, p. 32, tav. II). Almeno una statuette è conservata al Museo Archeologico di Madrid (LAUMONIER 1921, p. 128, n. 600, tav. LVIII bis, n. 3).

⁶¹ Il tipo è presente nello scarico votivo di Postiglione, nell'area sacra di S. Nicola di Albanella, a Serradarce, a Fratte, a Capua, a Cuma, Ruoti, Macchia di Rossano, Roccagloriosa e tra i votivi del santuario della Mefite in Valle d'Ansanto: MILLER AMMERMAN 2002, p. 103, nt. 1 e nt. 2. A Velia sono prodotte localmente statuette di questo tipo (LADURNER 2011, pp. 126-131, tav. 2). Altri esemplari sono noti inoltre a Torre di Satriano (BATTILORO 2005, pp. 147-153, tavv. IV-V, nn. 1-8), S. Chirico Nuovo (TAGLIENTE 2005, p. 118, fig. 4), e in corredi tombali di Pontecagnano (TORELLI 1984, p. 280; PONTRANDOLFO 1998, p. 68, nt. 25; MANCUSI, SERRITELLA 2005, pp. 285-287, fig. 9, e-1). Al Museo Archeologico di Eboli sono esposte le statuette inedite della tomba 9 di Campagna e della tomba 21 di via Generale Gonzaga.

⁶² ISNENGI COLAZZO, RAININI, BOTTINI 1976, p. 401; MILLER AMMERMAN 2002, p. 109; GRECO 2010b, p. 164.

⁶³ Cfr. nt. 62.

⁶⁴ GRECO 1990, pp. 107-108; GRECO 1994, pp. 401-402.

plastica capuana. Soprattutto le figurine in trono sono di grande interesse per la rarità delle attestazioni⁶⁵. Nel repertorio locale di Fratte, infatti, a partire da statuette d'importazione del tipo della 'Hera pestana', vengono prodotte delle rielaborazioni locali nelle quali agli attributi canonici della patera ombelicata e del cestino con frutti vengono affiancati, sostituiti o giustapposti il porcellino e talvolta la cista cilindrica, con una discreta varietà di esiti e con una resa che, dal punto di vista stilistico, si discosta anche significativamente dai modelli originari. La serie attestata a Pontecagnano (fig. 21) è tra le più lontane dai tipi pestani e originali realizzate a Fratte⁶⁶ e mostra il suo legame con un linguaggio figurativo del tutto diverso e riconducibile all'artigianato italico e sannitico meridionale in particolare. I rari esemplari pontecagnanesi, molto probabilmente d'importazione, sono tutti prodotti con un impasto molto ben riconoscibile e ricco di inclusi neri e lucidi di origine vulcanica.

Conclusioni

Il repertorio coroplastico risulta nel complesso coerente e ben caratterizzato fin dalla fase più antica di frequentazione dell'area sacra. La gran parte delle terrecotte votive del santuario sembra riprodurre giovani uomini e giovani donne come partecipanti ad un rituale nel corso del quale un ruolo predominante assume il sacrificio del porcellino, accompagnato dalle offerte di primizie e da quelle alimentari in senso proprio, ovvero costituite da cibi prodotti dall'attività degli uomini⁶⁷ e, forse in maniera meno significativa, da libagioni, verosimilmente con lo scopo di lasciare una traccia durevole della propria azione pietosa. La selezione tipologica operata dai partecipanti alle cerimonie, che si concludevano con la deposizione di terrecotte votive, aveva una pregnante funzione mediatica rivolta alla comunità dei frequentatori evocando la sfera di competenze della dea venerata e alludendo ai rituali sacrificali che le erano destinati. Il regime delle offerte che caratterizza l'area sacra richiama forme di religiosità di tipo ctonio ampiamente documentate in santuari sicelioti e magnogreci, come quello di Bitalemi a Gela o quello di contrada Parapezza a Locri, ed etruschi, come l'area sacra meridionale di Pyrgi o quella dell'acropoli di Volterra, solo per citare alcuni tra gli esempi più noti. Nel contesto in esame, questo tipo di religiosità, all'interno della quale centrali risultano le richieste di protezione della principale fonte di sostentamento umana, potrebbe trovare un inquadramento nella sfera d'azione di *Luas*

⁶⁵ Per la Sicilia l'unica raffigurazione nota allo Sguaitamatti è costituita da una coppia in trono, interpretata come un'immagine di Demetra e *Kore*: SGUAITAMATTI 1984, p. 53, fig. 150. Un esemplare di figura femminile in trono con porcellino proviene dalla tomba 9 della necropoli di Cartagine: PICARD 1984, pp. 187-188, tav. XXVIII, n. 1.

⁶⁶ GRECO 1990, pp. 108-109, figg. 173-175.

⁶⁷ Sulla differenza tra le offerte di cibi cucinati e quelle di vegetali raccolti, cfr. KEARNS 2011.

‘la dea verdeggiante’, antica dea madre della cerchia di Saturno, il cui nome è stato letto da Giovanni Colonna sul fondo di un *kantharos* di bucchero della seconda metà del VI secolo a.C. rinvenuto negli scavi recenti del santuario⁶⁸, cui evidentemente potevano essere adattati dei votivi elaborati in ambito greco e destinati al culto di Demetra.

⁶⁸ COLONNA, SCHIANO DI COLA 2007, pp. 358-361.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTOCCHI 2012

M. ALBERTOCCHI, *Dalle origini all'età arcaica: importazioni e rielaborazioni locali*, in *Philotechnia*, 85-111.

ALBERTOCCHI, PAUTASSO 2009

M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO, *Nothing to do with trade? Vasi configurati, statuette e merci dimenticate tra Oriente e Occidente*, in R. PANVINI, C. GUZZONE, L. SOLE (a cura di), *Traffici, commerci e vie di distribuzione nel Mediterraneo tra Protostoria e V secolo a.C.*, Gela, 283-290.

Alle origini della Magna Grecia

Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni, Atti del L Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1-4 ottobre 2010, Taranto 2012.

Atti Amina

La ricerca archeologica nell'abitato di Pontecagnano, Atti della Tavola rotonda, Pontecagnano, 3 maggio 1984, «AnnAstorAnt» 6, 1984, 215-283.

AURINO, BAILO MODESTI 2009

P. AURINO, G. BAILO MODESTI, *Pontecagnano (SA) – Between the city and the Sanctuary: the excavations along the motorway's SA/RC extension*, «Newsletter Archeologia» 0, 6-21.

AURINO *et alii*

P. AURINO *et alii*, *Il santuario settentrionale di Pontecagnano: gli spazi votivi e le offerte alimentari*, in *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente – Interazione e contatti culturali*, Civitavecchia, Roma, 18-22 giugno 2014, c.s.

BAILO MODESTI 1984

G. BAILO MODESTI, *Lo scavo nell'abitato antico di Pontecagnano e la coppa con l'iscrizione AMINA[...]*, in *Atti Amina*, 215-245.

BAILO MODESTI *et alii* 2005a

G. BAILO MODESTI *et alii*, *I santuari di Pontecagnano*, in *Depositi votivi*, 575-595.

BAILO MODESTI *et alii* 2005b

G. BAILO MODESTI *et alii*, *I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offerte*, in *Spazio del rito*, 193-214.

BAILO MODESTI, FREZZA, LUPIA 2005

G. BAILO MODESTI, A. FREZZA, A. LUPIA, *Le acque intorno agli dei: rituali e offerte votive nel santuario settentrionale di Pontecagnano*, in M. BONGHI JOVINO, F. CHIESA (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro. Atti dell'incontro di studio, Milano 26-27 giugno 2003*, Roma, 37-60.

BAILO MODESTI, MANCUSI 2013

G. BAILO MODESTI, M. MANCUSI, *Pontecagnano Pastini, Località. Santuario settentrionale*, in *FTD 2*, 55-60.

BALDASSARRE 1996

I. BALDASSARRE, *Materiali tarantini nel Museo di Napoli*, in M. BORRIELLO, S. DE CARO (a cura di), *I*

Greci in Occidente. La Magna Grecia nelle collezioni del Museo Archeologico di Napoli, Catalogo della mostra, Napoli, 95-107.

BATTILORO 2005

I. BATTILORO, *La coroplastica*, in M. OSANNA, M. M. SICA (a cura di), *Torre di Satriano I. Il santuario lucano*, Venosa, 141-197.

BATTILORO, DI LIETO 2005

I. BATTILORO, M. DI LIETO, *Oggetti votivi e oggetti rituali: terracotte figurate e thymiateria nel santuario di Torre di Satriano*, in *Spazio del rito*, 141-155.

BENCZE 2013

A. BENCZE, *Physionomies d'une cité grecque. Développements stylistiques de la coroplastie votive archaïque de Tarente*, Napoli.

BERTARELLI SESTIERI 1989

M. BERTARELLI SESTIERI, *Statuette femminili arcaiche e del primo classicismo nelle stipi votive di Poseidonia*, «RIA» 12, 3, 5-48.

BERTESAGO 2011

S. M. BERTESAGO, *Il deposito "Altieri"*, in *Brateis Datas*, 49-57.

BLINKENBERG 1931

C. BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914, I. Les petits objets*, Berlin.

Brateis Datas

I. BATTILORO, M. OSANNA (a cura di), *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica, Atti delle giornate di studio sui Santuari Lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010*, Venosa 2011.

CERCHIAI 2008

L. CERCHIAI, *Cerimonie di chiusura nei santuari italici dell'Italia meridionale*, in *Doni agli dei*, 23-27.

CICALA 2010

L. CICALA, *Balsamari configurati d'età arcaica da Cuma*, in *Dall'immagine alla storia*, 127-158.

CINQUANTAQUATTRO 2013

T. CINQUANTAQUATTRO, *Avella, S. Candida (loc.)*, in *FTD* 2, 16-17.

CIPRIANI 1983

M. CIPRIANI, *La documentation archéologique*, in *Poseidonia-Paestum II*, 118-134.

CIPRIANI 1989

M. CIPRIANI, *S. Nicola di Albanella. Scavo di un santuario campestre nel territorio di Poseidonia-Paestum. Corpus delle stipi votive in Italia 4, Regio III, I*, Roma.

CIPRIANI 1990

M. CIPRIANI, *Eboli preromana. I dati archeologici: analisi e proposte di lettura*, in M. TAGLIENTE (a cura di), *Italici in Magna Grecia. Lingua, insediamenti e strutture*, Venosa, 119-147.

CIPRIANI 1997

M. CIPRIANI, *Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia*, in J. DE LA GENIÈRE (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque international du Centre de recherches archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association PRAC, Lille, 29-30 novembre 1993*, Naples, 211-225.

CIPRIANI 2008

M. CIPRIANI, *Il santuario settentrionale di Poseidonia: la documentazione archeologica dei culti dalla fondazione della città al tramonto dell'egemonia lucana*, in *Doni agli dei*, 113-139.

CIPRIANI 2012

M. CIPRIANI, *Le testimonianze in città e nel territorio*, in A. M. BIRASCHI *et alii* (a cura di), *Poseidonia-Paestum. Culti greci in Occidente III*, Taranto, 27-169.

COLONNA, SCHIANO DI COLA 2007

G. COLONNA, C. SCHIANO DI COLA, *Picentia (Pontecagnano), a) Santuario settentrionale*, «StEtr» 73, 3, 355-361.

COSTANTINI, COSTANTINI BIASINI, STANZIONE c.s.

L. COSTANTINI, L. COSTANTINI BIASINI, M. STANZIONE, *Le offerte di vegetali nel santuario settentrionale di Pontecagnano*, «AnnASorAnt» c.s.

CROISSANT 1983

F. CROISSANT, *Les protomés féminines archaïques. Recherches sur les représentations du visage dans la plastique grecque de 550 à 480 av. J. C.*, Paris.

CROISSANT 1988

F. CROISSANT, *Tradition et innovation dans les ateliers corinthiens archaïques: matériaux pour l'histoire d'un style*, «BCH» 112, 1, 91-166.

CROISSANT 1993

F. CROISSANT, *Sibarys: la production artistique*, in *Sibari e la Sibaritide, Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto-Sibari, 7-12 ottobre 1992*, Taranto, 539-559.

CROISSANT 2000

F. CROISSANT, *La diffusione dei modelli stilistici greco-orientali nella coroplastica arcaica della Grecia d'Occidente*, in *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica, Atti del XXXIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1-5 ottobre 1999*, Taranto, 427-455.

CROISSANT 2003

F. CROISSANT, *Sur la diffusion de quelques modèles stylistiques corinthiens dans le monde colonial de la deuxième moitié du VI^e siècle*, «RA» 36, 2, 227-254.

CROISSANT 2007

F. CROISSANT, *Les échos de la sculpture attique en Occident*, in E. GRECO, M. LOMBARDO (a cura di), *Atene e l'Occidente. I grandi temi, Atti del Convegno Internazionale, Atene, 25-27 maggio 2006*, Atene, 295-324.

Culti della Campania antica

G. GRECO, S. ADAMO MUSCETTOLA (a cura di), *I Culti della Campania antica, Atti del Convegno Internazionale in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma 1998.

Dall'immagine alla storia

C. GASPARRI, G. GRECO, R. PIEROBON BENOIT (a cura di), *Dall'immagine alla storia. Studi per ricordare S. Adamo Muscettola*, Pozzuoli 2010.

DE CARO, DI GREGORIO, MARINO 2010

S. DE CARO, S. DI GREGORIO, S. MARINO, *I saggi di scavo*, in M. CIPRIANI, A. PONTRANDOLFO (a cura di), *Paestum. Scavi ricerche restauri I. Le mura. Il tratto da Porta Sirena alla Postierla 47*, Paestum, 75-219.

Doni agli dei

G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Doni agli dei, il sistema dei doni votivi nei santuari, Atti del Seminario di Studi, Napoli, 21 aprile 2006*, Pozzuoli 2008.

FTD 2

T. CINQUANTAQUATTRO, G. PESCATORI (a cura di), *Fana, templà, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD), 2. Regio I, Avella, Atripalda, Salerno*, Roma 2013.

ISNENGI COLAZZO, RAININI, BOTTINI 1976

S. ISNENGI COLAZZO, I. RAININI, A. BOTTINI, *Valle d'Ansanto – Rocca S. Felice. Il deposito votivo del santuario di Mefite*, «NSc» 30, 359-524.

GALIOTO 2011

G. GALIOTO, *Offerte votive e aspetti culturali*, in *Brateis Datas*, 139-155.

GRECO 1975

E. GRECO, *Velia e Palinuro. Problemi di topografia antica*, «MEFRA» 87, 1, 81-142.

GRECO 1990

G. GRECO, *La coroplastica*, in G. GRECO, A. PONTRANDOLFO (a cura di), *Fratte. Un insediamento etrusco campano, Catalogo della mostra*, Modena, 99-123.

GRECO 1994

G. GRECO, *Le terrecotte architettoniche e votive di Fratte*, in P. GASTALDI, G. MAETZKE (a cura di), *La presenza etrusca nella Campania meridionale, Atti delle giornate di studio, Salerno-Pontecagnano, 16-18 novembre 1990*, Firenze, 393-403.

GRECO 1998

G. GRECO, *Da Hera argiva ad Hera pestana*, in *Culti della Campania antica*, 45-62.

GRECO 2010a

G. GRECO, *Il culto, il rito, i doni votivi. La fenomenologia religiosa dall'universo olimpico a quello ctonio*, in *Santuario di Hera*, 555-589.

GRECO 2010b

G. GRECO, *Hera pestana: tra continuità e discontinuità*, in *Dall'immagine alla storia*, 159-185.

GUALTIERI, CIPRIANI, FRACCHIA 1990

M. GUALTIERI, M. CIPRIANI, H. FRACCHIA, *Il deposito votivo*, in M. GUALTIERI, H. FRACCHIA (a cura di), *Roccagloriosa I. L'abitato: scavo e ricognizione topografica (1976-1986)*, 101-134.

HIGGINS 1970

R. A. HIGGINS, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum. I*, Oxford.

KEARNS 2011

E. KEARNS, *Ολιβανωτός εἰσεβές και τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice*, in V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (a cura di), "Nourrir les dieux?" *Sacrifice et représentation du divin, Actes de la VI^e Rencontre du Groupe de recherche européen "Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecques et romaine"*, Université de Liège, 23-24 octobre 2009, «Kernos» suppl. 26, 89-103.

LADURNER 2011

M. LADURNER, *Terrakotten im Schutt. Katalog und Auswertung der Terrakottafunde aus den österreichischen Grabungen in Elea-Velia 1973-2003*, Diplomarbeit, Universität Wien, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, V. Gassner (Betreuerin), Wien.

LAFON 2011

C. LAFON, *Le porc dans les rites de Déméter*, in F. QUANTIN (a cura di), *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau, 77-86.

LA GENIÈRE DE, GRECO 2010

J. DE LA GENIÈRE, G. GRECO, *Area del Tempio*, in *Santuario di Hera*, 130-259.

LAUMONIER 1921

A. LAUMONIER, *Catalogue de Terre cuites du Musée Archéologique de Madrid*, Paris.

LEVI 1926

A. LEVI, *Le terrecotte figurate del Museo Nazionale di Napoli*, Napoli.

LIPPOLIS, PARISI 2012

E. LIPPOLIS, V. PARISI, *La ricerca archeologica e le manifestazioni rituali tra metropoli e apoikiai*, in *Alle origini della Magna Grecia*, 423-470.

MANCUSI, SERRITELLA 2005

M. MANCUSI, A. SERRITELLA, *La tomba 3711: indizi per un rituale di passaggio*, in L. CERCHIAI, P. GASTALDI (a cura di), *Pontecagnano: la città, il paesaggio, la dimensione simbolica*, «AnnAStorAnt», 11-12, 273-300.

MILLER AMMERMAN 2002

R. MILLER AMMERMAN, *Sanctuary of Santa Venera of Paestum II: The Votive Terracottas*, Michigan.

MILLER AMMERMAN 2007

R. MILLER AMMERMAN, *Children at Risk: Votive Terracottas and the Welfare of Infants at Paestum*, «Hesperia» suppl. 41, 131-151.

MUGIONE 2009

E. MUGIONE, *Forme e temi della ceramica attica nei contesti funerari di VI e V sec. a.C.*, in R. BONAUDO, L. CERCHIAI, C. PELLEGRINO (a cura di), *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, *Atti dell'Incontro di Studio, Fisciano, 5-6 marzo 2009*, Paestum, 200-208.

NAUMANN, NEUTSCH 1960

R. NAUMANN, B. NEUTSCH, *Palinuro. Ergebnisse der Ausgrabungen II. Nekropole Terrassenzone und Einzelfunde*, Heidelberg.

NICHOLLS 1952

R. V. NICHOLLS, *Type, Group and Series: a Reconsideration of Some Coroplastic Fundamentals*, «BSA» 47, 217-226.

PAUTASSO 2012

A. PAUTASSO, *L'età arcaica. Affermazione e sviluppo delle produzioni coloniali*, in *Philotechnia*, 113-139.

Philotechnia

M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania 2012.

PICARD 1984

C. PICARD, *Demeter et Kore à Carthage. Problèmes d'iconographie*, «Kokalos» 28-29, 187-194.

Pontecagnano I.1

C. PELLEGRINO, A. ROSSI (a cura di), *Pontecagnano I.1. Città e campagna nell'agro picentino (Gli scavi dell'autostrada 2001-2006)*, Fisciano 2011.

PONTRANDOLFO 1977

A. PONTRANDOLFO, *Su alcune tombe pestane: proposta di una lettura*, «MEFRA» 89, 1, 31-69.

PONTRANDOLFO 1979

A. PONTRANDOLFO, *Segni di trasformazioni sociali a Poseidonia tra la fine del IV e gli inizi del III sec. a. C.*, «DialA» 1, 2, 27-50.

PONTRANDOLFO 1998

A. PONTRANDOLFO, *Spunti di riflessione intorno all'Hera pestana*, in *Culti della Campania antica*, 63-69.

Poseidonia-Paestum II

E. GRECO, D. THEODORESCU (a cura di), *Poseidonia-Paestum II. L'agorà*, Roma 1983.

RAININI 1987

I. RAININI, *Terrecotte votive della Collezione Zigarelli nel Museo provinciale di Avellino*, «AnnPerugia» 24, 185-229.

ROUVERET 1983

A. ROUVERET, *Plateia AN*, in *Poseidonia-Paestum II*, 146-151.

ROTA 2012

L. ROTA, *Attività della Soprintendenza per i Beni Archeologici delle province di Salerno, Avellino, Benevento e Caserta*, in *Alle origini della Magna Grecia*, 1357-1404.

SABBIONE 1984

C. SABBIONE, *L'artigianato artistico*, in *Crotona. Atti del XXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Taranto, 245-301.

SAMBROIA 1988

M. P. SAMBROIA, *Terrecotte figurate*, in E. GRECO (a cura di), *Satriano 1987-1988. Un biennio di ricerche archeologiche*, Potenza, 49-52.

Santuario di Hera

J. DE LA GENIÈRE, G. GRECO (a cura di), *Il santuario di Hera alla Foce del Sele. Indagini e studi 1987-2006*, Roma 2010.

SAVELLA c.s.

D. SAVELLA, *La ceramica comune del santuario settentrionale di Pontecagnano: osservazioni su alcune forme*, «AnnAStorAnt» c.s.

SCATOZZA HÖRICHT 1987

L. A. SCATOZZA HÖRICHT, *Le terrecotte figurate di Cuma del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Roma.

SESTIERI 1955

P. C. SESTIERI, *Iconographie et culte d'Héra a Paestum*, «Revue des arts» 5, 149-158.

SGUAIMATTI 1984

M. SGUAIMATTI, *L'offrande de porcelet dans la coroplastie géleenne: étude typologique*, Mainz am Rhein.

Spazio del rito

M. L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e Culti in Italia Meridionale tra Indigeni e Greci*, *Atti delle giornate di studi, Matera, 28-29 giugno 2002*, Bari 2005.

STRATEN VAN 1995

F. T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden.

TAGLIENTE 2005

M. TAGLIENTE, *Il santuario lucano di San Chirico Nuovo (PZ)*, in *Spazio del rito*, 115-123.

TOMEIO 2010

A. TOMEIO, *La coroplastica*, in *Santuario di Hera*, 513-527.

TORELLI 1984

M. TORELLI, *Un'iscrizione poseidoniate nella necropoli etrusca di Pontecagnano*, in *Atti Amina*, 277-280.

ZANCANI MONTUORO 1961

P. ZANCANI MONTUORO, *Hera Hippias*, «ArchCl» 13, 31-39.

ZANCANI MONTUORO, ZANOTTI BIANCO 1937

P. ZANCANI MONTUORO, U. ZANOTTI BIANCO, *Capaccio. Heraion alla foce del Sele. Relazione preliminare*, «NSc» 13, 6, 206-354.

WEGNER 1982

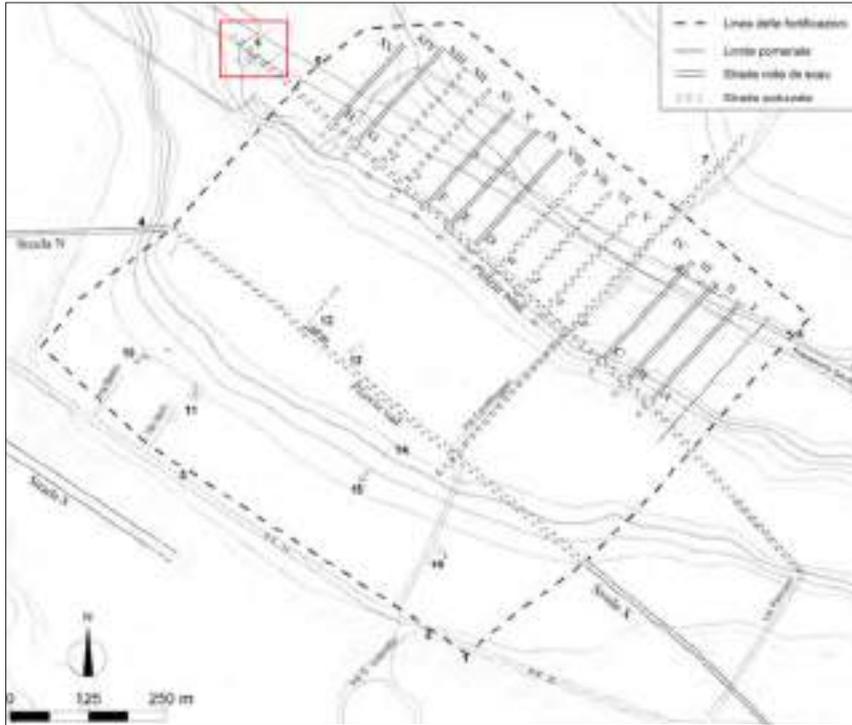
M. WEGNER, *Terrakotten einer Frau mit einem Ferkel*, in M. L. GUALANDI, L. MASSEI, S. SETTIS (a cura di), *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P. E. Arias*, Pisa, 201-219.

WINTER 1903

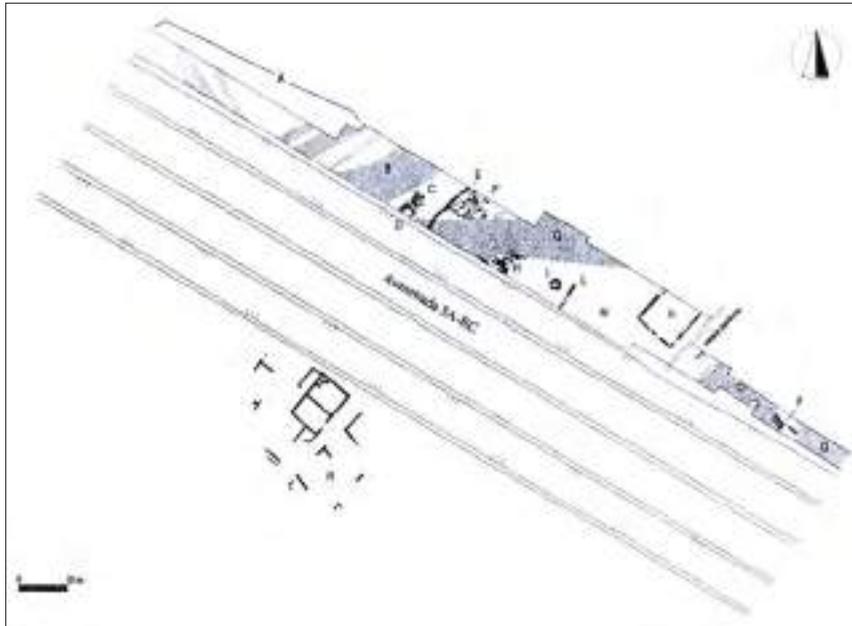
F. WINTER, *Die Typen der figürlichen Terrakotten*, Berlin.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Pontecagnano, impianto urbano tardoarcaico. In rosso il santuario settentrionale (da *Pontecagnano I.1* 2011, fig. 34).
- Fig. 2 Planimetria del santuario (da Bailo Modesti, Mancusi 2013, fig. 38).
- Fig. 3 Particolare del deposito a ridosso della fossa votiva (foto F. Basile).
- Fig. 4 Particolare del deposito votivo nell'angolo del recinto (foto dell'Autore).
- Fig. 5 Protome femminile, inizi VI secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 6 Figurina in trono di tipo 'acheo', seconda metà VI secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 7 Figurina in trono di tipo greco-orientale, fine VI secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 8 Protome di tipo greco-orientale, fine VI secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 9 Figurina in trono con porcellino, terzo quarto VI secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 10 Figurina stante con porcellino, inizi V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 11 Figurina in trono con fiore al petto, V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 12 Figurina maschile con porcellino, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 13 Figurina femminile con porcellino, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 14 Figurina femminile con porcellino e cista, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 15 Figurina femminile con porcellino e *kanoun* con offerte alimentari, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 16 Figurina femminile con porcellino e cesto con offerte alimentari, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 17 Figurina in trono del tipo con 'velo puntato', fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 18 Figurina in trono con velo e cesto con frutta, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 19 *Kourotrophos*, fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 20 'Hera pestana', fine V secolo a.C. (foto dell'Autore).
- Fig. 21 Figurina in trono con porcellino, IV secolo a.C. (foto dell'Autore).



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15



16



17



18



19



20



21

Marta BOTTOS

Riflessioni sui culti delle acque:
il caso di Montereale Valcellina (Pordenone)

ABSTRACT

A group of two swords, a leaf-shape spearhead and four flanged axes have been found twenty years ago in the bed of the Cellina stream, near Montereale Valcellina (Pordenone). This hoard is interpreted as votive offering to the river from the Late Bronze Age, in order to favour the water crossing. The weapons are tied to a Roman inscription and two column drums found scattered at the church of San Rocco, in the northern part of the town, to support the hypothesis of the presence of a water cult. Through an examination of the available data and detailed analysis of the proposal is a revision of the problem, to verify the presence and continuity of rituals related to the water in ancient Montereale for the period from the Late Bronze and Roman age.

KEYWORDS

Montereale Valcellina, Hoard, Weapons, Water cult, Temple, *Temavus*

Introduzione

Dalla metà degli anni '80 del Novecento Montereale Valcellina, capoluogo della pedemontana pordenonese, ha visto lo sviluppo di un'intensa stagione di ricerche archeologiche che, grazie all'intervento della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Friuli Venezia Giulia e alla collaborazione di alcuni appassionati locali, ha contribuito a chiarire e definire le principali fasi di occupazione del territorio. L'abitato attuale si colloca su un terrazzo alluvionale che guarda, verso est, al greto del torrente Cellina che sbocca in pianura più a nord, in corrispondenza della stretta di Ravedis (fig. 1). Le indagini a cura della Soprintendenza¹ hanno messo in evidenza tracce riferibili a un insediamento che si sviluppa, con alterne vicende, dal Bronzo Medio (XV secolo a.C.) alla romanizzazione (II-I secolo a.C.). Alcuni materiali, in particolare armi in bronzo (databili tra il XIII e il VIII secolo a.C.) rinvenute in maniera fortuita nel greto del torrente Cellina e un'iscrizione con dedica al Timavo (databile tra la seconda metà del II e i primi decenni del I secolo a.C.), hanno portato a supporre l'esistenza in antico di un culto delle acque, che sarebbe stato praticato con continuità tra il Bronzo Recente e la romanizzazione, quando sarebbe stato innalzato un edificio di culto. Da un esame dell'edito, tuttavia, emerge la necessità di riconsiderare tale ipotesi da un lato sulla base dei contesti e dei materiali noti, dall'altro valutando attentamente i criteri che potrebbero permettere di riconoscere ritualità legate alle acque.

L'antico abitato di Montereale Valcellina, nato verosimilmente dal sinecismo dei piccoli insediamenti di altura documentati sui colli vicini per il Bronzo Recente, raggiunge una dimensione preurbana tra VI e V secolo a.C., periodo in cui sembra essere strettamente legato alla *facies* veneta, tanto che ne viene proposta l'identificazione con la *Caelina* ricordata da Plinio il Vecchio² (fig. 2). La fortuna di questo sito, che nell'età del Ferro sembra assumere una connotazione emporiale in relazione a Oderzo, centro egemone di pianura³, è legata alla sua posizione: proprio da Montereale, infatti, passava l'itinerario pedemontano, compreso tra gli attuali comuni di Caneva e Pinzano al Tagliamento, che in antico metteva in comunicazione il Veneto orientale e l'area prealpina⁴. I dati emersi dalle indagini arche-

¹ VITRI 1985, cc. 458-459; VITRI 1986, pp. 46-47; VITRI 1987, cc. 390-393; VITRI 1988, cc. 410-413; VITRI 1990a, cc. 403-406; VITRI *et alii* 1991, cc. 267-272; VITRI, CORAZZA 1993, cc. 354-358; VITRI *et alii* 1997, cc. 475-487; VITRI *et alii* 2002, cc. 769-782; BALISTA *et alii* 1996, pp. 393-459; VITRI 2001, pp. 39-83.

² PLIN. *nat.* 3.131; BANDELLI, VITRI 1990, p. 211; BANDELLI 2000, p. 48; CHIABÀ 2000, p. 57; VITRI 2013, p. 114. Sul problema del mito della città scomparsa di *Caelina* si rimanda a PANCIERA 1962; BANDELLI 2003.

³ Un indizio dello stretto legame tra Oderzo e Montereale Valcellina può essere considerato il rinvenimento, in entrambe le località, di fiere in terracotta, interpretate come elemento di decorazione architettonica, GAMBACURTA 2003. Sulla somiglianza tra le fiere di Oderzo e quella rinvenuta a Montereale si rimanda a *Guida Montereale* 2011, p. 55.

⁴ Sull'importanza dell'itinerario pedemontano cfr. BOSIO 1970, pp. 44-45; BOSIO 1977, pp. 83-84; Bo-

ologiche⁵, concentrate tra le attuali via Roma e via Castello, hanno evidenziato per la piena età del Ferro l'organizzazione regolare dell'abitato, in cui si riconoscono settori distinti e in cui le abitazioni sembrano alternarsi a orti o a spazi lasciati volutamente liberi⁶. I materiali rivelano un complesso intreccio di influenze derivanti dal Veneto, dall'Etruria padana, dall'area retica e dal mondo celtico, che mostrano come Montereale Valcellina si configuri come cerniera e snodo tra i centri di pianura e l'area alpina⁷. Tale caratteristica permane anche nella fase della romanizzazione, tra II e I secolo a.C., quando materiali di chiara appartenenza romana (ceramica a vernice nera di produzione cisalpina ed aretina, anfore italiche, denari romani)⁸, si affiancano, sempre più numerosi, ad elementi veneti (ceramica grigia con iscrizioni venetiche e dracme venetiche)⁹ e ad elementi celtici (fibule di antico e tardo La Tène)¹⁰. Si legge una certa continuità anche nella pianificazione del sito, dove le case databili all'età romana si sovrappongono a quelle di età protostorica, mantenendone l'orientamento; a mutare sono solo le tecniche costruttive¹¹. Tra la fine del I secolo a.C. e i primi decenni del I secolo d.C. l'abitato sembra subire una veloce decadenza, probabilmente legata a scelte insediative e a interessi commerciali ormai proiettati verso la pianura. Il periodo che segna l'abbandono del centro di Montereale corrisponde alla pianificazione sistematica del territorio intorno alla colonia di *Iulia Concordia*, che fungeva da polo economico e da direttrice dei traffici commerciali tra l'area padano-veneta e le regioni alpine e transalpine¹² (fig. 3).

SIO 1981, pp. 25-26. Sulle attestazioni archeologiche provenienti da questo territorio si veda PETTARIN 1997, pp. 129-141.

⁵ Cfr. bibliografia *supra*.

⁶ La Casa dei *dolii* è il contesto domestico meglio conservato per l'età del Ferro, per una panoramica generale si rimanda a VITRI, CORAZZA 2000, pp. 93-106; *Casa dell'età del Ferro* 1998; *Guida Montereale* 2011, p. 55.

⁷ VITRI 1995, pp. 207-228. Sul quadro topografico e sulla dislocazione dei principali siti e affioramenti di materiale archeologico nella Destra Tagliamento si veda SERAFINI, INDRI 1998.

⁸ Per quanto riguarda la produzione a vernice nera si veda DONAT 2009. Gli altri materiali ceramici sono esaminati in FONTANA, TIRONE 1990, pp. 198-199, f. 21.

⁹ Sulle iscrizioni venetiche di Montereale si veda: VITRI, CREVATIN 1990, p. 200. Testimonianze epigrafiche in lingua e alfabeto venetici sono state rinvenute a Palse di Porcia, Pozzuolo, Sevegliano, Torviscosa, Marano Lagunare, Ovaro, San Pietro in Osoppo, Verzegnis, Zuglio, si rimanda a CÀSSOLA GUIDA 1997, pp. 325-327; MARINETTI 1999, pp. 395-396, 432-433, nn. 48-56 e a MAINARDIS 2014, pp. 271-273 con bibliografia precedente.

¹⁰ VITRI 1990b, pp. 187-189, f. 15.

¹¹ *Guida Montereale* 2011, pp. 67-61. Per un punto di vista generale sull'edilizia nelle città della Cisalpina di antica fondazione si rimanda a *Forme e tempi* 2007.

¹² VITRI 1990b, pp. 191-192; VITRI 1995, pp. 207-228; BANDELLI 2000, pp. 47-48; CHIABÀ 2000, pp. 6-57. I dati archeologici mostrano come il territorio di Montereale Valcellina continui a essere abitato anche dopo la decadenza dell'insediamento in età tardo-repubblicana o augustea. L'area viene occupata da fattorie o ville rustiche (ANDREASSI, MAGGI 1991, cc. 272-276; CHIABÀ 2000, p. 57; PRENC 2000, pp. 121-123), in età tardoromana viene occupato anche il Colle del Castello, come evidenziato dai livelli individuati al di sotto del

In questo quadro generale si inseriscono alcune evidenze interpretate in senso culturale. Lo stretto legame che doveva intercorrere tra l'antico centro abitato e il fiume o il suo guado Cellina è stato più volte sottolineato, come altrettanto di frequente si è suggerita la presenza di un luogo dedicato alle acque. Tale polo culturale, collocato nella parte settentrionale del terrazzo pianeggiante sul torrente, avrebbe operato con continuità dall'età del Bronzo alla romanizzazione, subendo tuttavia una sorta di evoluzione da luogo non strutturato all'aperto, fino alla piena età del Ferro, a tempio o sacello, con la romanizzazione¹³. A supporto di questa ipotesi vengono chiamati, come accennato, diversi elementi: alcune armi in bronzo rinvenute nel greto del Cellina databili tra il Bronzo Recente e la prima età del Ferro, interpretate come deposizioni votive, un'aretta con dedica al Timavo, perduta, e due rocchi di colonna scanalata, di cui non è noto il contesto di rinvenimento. La continuità della presenza di ritualità legate alle acque sarebbe provata dal legame simbolico tra le deposizioni di armi nel greto del torrente e la dedica a *Temavus*, una divinità fluviale¹⁴.

Di seguito si esamineranno singoli aspetti che possono contribuire a chiarire l'effettiva presenza di un presunto centro di culto legato alle acque, di cui le deposizioni nel Cellina sarebbero il precedente più antico. A questo proposito si cercherà di verificare la correttezza dell'interpretazione del deposito di armi rinvenuto nel fiume e di riflettere su di un eventuale luogo di culto in età protostorica. L'analisi si concentrerà poi sulle attestazioni di età romana, in particolare sull'iscrizione con dedica al Timavo e sui rocchi di colonna e sull'interpretazione proposta come tempio o sacello in continuità con le attestazioni protostoriche. La revisione ha da un lato lo scopo di verificare la presunta persistenza di pratiche devozionali legate alle acque tra l'età del Bronzo e la romanizzazione, dall'altro offre l'occasione di riflettere sull'esistenza o meno di luoghi di culto dedicati alle acque nel *Venetorum Angulus*.

L'età protostorica: un luogo di culto alle acque?

Tra il 1983 e il 1990 sono state rinvenute in maniera fortuita, presso la riva occidentale e la riva orientale del Cellina, tra il ponte Giulio e il ponte della ferrovia Sacile-Pinzano, due spade in bronzo, una cuspidi di lancia e quattro asce ad alette¹⁵. Le armi più antiche sono una spada a codolo, tipo Arco, datata al XIII secolo a.C.¹⁶, una spada a lingua da

castello medievale (VITRI 1985, cc. 458-459; ANDREWS *et alii* 1987, pp. 89-56; VITRI 1987, cc. 390-393). Lo stesso tipo di decadenza è comune ad altre zone pedemontane, si veda CASSOLA GUIDA 2006, *passim*.

¹³ VITRI 2013, con bibliografia precedente.

¹⁴ Per la bibliografia specifica di riferimento vedi *infra*.

¹⁵ PETTARIN 1989; PETTARIN 1990, pp. 169-173.

¹⁶ Montereale Valcellina, Museo Archeologico, IG 343001; PETTARIN 1990, pp. 169-170, f. 2.

presa, tipo Allerona¹⁷ e una cuspidi di lancia¹⁸ (figg. 4-5), entrambe datate tra XIII e XII secolo a.C.¹⁹. Le asce ad alette, di tipo Este²⁰ e Treviso²¹, costituiscono il nucleo più recente e vengono datate tra VIII e VII secolo a.C.²² (fig. 6). L'interpretazione proposta per questi reperti è quella di «offerte votive alle acque del Cellina»²³, nello specifico come «doni per il controllo del guado»²⁴, che doveva situarsi o nei pressi dell'attuale ponte Giulio o più a nord in corrispondenza della stretta di Ravedis. Silvia Pettarin, invece, ritiene che le armi siano state deposte a seguito di uno scontro tra comunità rivali, secondo una tradizione attestata dalla mitologia irlandese del *Ferdiad*. In questo senso l'offerta rituale costituirebbe una dedica alle acque delle spoglie del vinto²⁵. La presenza di questi materiali databili tra il Bronzo Recente e la prima età del Ferro attesterebbe, secondo la studiosa, la continuità in un periodo relativamente lungo di un culto delle acque nella bassa Valcellina²⁶.

Le armi rinvenute nel greto del Cellina vengono contate, quindi, nella categoria dei *Flussfunde*. Questo termine, da tempo invalso nella storia degli studi di ambito protostorico, definisce singole deposizioni o insiemi di armi e utensili in bronzo rinvenuti nei fiumi e nei laghi, oppure in aree limitrofe o in paleoalveo, intesi come depositi votivi²⁷. In Italia le testimonianze più numerose di questo fenomeno si hanno nella pianura Padana e nelle regioni nordorientali, in particolare in Veneto e nell'arco alpino, soprattutto tra il Bronzo Medio e la prima età del Ferro. L'interpretazione proposta per questi reperti è quella di offerte votive alle acque, sulla base del confronto con analoghi reperti, rinvenuti in diversi siti in Europa centro-occidentale e settentrionale e interpretati come offerte votive. Un'attenta lettura dei materiali, rinvenuti apparentemente isolati, dimostra in realtà il legame

¹⁷ Montereale Valcellina, Museo Archeologico, IG 343002.

¹⁸ Montereale Valcellina, Museo Archeologico, IG 343003.

¹⁹ PETTARIN 1990, p. 173, f. 5; *Guida Montereale* 2011, pp. 18-21.

²⁰ Montereale Valcellina, Museo Archeologico, IG 343004 e 343754.

²¹ Montereale Valcellina, Museo Archeologico, IG 343005.

²² PETTARIN 1990, pp. 170-173, f. 3 e 4; D'AGNOLO 2001, p. 34, f. 1.

²³ PETTARIN 1990, p. 176.

²⁴ PETTARIN 1990, p. 176.

²⁵ PETTARIN 1990, p. 176. Un trofeo d'armi è stato individuato in Carnia, a Monte Sorantri: RIGHI 2001, pp. 141-150; DONAT, RIGHI, VITRI 2007, pp. 91-118; VITRI, CORAZZA, RIGHI 2014, pp. 238-242. Il caso di Monte Sorantri viene accostato ad altri esempi dalla Francia e dalla Svizzera, come il sito eponimo di La Tène, ritenuti luoghi di culto a carattere militare. Questa interpretazione è oggi molto dibattuta, poiché le evidenze provenienti dal sito svizzero si fondano essenzialmente su argomenti di carattere storiografico, mentre vi è una sostanziale rilettura dei dati archeologici che sembrano dimostrare una distruzione violenta del sito: le armi, collegate ai resti umani rinvenuti, sarebbero, dunque, da legare a una battaglia di una certa ampiezza, piuttosto che a un trofeo d'armi. Su questo si rimanda a KAESER 2012, pp. 53-72.

²⁶ PETTARIN 1990, p. 176.

²⁷ Il problema delle armi nei fiumi viene proposto da Vera Bianco Peroni soprattutto in riferimento alle spade tipo Sauerbrunn-Boiu, databili alla media età del Bronzo e attestate soprattutto nell'Italia nordorientale, in particolare in Veneto, BIANCO PERONI 1976, pp. 11-13. Su questo si veda anche ETTTEL 1999, p. 28.

con insediamenti vicini e con evidenti fasi di occupazione tra l'età del Bronzo e l'età del Ferro²⁸. Secondo Elodia Bianchin Citton «il significato dell'offerta si coglie nella maggior parte dei casi nella peculiarità dei luoghi di deposizione piuttosto che nella tipologia dei manufatti rinvenuti, parimenti riscontrabili negli abitati e nei contesti funerari»²⁹. La stessa studiosa ritiene, tuttavia, che sia la perdita del bene materiale a dare valore all'offerta donata al fiume, inteso come divinità³⁰. Il carattere di queste offerte è stato più volte messo in relazione con la componente maschile della società: si delinea quindi il profilo di deposizioni rituali, singole o collettive, effettuate da guerrieri o, nel caso di manufatti legati ad attività produttive e in contesti emporiali, da metallurghi e mercanti³¹. In nessun caso è stato possibile definire le modalità e i caratteri dei riti che dovevano accompagnare le cerimonie di deposizione di queste particolari offerte votive, soprattutto a causa delle caratteristiche naturali dei luoghi e delle circostanze di rinvenimento. Si ritiene, tuttavia, che la ritualità si componesse di vari momenti, tra cui quello del sacrificio, di roghi votivi e di pasti rituali, come documentato per i *Brandopferplätze* di area alpina³². Il confronto con i roghi votivi di area alpina trova consolidamento nell'idea che tali pratiche culturali di età protostorica sarebbero incentrate sulla distruzione di beni, primari e di prestigio: attraverso questi atti le *élites* avrebbero consolidato il proprio ruolo sociale³³. In questo senso vengono lette le tracce di defunzionalizzazione e distruzione rilevate su alcune spade, come mostrerebbe l'esempio veronese di Pila del Brancon³⁴. In quest'ultimo caso letture recenti hanno portato

²⁸ Il rinvenimento di armi è legato ad attività estrattive e bonifiche anche nell'Europa centro-occidentale e settentrionale. In generale per il Veneto si rimanda a BIANCHIN CITTON 2013, p. 200. Altri depositi, interpretati come votivi, si attestano sul Piave, nel tratto tra Vidor, Colfosco e Narvesa della Battaglia e a Salgareda (BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001, p. 200), altri sono documentati sul Bacchiglione, a Vicenza (BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001, p. 201), sull'Adige, nei pressi di Verona Pila del Brancon (CUPITÒ, LEONARDI 2005, pp. 143-155), a Treviso sul Sile (BIANCHIN CITTON 2004, p. 33; GERHARDINER 2004, pp. 70-71), sul Brenta a Padova, nella zona di Altichiero (ZAGHETTO, ZAMBOTTO 2005, pp. 43-90). Altre attestazioni si segnalano in Alto Adige a San Maurizio-Bagni di Zolfo (STEINER 1999, p. 39), in Tirolo a Telfes (SYDOW 1999, pp. 41-42), in Trentino (BELLINTANI 2000a, pp. 25-31).

²⁹ BIANCHIN CITTON 2013, p. 200.

³⁰ La studiosa esclude che i doni di armi ai fiumi siano da interpretare come voto delle armi dei vinti, BIANCHIN CITTON 2013, p. 201.

³¹ Deposizioni di strumenti di lavoro, interi o frammentari, sono stati individuati sul Sile, dove però si trovano anche armi da collegare a guerrieri di alto rango, come dimostrerebbe il caso delle spade ad antenne. Su questo si veda, con bibliografia precedente, BIANCHIN CITTON 2013, p. 200.

³² Sui roghi votivi di area alpina si rimanda a KOSSACK 1999, pp. 17-19 e al catalogo della mostra *Culti nella preistoria delle Alpi* 1999. Si vedano anche KRÄMER 1966, pp. 111-122; PACCIARELLI, SASSATELLI 1997, pp. 10-19; GLEIRSCHER 2002, pp. 173-262.

³³ BELLINTANI 2000b, p. 23.

³⁴ Il nucleo di armi rinvenute nel 1993 nel fiume Tartaro, databili al Bronzo Tardo, sembra mostrare tracce di danneggiamento intenzionale volte alla defunzionalizzazione di questi oggetti, BIETTI SESTIERI *et alii* 2013, pp. 155-169.

a interpretare i depositi di armi nel fiume Tartaro come la spia di mutamenti socio-politici all'interno delle comunità dell'Italia settentrionale nel Bronzo Tardo, che andavano progressivamente verso una maggiore centralizzazione e strutturazione del potere³⁵.

L'idea di offerte votive ai fiumi nasce nei paesi scandinavi intorno alla seconda metà dell'Ottocento; l'interpretazione, tuttavia, non trova consenso immediato e si afferma nella letteratura archeologica solo nella seconda metà del Novecento³⁶. Il numero, le proporzioni e l'ambito funzionale degli oggetti rinvenuti nei letti dei fiumi sono vari, anche se sembra essere predominante la presenza di armi o, comunque, di utensili metallici. Secondo gli studiosi, ciò che sembra caratterizzare questo fenomeno sono la lunga durata, l'estensione geografica e l'intenzionalità del gesto³⁷.

La presenza di depositi votivi nei fiumi di tutta Europa, che perdura dal Neolitico al Medioevo, ha portato a supporre la pertinenza di questa tradizione in un comune sostrato indoeuropeo³⁸. Questa interpretazione, tuttavia, resta controversa, tanto che è stata più volte oggetto di discussione. La recente revisione metodologica, stimolata da Alain Testart, ha messo in evidenza le contraddizioni interne dell'interpretazione culturale³⁹. Secondo lo studioso francese «la prétendue évidence d'une offrande d'armes dans les eaux à quelque divinité qui leur serait associée repose sur un cercle vicieux et une analogie abusive»⁴⁰, circolo vizioso in cui archeologia e storia delle religioni si chiamano vicendevolmente in causa per dimostrare la stessa tesi.

A un esame critico dei dati, in effetti, concetti come sopravvivenza e universalità del gesto risultano oggi poco accettabili. Non sembra attendibile il confronto tra alcune pratiche folcloristiche, come l'uso di gettare monete nelle fontane e l'idea di un culto delle acque di età protostorica⁴¹. Infatti, anche se l'elemento umido costituisce un simbolo universale⁴², non è detto che questo rifletta una sorta di uniformità di pratiche religiose nel tempo e nello spazio⁴³, per le quali mancano, inoltre, attestazioni desumibili dalle fonti letterarie ed epigrafiche. D'altra parte, sono proprio i confronti etnografici a contribuire

³⁵ L'analisi del contesto veronese di Pila del Brancon viene legata alla lettura dei corredi coevi della vicina necropoli di Olmo di Nogara, BIETTI SESTIERI *et alii* 2013. Sulla necropoli, CUPITÒ, LEONARDI 2005, pp. 143-155.

³⁶ Si rimanda alla sintesi, con bibliografia precedente, di VON NICOLAI 2012, pp. 17-51.

³⁷ TESTART 2012a, pp. 214-215.

³⁸ Per una lettura critica si veda TESTART 2012a, pp. 214-217, con bibliografia precedente.

³⁹ *Armes dans les eaux* 2012.

⁴⁰ TESTART 2012b, p. 213.

⁴¹ TESTART 2012b, pp. 214-218.

⁴² ELIADE 1972, pp. 193-221.

⁴³ Numerosi sono gli esempi di età romana, dove le pratiche salutari sono associate a *ex voto* anatomici, il cui legame con le acque è, tuttavia, dubbio (DE CAZANOVE 1991, pp. 203-214; DE CAZANOVE 2012, pp. 255-265; DE CAZANOVE 2013, pp. 23-39) o alla frequentazione di sorgenti termali a cui sono associate attività sananti (*Aquae patavinæ* 2011, *Aquae patavinæ. Aggiornamenti* 2012; *Aquae salutiferae* 2013).

allo smantellamento dei concetti di sopravvivenza e universalità, che rischiano di assumere i connotati di idee aprioristiche. L'esame delle tradizioni legate al folklore europeo dimostra come tali pratiche siano esercitate o in maniera ludica o con lo scopo di propiziare la fertilità femminile, in evidente contrasto con quanto si suppone per le deposizioni di armi in età protostorica, oggetti che per loro natura costituivano un patrimonio considerevole per il guerriero e il suo *entourage*, sia da un punto di vista simbolico, nell'affermazione di uno *status* propriamente maschile, sia da un punto di vista economico. Dallo stesso punto di vista anche il richiamo al ciclo arturiano e a Excalibur, ma anche alla mitologia nordica, come termine di paragone per la spiegazione culturale dei depositi di armi nei fiumi, risulta forzato⁴⁴.

L'intenzionalità del gesto culturale è provata, secondo la maggior parte degli studiosi, da danneggiamenti volontari, allo scopo di defunzionalizzare, ad esempio, una spada, o dalla presenza di armi miniaturistiche nei depositi⁴⁵. Questa caratteristica si ripete quasi costantemente, tanto da renderne ammissibile la ritualità⁴⁶. Recenti teorie, considerando l'alta simbologia della spada, portano a leggere questi danneggiamenti come un accanimento sulle armi del vinto; le ragioni sottese possono essere tanto strategiche, quanto indice di superstizioni o di un particolare atteggiamento morale⁴⁷. La miniaturizzazione delle armi viene considerata come un indice certo di un valore culturale del manufatto. Tuttavia le interpretazioni sono molteplici. Potrebbe, ad esempio, trattarsi di amuleti usati dai guerrieri nel difficile contesto della battaglia, a cui in epoca storica sono associate alcune superstizioni e credenze⁴⁸.

Il riesame del concetto stesso di *Flussfunde* ha portato a una riflessione profonda sulle ragioni sottese alla formazione di questi depositi: poiché si considera ormai superata la questione della universalità di questo fenomeno sulla sola base di un supposto sostrato indoeuropeo, si sente l'esigenza di analizzare i singoli depositi nel proprio contesto cronologico e spaziale⁴⁹. Per l'area veneta, culturalmente vicina al contesto in esame, resta fondamentale l'analisi di Elodia Bianchin Citton e di Luigi Malnati, per i quali non è possibile

⁴⁴ «L'interesse 'archeologico' per le gesta narrate nelle saghe del ciclo bretone, sta nel fatto che a volte sembrano rimandare a tradizioni ben più antiche. Il caso di Excalibur, una tra le varie spade magiche dotate di propria volontà e personalità, è di particolare interesse perché ne viene sottolineata l'antichità. Prima di essere affidata ad Artù, giaceva nel fondo del lago da tempo immemore, ovvero dall'epoca nella quale, secondo la tradizione, i guerrieri usavano armi di bronzo. Se è vero che con le leggende non si fa Storia, è pur vero che non di rado si trovano singolari coincidenze tra la realtà "oggettuale" della ricerca archeologica e quella "virtuale" del Mito», BELLINTANI 2000a, p. 25. Per un'analisi del mito di Excalibur in contesti analoghi si veda TESTART 2012a, pp. 251-254. Cfr. anche PROSDOCIMI 2009, pp. 380-381.

⁴⁵ Da ultimo sulla defunzionalizzazione BIETTI SESTIERI *et alii* 2013, pp. 167-168.

⁴⁶ TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012, pp. 317-319.

⁴⁷ TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012, pp. 314-324.

⁴⁸ TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012, pp. 325-326.

⁴⁹ TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012, pp. 391-406.

raggiungere un giudizio univoco, ma vanno considerati l'articolazione dei depositi, l'area topografica di appartenenza e l'arco cronologico di riferimento⁵⁰.

Nel caso specifico di Montereale Valcellina, non è possibile delineare un quadro certo. I materiali bronzei sono stati rinvenuti in aree diverse e in tempi diversi: mancano quindi dati puntuali sui contesti di riferimento per i quali non si può, dato il carattere torrentizio del Cellina, parlare di giacitura primaria. Inoltre, l'area di rinvenimento è molto ampia e quindi appare improbabile una lettura unitaria delle armi⁵¹. Tra le possibili interpretazioni sembra, forse, più verosimile legare questi rinvenimenti a contesti funerari sconvolti dalla naturale attività erosiva del fiume o all'esito di uno scontro tra più guerrieri, mentre sembra altamente improbabile che si tratti di deposizioni dal carattere intenzionale e primario⁵².

L'età romana: un tempio a Temavus?

Se non si accoglie la lettura in senso culturale delle armi rinvenute nel greto del Cellina, perde forza l'ipotesi della presenza a Montereale Valcellina nel periodo della romanizzazione di un luogo di culto alle acque sgorganti, erede di quello dell'età del Bronzo. Un'iscrizione, oggi scomparsa, viene considerata una spia dell'esistenza di quello che viene più volte definito un tempio o sacello, nella parte settentrionale del terrazzo alluvionale sul Cellina⁵³. Negli studi locali si è affermata l'idea che nel sito dell'antica pieve di Santa Maria in Calaresio sorgesse un tempio o un sacello dedicato a un culto delle acque dove doveva essere collocata l'aretta offerta al Timavo⁵⁴; a questo luogo di culto sono stati riferiti due rocchi di colonna sporadici rinvenuti nei pressi della chiesa di S. Rocco e datati all'età repubblicana⁵⁵ (fig. 9). Il culto delle acque si sarebbe sviluppato dal Bronzo Medio con le deposizioni di armi sul Cellina, per poi raggiungere una monumentalizzazione con la romanizzazione.

⁵⁰ BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001, pp. 209-210. Un esempio in questo senso può essere l'elmo di Oppeano, ritenuto inizialmente un *Flussfunde*, poiché si riteneva che il contesto insistesse su un paleoalveo. Ricerche recenti hanno messo in dubbio il passaggio, in antico, di un corso d'acqua nella zona di rinvenimento, *Venetkens* 2013, pp. 210-211, n. 2.1.7; DE MARINIS 1998, pp. 76-79.

⁵¹ La cuspidale di lancia è stata rinvenuta sul greto del torrente Cellina all'altezza di S. Leonardo Valcellina, mentre una delle asce ad alette proviene dalla sponda orientale del fiume, D'AGNOLO 2001, p. 34, f. 1.

⁵² BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001, p. 205.

⁵³ VITRI 2013, p. 114, con bibliografia precedente.

⁵⁴ VITRI 1990b, p. 190; VITRI 2000, p. 43; VITRI 2013, p. 112.

⁵⁵ La datazione deriva da un esame autoptico di Monika Verzár Bass, come annotano VITRI 1990b, p. 190, nt. 69 e CHIABÀ 2000, p. 54. Non sono riportati i criteri che definiscono l'inquadramento cronologico. Uno dei rocchi di colonna è conservato al Museo Archeologico di Montereale Valcellina, mentre l'altro risulta disperso.

L'ara votiva riporterebbe una dedica a *Temavus*, da parte di *T(iberius) Poppai(us) Ti(beri) f(ilius)*⁵⁶. Il monumento venne rinvenuto alcuni anni prima del 1883 a monte del paese. Infatti, Dario Bertolini, ispettore delle antichità per il territorio concordiese, nel 1884 riferisce che «pochissimi anni addietro il sig. Giovanni Cossettini di Montereale ha trovato in una sua braida alcuni cocci di età romana, (...) parecchie monete, dodici o quindici, (...) ed altri piccoli oggetti e fra questi una forchetta a due punte (...), ed un pezzo di colonnetta migliore con iscrizione»⁵⁷. Dopo la scoperta, l'arula venne inviata a Portogruaro dal conte Attimis di Maniago a Dario Bertolini, che pubblicò i risultati della sua analisi in *Notizie degli Scavi* del 1884, riconoscendo nel monumento un donario (fig. 7); già nel 1894, però, l'arula risultava dispersa⁵⁸. L'assenza del documento è, tuttavia, in parte colmata dal disegno proposto da Dario Bertolini nel 1884⁵⁹, da cui dipendono le successive edizioni di Ettore Pais⁶⁰ e di Emil Reisch⁶¹. Le ricostruzioni grafiche proposte si sono rivelate insufficienti, perché poco attente al rapporto tra iscrizione e monumento, mentre più convincente risulta la proposta di Gino Bandelli tanto per l'aspetto grafico, quanto per il ragionamento critico intorno alle caratteristiche del monumento⁶² (fig. 8). La datazione proposta dallo studioso colloca l'arula tra la seconda metà del II secolo a.C. e i primi decenni del I secolo a.C.⁶³, mentre il supporto lapideo sembra essere, dalle notizie tramandate da Bertolini, in pietra locale⁶⁴. La dedica è posta da un personaggio di probabile origine picena o pretuzia, quindi un cittadino romano, *T(iberius) Poppai(us) Ti(beri) f(ilius)*, probabilmente un mercante attivo ad Aquileia⁶⁵. Il motivo della dedica a *Temavus* sarebbe legato alla presenza di un luogo di culto «di una certa notorietà»⁶⁶, a Montereale Valcellina.

⁵⁶ *CIL* I, 2195, PAIS 380, *ILLRP* 262, *AE* 1991, 759. Si veda, inoltre, BANDELLI 1990, pp. 200-210, che identifica nel monumento un'arula, sulla base dei numerosi confronti con iscrizioni aquileiesi contemporanee. Diversamente propone che l'iscrizione si trovasse su di una base di dono votivo, ZACCARIA 1990, c. 344.

⁵⁷ BERTOLINI 1884, pp. 56-59.

⁵⁸ STICOTTI 1910; BERTACCHI 1969, p. 16.

⁵⁹ BERTOLINI 1884.

⁶⁰ PAIS 380.

⁶¹ REISCH 1908.

⁶² La proposta di Bandelli è oggi da considerarsi come la più verosimile, anche in ragione dei confronti con il coevo materiale aquileiese, vedi BANDELLI 1990, pp. 200-210, f. 25.

⁶³ La stessa ipotesi era già stata avanzata dal Mommsen, su questo si veda BANDELLI 1990, pp. 204, 208.

⁶⁴ BERTOLINI 1884, p. 58. Reisch, invece, sostiene che l'iscrizione sia giunta a Montereale Valcellina solo in età moderna, vedi REISCH 1908, p. 292; per una lettura critica della teoria di Reisch vedi STICOTTI 1910, p. 1045, che sostiene l'affidabilità delle notizie date da Bertolini. Sullo stesso tema vedi BANDELLI 1990, p. 206.

⁶⁵ BANDELLI 1990, p. 207.

⁶⁶ BANDELLI 1990, p. 209.

Le caratteristiche di questo polo devozionale non sono chiarite; da più parti, però, si è sostenuta l'idea che l'idronimo Timavo potesse avere in antico una valenza non specifica, legata cioè a più luoghi: l'area sacra di San Giovanni del Timavo, presso Duino, il fontanone di Timau, in Carnia⁶⁷. La caratterizzazione di *Temavus* nell'antico centro cellinense potrebbe, secondo Gino Bandelli, essere definita non dall'identificazione con il torrente Cellina, ma da una sorgente d'acqua che scaturisce dal monte Fara, sulla sponda sinistra del corso d'acqua in prossimità della stretta di Ravedis⁶⁸. Quindi, come osserva Federica Fontana, «si è proposto di spiegare la presenza dell'idronimo *Timavus* in una dedica tardorepubblicana di Montereale Valcellina come l'indizio di una mancata caratterizzazione specifica del suo culto»⁶⁹. L'idea di una proliferazione del Timavo in coincidenza con altri fiumi, oltre a quello giuliano, pur essendo affascinante, non appare persuasiva, poiché «non sono noti, infatti, altri casi di idronimi, con preciso riferimento topografico, adoperati per indicare contesti o realtà sacre diverse»⁷⁰. Come sottolinea ancora Federica Fontana, le fonti letterarie definiscono le acque termali di Abano e Montegrotto come Timavo Euganeo o Antenoreo⁷¹, ma mai in maniera chiara e specifica, «si tratta, infatti, di accostamenti o parallelismi più che di una vera e propria identità»⁷².

Quanto alla presenza di un edificio templare, che in un centro delle dimensioni di Montereale Valcellina doveva pur esistere⁷³, la frammentarietà dei dati a disposizione rende difficile affermare con certezza l'individuazione di un tempio legato alle acque.

⁶⁷ BANDELLI 1990, pp. 207-208, riprende STICOTTI 1910, pp. 1044-1048. Si vedano anche i contributi di BANDELLI 1992, pp. 151-205, MAINARDIS 2008, pp. 57-58, 153-155, n. 53, BANDELLI 2009, p. 44, ZACCARIA 2009, pp. 85-86.

⁶⁸ La fonte, segnalata a Gino Bandelli da Aldo Colonnello, viene denominata *Auragna*. Il toponimo potrebbe avere, secondo lo studioso, una derivazione da una base preromana da **aur-* "acqua", BANDELLI 1990, p. 207, nt. 126.

⁶⁹ FONTANA 1997, p. 146.

⁷⁰ FONTANA 1997, p. 146.

⁷¹ SIL. 12.215; MART. 13.89.1. Su Abano e Montegrotto come Timavo Antenoreo o Euganeo si veda MASTROCINQUE 1995, pp. 269-273.

⁷² FONTANA 1997, p. 146.

⁷³ L'insediamento, nel periodo della sua massima espansione, raggiungeva superficie di 20 ettari circa, vedi VITRI, CORAZZA, PETTARIN 2000, p. 40. Il centro veneto doveva costituire ancora nell'età della romanizzazione un polo attrattivo, vista la sua posizione favorevole lungo la strada pedemontana. La configurazione dell'abitato nella tarda età repubblicana non è ancora chiaramente definita, tuttavia, alcuni rinvenimenti sporadici e alcune evidenze desumibili dagli scavi archeologici hanno portato a supporre la presenza di un nucleo centrale, probabilmente monumentalizzato, nella parte settentrionale dell'attuale abitato, nella zona occupata dalla chiesa di San Rocco, VITRI 1990b, p. 189.

Conclusioni

Più volte è stato messo in evidenza lo stretto rapporto che i luoghi di culto dei Veneti antichi sembrano intrattenere con l'elemento idrico, come paiono indicare i siti di San Pietro in Montagnon⁷⁴ e Lagole di Calalzo⁷⁵. Se il legame con sorgenti e fiumi sembra essere indiziato in alcuni casi, questo non può certo diventare una regola generale. Come afferma Loredana Capuis, infatti, è necessario «valutare caso per caso il diverso ruolo assunto dall'acqua, il rapporto tra acqua nel culto e culto dell'acqua, cioè tra acqua sentita come soggetto, come strumento stesso della pratica rituale, come vincolo indispensabile del rapporto tra devoto e divinità, e acqua sentita invece come oggetto del culto, sede stessa della divinità»⁷⁶. La definizione stessa di santuario delle sorgenti o di santuario delle acque ha avuto molta fortuna sia nella storia delle religioni, sia in archeologia. Questa etichetta viene spesso attribuita sulla base di interpretazioni più o meno verosimili di contesti e insiemi di oggetti, tanto per il periodo protostorico quanto per l'età romana. Le stesse definizioni di deposito, di dono o offerta votiva risultano per molti aspetti ambigue, soprattutto se legate all'idea di sacrificio. Il concetto di offerta ha di per sé il solo significato di un dono per una o più divinità, in questo senso il sacrificio assume la valenza di una offerta specifica che implica la distruzione o di un essere vivente destinato all'entità divina, oppure di un oggetto privato della sua funzione originaria⁷⁷. Il sacrificio, come presentato da Marcel Mauss, implica una struttura composta da tre elementi: il sacrificante, il sacrificio e la divinità⁷⁸. Ciò che viene donato alla divinità è qualcosa che può esserle utile, simbolicamente o teoricamente, oppure, nel caso di un *ex voto*, qualcosa che possa essere significativo nel contesto di una richiesta fatta alla stessa divinità e che quindi possa rientrare nei rapporti definiti tra le tre categorie di Mauss⁷⁹. Il valore delle offerte di armi alle acque, in questo senso, risulta di difficile comprensione. Infatti, nei contesti osservati, questi oggetti non sembrano rapportarsi a entità divine presentate come guerriere, né tantomeno il loro può essere considerato un valore materiale legato al riutilizzo del metallo di cui sono composte, poiché la stessa collocazione in acqua rende impossibile una rifusione e quindi annulla il valore potenziale di questi oggetti⁸⁰. Parimenti, anche se si volesse ricondurre le cosiddette offerte di armi alle acque nella categoria degli *ex voto* i problemi aumenterebbero. Il voto nell'antichità andava

⁷⁴ ZANOVELLO 2011, pp. 455-462, con bibliografia precedente.

⁷⁵ *Santuario di Lagole* 2001; GANGEMI 2003, pp. 88-90; GAMBACURTA 2013, pp. 426-427.

⁷⁶ CAPUIS 1993, p. 262.

⁷⁷ GROTTANELLI 1988, pp. 3-54; GROTTANELLI 1999, pp. 10-13.

⁷⁸ MAUSS 2002.

⁷⁹ TESTART 2012c, pp. 435-440.

⁸⁰ Un esempio calzante in questo senso è quello delle offerte delle armi dei vinti a un tempio. Erodoto racconta che i Focei offrirono al tempio di Delfi quattromila scudi di bronzo (HDT. 8.27), un'offerta che si coglie nella possibilità di rifondere il metallo, il cui valore intrinseco andava ad arricchire le finanze del tempio.

a definire tutto ciò che era dovuto alla divinità in conseguenza di un impegno tra il devoto e la divinità stessa, esso poteva essere propiziatorio o di ringraziamento per l'esito positivo della richiesta fatta dal fedele. Per questo l'*ex voto* è qualcosa di tangibile e concreto, sia nel caso si tratti di un'iscrizione sia di una rappresentazione iconica, come nel caso degli *ex voto* anatomici. Anche in questo caso le armi donate alle acque sembrano avulse da un qualsiasi legame con la sfera religiosa antica, infatti, non sembra convincente nemmeno l'idea che esse siano da considerare come l'espressione di un voto a una divinità delle acque⁸¹.

Santuari legati al culto delle acque e delle sorgenti sono senza dubbio esistiti, tuttavia, come sottolineato da John Scheid, esistono dei problemi di definizione e sovrainterpretazione di questa particolare categoria del sacro, in particolare per quanto riguarda il periodo romano⁸². L'esistenza di una sorgente o di un fiume non sembra implicare necessariamente la determinazione in senso cultuale di un luogo: l'acqua, infatti, costituisce un elemento indispensabile per alcuni aspetti legati alla ritualità, tuttavia, in rari casi essa stessa è oggetto di culto⁸³. Per quanto concerne l'età romana, l'identificazione di un santuario legato alle acque deve, pertanto, riposare su dati certi e argomenti incontestabili come, ad esempio, particolari caratteristiche del luogo o proprietà delle acque, presenza di iscrizioni, decorazioni, apprestamenti architettonici. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, il riconoscimento si basa su indizi fragili o su elementi ambigui. Spesso, infatti, alcuni studiosi si basano soprattutto sulla presenza di pozzi, sorgenti, terme, o sul rinvenimento casuale di materiali bronzei a cui viene attribuito un legame simbolico con l'elemento acqua. L'esame di situazioni notoriamente legate al culto delle acque per il periodo romano, come il complesso tunisino di Jebel Oust, mostra quale sia il corretto metodo per l'interpretazione di contesti analoghi⁸⁴. Il santuario si sviluppa a partire dal I secolo d.C. intorno a una sorgente di acqua calda. Tutte le strutture del complesso, ovvero le terme, le cisterne e il tempio, sono orientate sulla direttrice della fonte, in particolare è il punto in cui l'acqua sgorga a essere monumentalizzato⁸⁵. Ciò che caratterizza questo luogo, come altri in cui viene venerato l'elemento umido, è la delimitazione dell'area in cui è interdetto l'accesso al fedele, quindi la distinzione chiara tra acque sacre e profane⁸⁶. Il netto distacco tra le diverse zone può essere manifestato con la creazione di elementi architettonici, come ponti o murature, che rendano evidenti le aree proibite al visitatore⁸⁷. Le divinità venerate non erano direttamen-

⁸¹ TESTART 2012c, pp. 435-440.

⁸² DE CAZANOVE, SCHEID 2003, p. 3; BEN ABED, SCHEID 2003, pp. 7-8.

⁸³ Un esempio in questo senso è costituito dai riti dei fratelli Arvali in onore della *Dea Dia* (PLIN. *nat.* 18. 6; GELL. 7.7.8; VARRO *ling.* 5.8), in cui l'acqua costituiva un elemento importante per i bagni rituali, BEN ABED, SCHEID 2003, p. 8.

⁸⁴ BEN ABED, SCHEID 2003, pp. 10-11; SCHEID 2008, pp. 622-637.

⁸⁵ BEN ABED, SCHEID 2003, pp. 11-12; SCHEID 2008, pp. 622-637.

⁸⁶ BEN ABED, SCHEID 2003, p. 14; SCHEID 2008, pp. 622-637.

⁸⁷ SCHEID 2008, pp. 622-637.

te corrispondenti all'elemento naturale, ma si tratta in genere di personalità divine, dei maggiori o ninfe, che agiscono attraverso la natura o in essa⁸⁸.

Alla luce di queste considerazioni, il caso di Montereale Valcellina mostra evidenti limiti interpretativi sia per la fase protostorica sia per quella di romanizzazione.

Mancano elementi a sostegno di un legame tra le deposizioni di armi nel Cellina e il presunto tempio o sacello dedicato a una divinità fluviale, indiziato dall'arula con dedica a *Temavus*. Sono, inoltre, assenti dati archeologici, che possano suggerire la presenza di un edificio sacro e, nella fattispecie, intitolato al Timavo. Parimenti, anche la presunta coincidenza tra l'attuale chiesa di S. Rocco e il supposto tempio o sacello appare una suggestione indimostrabile: questo tipo di sovrapposizione, frequente nel caso di edifici paleocristiani, risulta piuttosto improbabile nel caso di chiese medievali o moderne. In quest'ultimo caso, infatti, una sovrapposizione è possibile solo per ragioni topografiche⁸⁹.

In conclusione, gli elementi a disposizione per il contesto di Montereale portano a ritenere verosimile l'esistenza di un qualche spazio sacro, ma non consentono di individuare un luogo di culto dedicato alle acque nell'abitato di età romana. La stessa idea di intitolazione del supposto tempio al Timavo, definita sulla sola base della dedica di *T(iberius) Poppai(us)*, non appare persuasiva. Appare più plausibile, in questo caso, che il personaggio, probabilmente attivo nell'area in qualità di mercante, forse attivo ad Aquileia, abbia dedicato un'ara alla propria divinità, il *Temavus*. In questo senso, seguendo Federica Fontana, il dio si incontra a Montereale in qualità di «divinità in viaggio»⁹⁰. Infatti, considerando superata l'idea di una generalizzazione dell'idronimo Timavo esteso anche a Montereale Valcellina, appare più plausibile che *T(iberius) Poppai(us)* abbia posto la sua dedica in un contesto sacro simile a quello a lui noto, verosimilmente l'area sacra di S. Giovanni del Timavo⁹¹. In anni recenti è stata proposta l'identificazione dell'area sacra di Duino con un *lucus*, ovvero un bosco sacro, in particolare con un santuario di confine, nel caso specifico al confine tra l'area veneta e istriana⁹². Una simile supposizione potrebbe, forse, essere avanzata anche per Montereale Valcellina: solo ulteriori ricerche potranno dare una conferma in tal senso.

⁸⁸ SCHEID 2008, pp. 622-637.

⁸⁹ DE CAZANOVE, SCHEID 2003, p. 2 con bibliografia precedente.

⁹⁰ FONTANA 2009a, pp. 416-417.

⁹¹ FONTANA 1997, p. 146.

⁹² FONTANA 1997, pp. 136-154, in particolare p. 145, FONTANA 2009b, p. 300. Sull'area sacra di S. Giovanni del Timavo vi è una bibliografia vastissima, si veda MURGIA 2013, pp. 293-296, con riferimenti precedenti.

BIBLIOGRAFIA

Alle origini di Treviso

E. BIANCHIN CITTON (a cura di), *Alle origini di Treviso. Dal villaggio all'abitato dei Veneti antichi, Catalogo della mostra, Treviso 26 marzo-28 novembre 2004*, Treviso 2004.

Altnoi

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia, Atti del V Convegno di Studi Altinati, Venezia, 4-6 dicembre 2006*, Roma 2009.

ANDREASSI, MAGGI 1991

E. ANDREASSI, P. MAGGI, *Località Maniana, villa rustica*, «AquilNost» 62, 272-276.

ANDREWS et alii 1987

D. ANDREWS et alii, *Ricerche archeologiche nel Castello di Montereale Valcellina (Pordenone). Campagne di scavo del 1983, 1984, 1985, 1986*, «AMediev» 14, 89-156.

Aquae patavinae

M. BASSANI, M. BRESSAN, F. GHEDINI (a cura di), *Aquae patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio Euganeo e in Italia, Atti del I Convegno Nazionale, Padova, 21-22 giugno 2010*, Padova 2011.

Aquae patavinae. Aggiornamenti

M. BASSANI, M. BRESSAN, F. GHEDINI (a cura di), *Aquae patavinae. Montegrotto Terme e il termalismo in Italia. Aggiornamenti e nuove prospettive di valorizzazione, Atti del II Convegno Nazionale, Padova, 14-15 giugno 2011*, Padova 2012.

Aquae salutariferae

M. BASSANI, M. BRESSAN, F. GHEDINI (a cura di), *Aquae salutariferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo, Atti del Convegno Internazionale, Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012*, Padova 2013.

Archeologia e risorse

S. VITRI, S. CORAZZA, A. COLONNELLO (a cura di), *Archeologia e risorse storico-ambientali nella Pedemontana e nelle Valli del Friuli occidentale, Palazzo Cossis-Meduno, 6 e 7 ottobre 2000*, Sequels 2000.

Aspetti e problemi

G. CUSCITO (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. Venetia, Histria e Arco Alpino Orientale. Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi, 15-17 maggio 2008*, Trieste 2009.

ARMAND-CALLIAT 1957

L. ARMAND-CALLIAT, *Trouvailles archéologiques dans la Saône à Anse (Rhône) et aux abords de Chalon*, «Gallia» 15, 128-144.

Armes dans les eaux

A. TESTART (a cura di), *Les armes dans les eaux. Questions d'interprétation en archéologie*, Paris 2012.

BALISTA et alii 1996

C. BALISTA et alii, *Montereale Valcellina*, in *La protostoria tra Sile e Tagliamento. Antiche genti tra Veneto e Friuli. Mostra archeologica, Concordia Sagittaria, 14 settembre-10 novembre 1996; Pordenone, 23 novembre 1996-8 gennaio 1997*, Padova, 393-459.

MARTA BOTTOS

BANDELLI 1990

G. BANDELLI, *La dedica al Timavo di Ti(berius) Poppai(us) Ti(beri) f(ilius)*, in *Monteale tra protostoria e storia*, 200-210.

BANDELLI 1992

G. BANDELLI, *Le iscrizioni rupestri del passo di Monte Croce Carnico. Aspetti generali e problemi testuali*, in L. GASPERINI (a cura di), *Rupes loquentes. Atti del Convegno Internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia, Roma-Bomarzo 13-15 ottobre 1989*, Roma, 151-205.

BANDELLI 2000

G. BANDELLI, *La romanizzazione della Pedemontana tra Livenza e Tagliamento: acquisizioni recenti e problemi aperti*, in *Archeologia e risorse*, 45-51.

BANDELLI 2003

G. BANDELLI, *Caelina: il mito della città scomparsa*, Monteale Valcellina.

BANDELLI 2009

G. BANDELLI, *Note sulla categoria di romanizzazione con riferimento alla Venetia e all'Histria*, in *Aspetti e problemi*, 29-69.

BANDELLI, VITRI 1990

G. BANDELLI, S. VITRI, *Conclusioni*, in *Monteale tra protostoria e storia*, 211.

BELLINTANI 2000a

P. BELLINTANI, *La spada nella roccia...O meglio: nell'acqua. Tracce archeologiche di miti millenari*, in P. BELLINTANI (a cura di), *Quando le cattedrali erano verdi. Antichi culti del Trentino*, Trento, 25-31.

BELLINTANI 2000b

P. BELLINTANI, *Quando le cattedrali erano verdi. Santuari all'aperto dall'età del Bronzo alla romanizzazione nel Trentino*, in P. BELLINTANI (a cura di), *Quando le cattedrali erano verdi. Antichi culti del Trentino*, Trento, 17-23.

BEN ABED, SCHEID 2003

A. BEN ABED, J. SCHEID, *Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë: l'exemple de Jebel Oust (Tunisie)*, in *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, 7-14.

BERTACCHI 1969

L. BERTACCHI, *La sezione archeologica del Museo di Pordenone*, «Itinerari», 3, 3, 13-29.

BERTOLINI 1884

D. BERTOLINI, *Monteale sul Celina*, «NSc», 56-59.

BIANCHIN CITTON 2004

E. BIANCHIN CITTON, *Le spade ad antenne dal fiume Sile*, in *Alle origini di Treviso*, 33.

BIANCHIN CITTON 2013

E. BIANCHIN CITTON, *Doni nell'acqua*, in *Venetkens*, 200-201.

BIANCHIN CITTON, MALNATI 2001

E. BIANCHIN CITTON, L. MALNATI, *Reperti bronzei protostorici dai fiumi veneti: offerte votive, contesti funerari o ripostigli?*, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi nel Veneto orientale, Atti del II Convegno di Studi Altinati, Venezia, 1-2 dicembre 1999*, Roma, 197-223.

BIANCO PERONI 1970

V. BIANCO PERONI, *Die Schwerter in Italien. Le spade nell'Italia continentale*, München.

BIANCO PERONI 1976

V. BIANCO PERONI, *Die Messer in Italien. I coltelli nell'Italia continentale*, München.

BIANCO PERONI 1978-1979

V. BIANCO PERONI, *Bronzene Gewässer-und Höbenfunde aus Italien*, «JberVgFrankf», 321-335.

BIETTI SESTIERI *et alii* 2013

A. M. BIETTI SESTIERI *et alii*, *Ritual treatment of weapons as a correlate of structural change in the Italian LBA communities: the bronze hoard of Pila del Brancon (Nogara, Verona)*, «RScPreist» 63, 155-169.

Blut und Wein

S. GROH, H. SEDLMAYER (a cura di), *Blut und Wein. Keltisch-römische Kulturpraktiken. Akten des vom Österreichischen Archäologischen Institut und vom Archäologischen Verein Flavia Solva veranstalteten Kolloquiums am Frauenberg bei Leibnitz (Österreich)*, Mai 2006, Montagnac 2007.

BOSIO 1970

L. BOSIO, *L'agro di Iulia Concordia in età romana*, in *Pordenone. Storia, arte, cultura e sviluppo economico delle terre tra Livenza e Tagliamento*, Torino, 33-52.

BOSIO 1977

L. BOSIO, *Il territorio di Polcenigo in età antica*, «MemStorFriuli» 57, 76-86.

BOSIO 1981

L. BOSIO, *Maniago e il suo territorio in età antica*, in *Maniago. Pieve, feudo, comune*, Maniago-Pordenone, 19-32.

CAPUIS 1993

L. CAPUIS, *I Veneti. Società e cultura di un popolo dell'Italia preromana*, Milano.

Casa dell'età del Ferro

S. CORAZZA, A. COLONNELLO (a cura di), *La casa dell'età del Ferro. Il restauro dei metalli*, Sequels 1998.

CÀSSOLA GUIDA 1997

P. CÀSSOLA GUIDA, *Vénétie et Frioul-Vénétie Julienne / Veneto e Friuli-Venezia Giulia*, in J.-L. LAMBOLEY, K. BURS MATIJAŠI, P. CÀSSOLA GUIDA, M.-C. D'ERCOLE, *Substrat préromain/Sostrato preromano*, «MEFRA» 109, 1, 321-330.

CÀSSOLA GUIDA 2006

P. CÀSSOLA GUIDA, *Nuove note di protostoria friulana*, in S. CORAZZA, G. SIMEONI, F. ZENDRON (a cura di), *Tracce archeologiche di antiche genti. La protostoria in Friuli*, Montereale Valcellina, 17-50.

CAZANOVE DE 1991

O. DE CAZANOVE, *Rélegation des ex-voto républicains en Italie*, in J.-L. BRUNAU (a cura di), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Paris, 203-214.

CAZANOVE DE 2012

O. DE CAZANOVE, *Les décharges à offrandes dans le monde romain*, in *Armes dans les eaux*, 255-265

CAZANOVE DE 2013

O. DE CAZANOVE, *Ex voto anatomici animali in Italia e in Gallia*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum Facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 23-39.

CAZANOVE DE, SCHEID 2003

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Aux sources d'un colloque*, in *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, 1-6.

CHIABÀ 2000

M. CHIABÀ, *L'insediamento di Montereale Valcellina nell'età della romanizzazione*, in *Archeologia e risorse*, 53-58.

Concordia e la X Regio

P. CROCE DA VILLA, A. MASTROCINQUE (a cura di), *Concordia e la X Regio. Giornate di studio in onore di Dario Bertolini nel centenario della morte. Atti del Convegno, Portogruaro, 22-23 ottobre 1994*, Padova 1995.

CORAZZA 1999

S. CORAZZA, *Nuovi dati sul Bronzo Finale iniziale della Pedemontana pordenonese*, in *Protostoria e storia*, 117-130.

CORAZZA, VITRI 1999

S. CORAZZA, S. VITRI, *Modalità insediative e tecniche costruttive tra l'età del ferro e l'età della romanizzazione in Friuli: gli abitati di Montereale Valcellina (PN) e Flagogna (UD)*, in *Atti del II Convegno Archeologico Provinciale, Grosio, 20-21 ottobre 1995*, Sondrio.

Culti nella preistoria delle Alpi

Culti nella preistoria delle Alpi. Le offerte, i santuari, i riti. Catalogo della mostra, Bolzano 1999.

CUPITÒ, LEONARDI 2005

M. CUPITÒ, G. LEONARDI, *La necropoli di Olmo di Nogara e il ripostiglio di Pila del Brancon. Proposte interpretative sulla struttura sociale e sull'evoluzione sociale delle comunità della pianura veronese tra bronzo medio e recente*, in P. ATTEMA, A. NIJBOER, A. ZIFFERERO (a cura di), *Papers in Italian archaeology, 6. Communities and settlements from the neolithic to the early medieval period. Proceedings of the 6th Conference of Italian archaeology held at the University of Groningen, Groningen Institute of Archaeology, April 15-17, 2003*, Oxford, 143-155.

D'AGNOLO 2001

A. D'AGNOLO, *Ex Venetis Atina et Caelina cortem unam que vocatur lunas cum centum mansis. Frammenti di storia dell'area fra Cellina e Meduna dal XV sec. a.C. al X sec. d.C.*, Concordia Sagittaria.

DONAT 2009

P. DONAT, *La ceramica nella Cisalpina nordorientale dalla fondazione di Aquileia ad Augusto*, in *Aspetti e problemi*, 109-146.

DONAT, RIGHI, VITRI 2007

P. DONAT, G. RIGHI, S. VITRI, *Pratiche culturali nel Friuli settentrionale tra tarda età del ferro e prima età imperiale. Alcuni esempi (Italia)*, in *Blut und Wein*, 91-118.

ELIADE 1972

M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino.

ETTEL 1999

P. ETTTEL, *Caverne e pozzi naturali. Le caverne come luoghi di culto in Europa centrale dal Neolitico al periodo La Tène*, in *Culti nella preistoria delle Alpi*, 28.

FONTANA 1997

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana: aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma.

FONTANA 2009a

F. FONTANA, *Forme di culto lungo la via Annia: divinità del territorio e divinità in viaggio*, in *Altnoi*, 415-430.

FONTANA 2009b

F. FONTANA, *I culti della Romanizzazione*, in *Aspetti e problemi*, 297-308.

FONTANA, TIRONE 1990

F. FONTANA, C. TIRONE, *Materiali ceramici tardo-repubblicani*, in *Monteale tra protostoria e storia*, 198-199.

Forme e tempi

L. BRECCIAROLI TABORELLI (a cura di), *Forme e tempi dell'urbanizzazione nella Cisalpina (II secolo a.C.-I secolo d.C.)*, *Atti delle Giornate di Studio, Torino 4-6 maggio 2006*, Firenze.

GAMBACURTA 2003

G. GAMBACURTA, *Le fiere di Oderzo (TV)*, in *Veneti dai bei cavalli*, 72-73.

GAMBACURTA 2013

G. GAMBACURTA, *In salita al bosco sacro, folto di alberi*, in *Venetkens*, 426-427.

GANGEMI 2003

G. GANGEMI, *Il santuario di Lagole di Calalzo di Cadore (BL)*, in *Veneti dai bei cavalli*, 88-90.

GASPARI 2003

A. GASPARI, *Archaeology of the Ljubljana River (Slovenia): early underwater investigations and some current issues*, «IntJNautA» 32, 42-52.

GASPARI 2006

A. GASPARI, *A possible multiperiod ritual site in the river Ljubljana*, in W.-R. TEEGEN *et alii* (a cura di), *Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit: Festschrift für Rosemarie Müller*, Berlin-New York, 7-17.

GASPARI 2007

A. GASPARI, *The Ljubljana River. Evidence for a Late Iron Age Ritual Site in the South-eastern Alps*, in *Blut und Wein*, 141-154.

GERHARDINER 2004

M. E. GERHARDINER, *Reperti di VI-V secolo a.C. dalle collezioni Luigi Bailo*, in *Alle origini di Treviso*, 70-71.

GLEIRSCHER 2002

P. GLEIRSCHER, *Brandopferplätze in den Ostalpen*, in P. GLEIRSCHER, H. NORTHDURTER, E. SCHUBERT (a cura di), *Das Rungger Egg. Untersuchungen an einem eisenzeitlichen Brandopferplatz bei Seis am Schlern in Südtirol*, Mainz am Rhein, 173-262.

GROTTANELLI 1988

C. GROTTANELLI, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. GROTTANELLI, N. F. PARISE (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 3-54.

GROTTANELLI 1999

C. GROTTANELLI, *Il sacrificio*, Roma-Bari.

Guida Monteale

S. VITRI, S. CORAZZA (a cura di), *Museo Archeologico di Monteale Valcellina. Guida al Museo*, Maniago 2011.

HARK 1984

O. HARK, *Gefäßhopper der Eisenzeit im nördlichen Mitteleuropa*, «FrühMitAltSt» 18, 102-121.

ISTENIČ 2008

J. ISTENIČ, *Militaria césariens de la rivière Ljubljana (Slovénie)*, in M. POUX (a cura di), *Sur les traces de César. Militaria tardo-républicains en contexte galois*, *Actes de la table ronde organisée par BIBRACTE, Centre archéologique européen, Glux en Glenne, 17 octobre 2002*, Glux en Glenne, 295-297.

MARTA BOTTOS

KAESER 2012

M.-A. KAESER, *Les interprétations du site de La Tène: Des interférences et des parasitages significatifs*, in *Armes dans les eaux*, 53-72.

KOSSACK 1999

G. KOSSACK, *Introduzione*, in *Culti nella preistoria delle Alpi*, 17-19.

KRÄMER 1966

W. KRÄMER, *Prähistorische Brandopferplätze*, in R. DEGEN (a cura di), *Helvetia Antiqua. Festschrift Emil Vogt*, Zürich, 111-122.

LAVRSEN 1982

J. LAVRSEN, *Weapons in Water. A European Sacrificial Rite in Italy*, «AnalRom» 11, 7-25.

LEBEL 1953

P. LEBEL, *Gués et voies protohistoriques*, «RAE» 4, 353-358.

LEBEL 1954

P. LEBEL, *Une coutume d'origines protohistorique. Les combats sur le gués chez les Germains*, «RAE» 5, 186-193.

MAINARDIS 2008

F. MAINARDIS, *Iulium Carnicum. Storia ed epigrafia*, Trieste.

MAINARDIS 2014

F. MAINARDIS, *Realtà insediative e diffusione della scrittura epigrafica nel territorio di Iulium Carnicum (Zuglio, UD)*, in M. CHIABÀ (a cura di), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, 271-290.

MARINIS DE 1998

R. C. DE MARINIS, *Gli elmi di Cremona e Oppeano*, in G. SENA CHIESA (a cura di), *Tesori della Postumia. Archeologia e storia intorno a una grande strada romana alle radici d'Europa, Catalogo della mostra, Cremona 4 aprile-26 luglio 1998*, Milano, 76-79.

MARINETTI 1999

A. MARINETTI, *Venetico 1976-1996. Acquisizioni e prospettive*, in *Protostoria e storia*, 391-436.

MASTROCINQUE 1995

A. MASTROCINQUE, *Aspetti della religione pagana a Concordia e nell'Alto Adriatico*, in *Concordia e la X Regio*, 269-287.

MAUSS 2002

M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino.

Montereale tra protostoria e storia

G. BANDELLI et alii, *Montereale tra protostoria e storia. Contributi preliminari*, «Ce fastu?» 2, 66, 1990, 169-218.

MURGIA 2013

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

NICOLAI VON 2012

C. VON NICOLAI, *Historique des interprétations, du XIX^e siècle à nos jours*, in *Armes dans les eaux*, 17-51.

PACCIARELLI, SASSATELLI 1997

M. PACCIARELLI, G. SASSATELLI, *Acque, grotte e dei*, in M. PACCIARELLI (a cura di), *Acque, grotte e dei: 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo. Catalogo della mostra tenuta a Imola e Ancona nel 1997*, Imola, 10-19.

PANCIERA 1962

S. PANCIERA, *Sull'ubicazione dell'antica città veneta di Caelina*, «Il Noncello, rivista di arte e cultura» 19, 3-10.

PETTARIN 1989

S. PETTARIN, *Materiale archeologico dal Cellina*, in *Maniagolibero. Un paese, la sua gente*, Maniago-Pordenone, 71-76.

PETTARIN 1990

S. PETTARIN, *Tracce di un culto delle acque nella protostoria*, in *Montereale tra protostoria e storia*, 169-177.

PETTARIN 1997

S. PETTARIN, *Testimonianze preromane dai territori situati lungo i fiumi Livenza e Tagliamento*, «QuadAVen» 13, 129-141.

PRENC 2000

F. PRENC, *Montereale Valcellina. La villa rustica in località Maniana*, in *Archeologia e risorse*, 121-123.

PROSDOCIMI 2009

A. L. PROSDOCIMI, *Divino, sacro e culti. Le forme della continuità, tra nomi, figure, funzioni*, in *Altinoi*, 361-386.

Protostoria e storia

O. PAOLETTI, L. TAMAGNO PERNA (a cura di), *Protostoria e storia del «Venetorum angulus»*. *Atti del XX Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Portogruaro-Quarto d'Altino, Este, Adria, 16-19 ottobre 1996*, Pisa-Roma 1999.

REISCH 1908

E. REISCH, *Die Statuenbasis des C. Sempronius Tuditanus*, «ÖJh» 11, 276-297.

RIGHI 2001

G. RIGHI, *I Celti in Carnia: i dati archeologici*, in G. CUSCITO (a cura di), *I Celti nell'Alto Adriatico. Atti delle Tre Giornate Internazionali di Studio, Trieste, 5-7 aprile 2001*, Trieste, 141-150.

Sanctuaires et sources dans l'antiquité

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (a cura di), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la descriptions des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard (Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001)*, Napoli 2003.

Santuario di Lagole

G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (a cura di), *Materiali veneti preromani e romani del Santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma 2001.

SCHEID 2008

J. SCHEID, *Religion, institutions et société de la Rome antique. Le culte des eaux et des sources dans le monde romain. Un sujet problématique, déterminé par la mythologie moderne*, in *Cours et travaux du Collège de France. Annuaire 108e année*, Paris, 622-637.

SERAFINI, INDRI 1998

F. SERAFINI, G. INDRI, *I luoghi e i sentieri della storia antica nel Friuli Occidentale. Atlante con 495 siti individuati nel territorio della Provincia di Pordenone*, Pordenone.

STEINER 1999

H. STEINER, *Offerte votive tra tarda età dei Campi d'Urne e primo periodo La Tène a San Maurizio-Bagni di Zolfo (Alto Adige)*, in *Culti nella preistoria delle Alpi*, 39.

STICOTTI 1910

P. STICOTTI, *Timavo*, in *Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis*, Trieste, 1039-1050.

SYDOW 1999

W. SYDOW, *Un santuario del periodo La Tène presso una sorgente a Telfes, nello Stubaital (Tirolo)*, in *Culti nella preistoria delle Alpi*, 41-42.

TESTART 2012a

A. TESTART, *Note sur Excalibur*, in *Armes dans les eaux*, 251-254.

TESTART 2012b

A. TESTART, *L'offrande d'armes en rivière dans la perspective anthropologique*, in *Armes dans les eaux*, 213-224.

TESTART 2012c

A. TESTART, *Annexe II. Petit vocabulaire religieux*, in *Armes dans les eaux*, 435-440.

TESTART, BOULESTIN, DEYBER 2012

A. TESTART, B. BOULESTIN, A. DEYBER, *Arguments et contre-arguments*, in *Armes dans les eaux*, 303-405.

TORBRÜGGE 1960

W. TORBRÜGGE, *Die bayerischen Innfunde*, «BayVgBl» 25, 16-50.

TORBRÜGGE 1970-1971

W. TORBRÜGGE, *Vor- und Frühgeschichtliche Flussfunde*, «BerRGK» 51-52, 3-138.

Veneti dai bei cavalli

L. MALNATI, M. GAMBA (a cura di), *I Veneti dai bei cavalli*, Treviso 2003.

Venetkens

M. GAMBA et alii (a cura di), *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi, Catalogo della mostra, Padova, 6 aprile-17 novembre 2013*, Padova 2013.

VENZE 1999

H. P. VENZE, *Offerte in paludi, laghi, sorgenti e fiumi dell'arco alpino*, in *Culti nella preistoria delle Alpi*, 35.

VITRI 1985

S. VITRI, *Montereale Valcellina (Pordenone)*, «AquilNost» 56, 458-459.

VITRI 1986

S. VITRI, *Montereale Valcellina (Pordenone)*, in *Appunti di archeologia e storia locale. Quaderni del Menocchio*, Montereale Valcellina, 46-47.

VITRI 1987

S. VITRI, *Montereale Valcellina. Scavi 1986-87*, «AquilNost» 58, 390-393.

VITRI 1988

S. VITRI, *Montereale Valcellina. Scavi 1988*, «AquilNost» 59, 410-413.

VITRI 1990a

S. VITRI, *Montereale Valcellina. Scavi 1989-1990*, «AquilNost» 61, 403-406.

VITRI 1990b

S. VITRI, *Indagini recenti nei complessi archeologici protostorici e dell'età della romanizzazione*, in *Montereale tra protostoria e storia*, 177-194.

VITRI 1995

S. VITRI, *Nuovi dati sulla topografia della Destra Tagliamento tra l'età del Bronzo e la romanizzazione*, in *Concordia e la X Regio*, 207-228.

VITRI 2001

S. VITRI, *L'alto Friuli tra età del Ferro e romanizzazione: nuovi dati da indagini recenti*, in G. BANDELLI, F. FONTANA (a cura di), *Iulium Carnicum. Centro alpino tra Italia e Norico dalla protostoria all'età imperiale*, *Atti del Convegno, Arta Terme-Cividale, 29-30 settembre 1995*, Roma, 39-83.

VITRI 2013

S. VITRI, *L'incerto confine: le propaggini orientali del Venetorum angulus*, in *Venetkens*, 112-117.

VITRI, CORAZZA 1993

S. VITRI, S. CORAZZA, *Montereale Valcellina. Scavi 1992-1993. Via castello. Abitato protostorico*, «AquilNost» 64, 354-358.

VITRI, CORAZZA 2000

S. VITRI, S. CORAZZA, *Tracce di lavorazione dei metalli in una casa dell'età del ferro a Montereale Valcellina (Friuli-Venezia Giulia)*, in A. GIUMLIA-MAIR (a cura di), *Ancient metallurgy between Oriental Alps and Pannonian Plain*, *Atti del Workshop, Trieste, 29-30 ottobre 1998*, Trieste, 93-106.

VITRI, CORAZZA, PETTARIN 2000

S. VITRI, S. CORAZZA, S. PETTARIN, *Stato e prospettive della ricerca nella Pedemontana pordenonese tra la tarda età del Bronzo e la romanizzazione*, in *Archeologia e risorse*, 31-44.

VITRI, CORAZZA, RIGHI 2014

S. VITRI, S. CORAZZA, G. RIGHI, *L'area alpina friulana nell'età del Ferro: lo stato delle conoscenze*, in R. RONCADOR, F. NICOLIS (a cura di), *Antichi popoli delle Alpi: sviluppi culturali durante l'età del Ferro nei territori alpini centro-orientali*. *Atti della Giornata Internazionale di Studi, 1 maggio 2010, Sanzeno-Trento*, Trento, 229-242.

VITRI, CREVATIN 1990

S. VITRI, F. CREVATIN, *Appendice IV. Testimonianze epigrafiche in lingua venetica*, in *Montereale tra protostoria e storia*, 200.

VITRI et alii 1991

S. VITRI et alii, *Montereale Valcellina. Scavi 1991*, «AquilNost» 62, 267-272.

VITRI et alii 1997

S. VITRI et alii, *Montereale Valcellina. Scavi e sistemazioni 1995-1997*, «AquilNost» 68, 475-478.

VITRI et alii 2000

S. VITRI et alii, *Montereale Valcellina. Interventi di archeologia preventiva 2000*, «AquilNost» 71, 769.

ZACCARIA 1990

C. ZACCARIA, *Proposta ricostruttiva della dedica al Timavo di Montereale Valcellina*, «AquilNost» 61, 344.

ZACCARIA 2009

C. ZACCARIA, *Romani e non romani nell'Italia nordorientale: la mediazione epigrafica*, in *Aspetti e problemi*, 71-108.

ZAGHETTO, ZAMBOTTO 2005

L. ZAGHETTO, G. ZAMBOTTO, *Il deposito votivo di Altichiero a Padova (Fiume Brenta). Caratteristiche del rinvenimento. Catalogo dei materiali*, in G. GORINI, A. MASTROCINQUE (a cura di), *Stipi votive delle Venezia. Altichiero, Monte Altare, Musile, Garda, Riva*, Roma, 43-90.

ZANOVELLO 2011

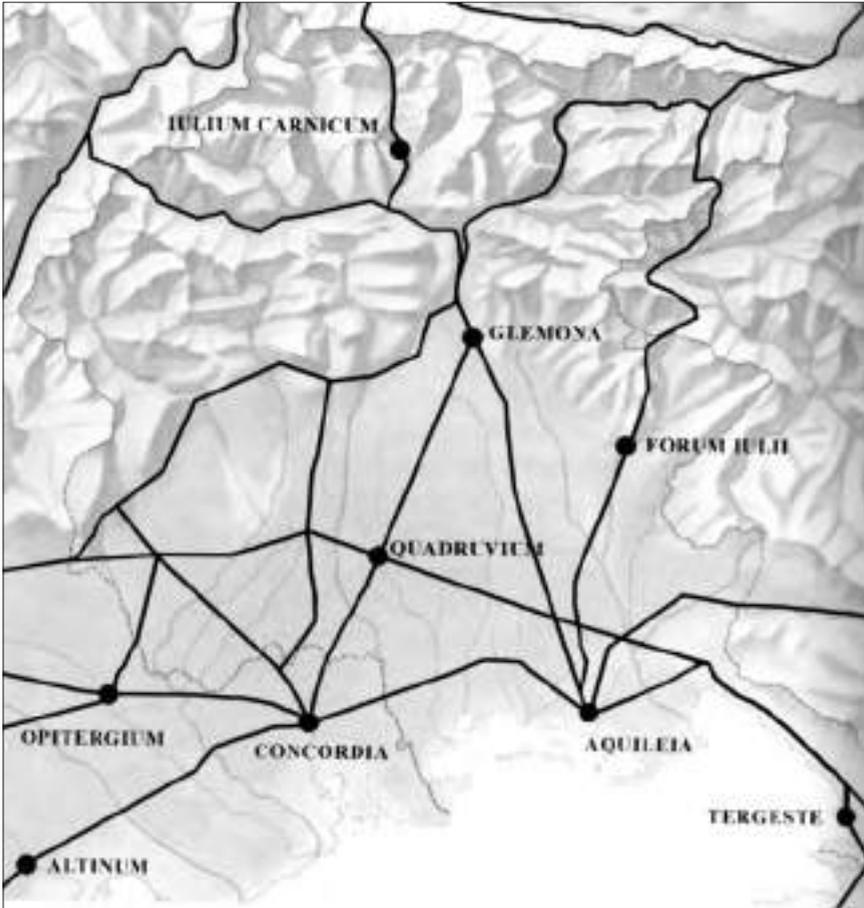
P. ZANOVELLO, *Termalismo e sacralità: culti e miti a Fons Aponi in età romana*, in *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis*, Roma, 455-462.

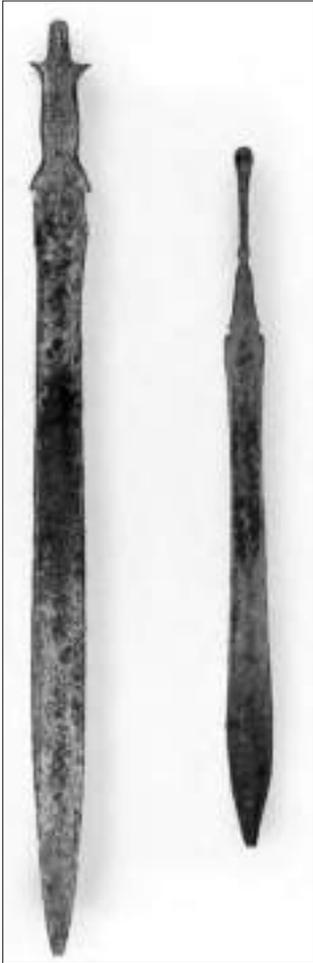
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Montereale Valcellina, il paese visto dalla sponda orientale del Cellina (foto dell'Autore).
- Fig. 2 Stralcio di Carta Tecnica Regionale (scala 1:5000), il tratteggio obliquo indica la massima concentrazione di rinvenimenti databili all'età della romanizzazione, concentrati nella parte settentrionale dell'abitato attuale (da Vitri 1990, p. 178, f. 8).
- Fig. 3 Principali vie di comunicazione nella *Venetia* centro orientale (da *Guida Montereale* 2011, p. 100).
- Fig. 4 Spada a codolo, spada a lingua da presa dal Cellina, attualmente conservate presso il Museo Archeologico di Montereale Valcellina (da *Guida Montereale* 2011, pp. 18, 20).
- Fig. 5 Cuspide di lancia dal Cellina, attualmente conservata presso il Museo Archeologico di Montereale Valcellina (da *Guida Montereale* 2011, p. 20).
- Fig. 6 Asce ad alette dal Cellina, attualmente conservate presso il Museo Archeologico di Montereale Valcellina (da *Guida Montereale* 2011, p. 20).
- Fig. 7 Disegno ricostruttivo dell'ara di *Ti(berius) Poppai(us) Ti(beri) F(ilius)* (da Bertolini 1884).
- Fig. 8 Proposta ricostruttiva di Gino Bandelli, disegno di Giuliano Righi (da Bandelli 1990, p. 205, f. 25).
- Fig. 9 Elemento di colonna scanalato dalla chiesa di San Rocco, oggi presso il Museo Archeologico di Montereale Valcellina (da Vitri 1990, p. 192, f. 16).









4



5

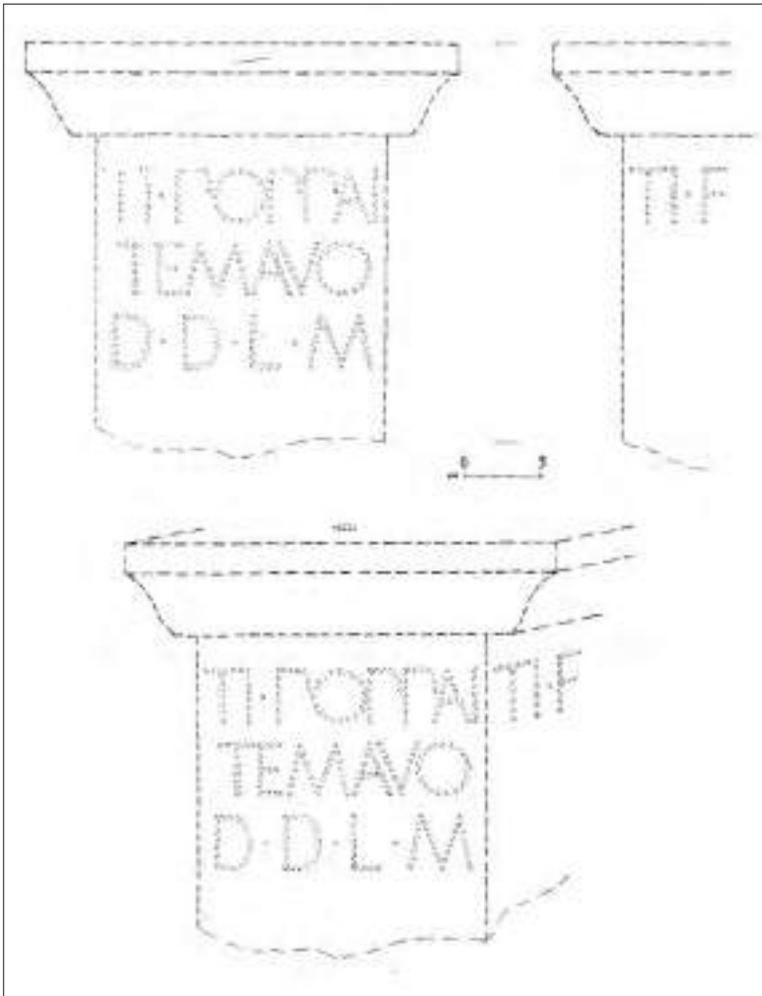
6



7



8





Annalisa DE FRANZONI

Aeris miraculum:
magia dei metalli nella tradizione dei *Servilii*?

ABSTRACT

The paper reconsiders the religious tradition of the *triens* sacer of *familia Servilia* as told by Pliny the Elder. According to the literary source, the family owned a *triens* which they worshipped with ritual ceremonies once a year. The acceptance of the offers would have been represented by a miraculous growth in size of the holy object, also symbolising the *fatum* of the *Servilii* in terms of honour. On the contrary, any dimensional reduction would have meant a bad omen for the family.

The so called ‘Servilian *triens*’ has been often interpreted as a numinous piece of bronze to which the *Servilii* worshipped their own gentilician cult. Some aspects of this mysterious ritual as the origin and the choice of the *triens* still remain unresolved.

KEYWORDS

Triens, *Servilii*, Gentilician cults, Private religion, Divination

Unum etiamnum aeris miraculum non omittemus. Servilia familia inlustis in fastis trientem aereum pascit auro, argento, consumentem utrumque. Origo atque natura eius incomperta mihi est. Verba ipsa de ea re Messalae senis ponam: Serviliorum familia habet trientem sacrum, cui summa cum cura magnificentiaque sacra quotannis faciunt. Quem ferunt alias crevisse, alias decrevisse videri et ex eo honorem aut deminutionem familiae significare.¹

Il passo di Plinio riporta di una pratica annuale dei *Servilii* incentrata su di un triente bronzeo, che veniva ‘nutrito’ con metalli preziosi e subiva delle miracolose variazioni dimensionali, dalle quali la famiglia era solita trarre un pronostico per la propria fortuna.

La tradizione, riferita unicamente da Plinio e poco chiara allo stesso naturalista, che la definisce appunto *incomperta*, è tratta da Messalla, di cui Plinio fornisce la citazione diretta: secondo Messalla Rufo un triente consacrato era al centro di una cerimonia solenne che i *Servilii* solevano ripetere annualmente. Nel corso di questi *sacra*, le misteriose variazioni di misura del triente avrebbero consentito di ricavare un pronostico sulle sorti del gruppo familiare in termini di aumento o diminuzione di onore.

In letteratura, l’idea dell’esistenza di una pratica rituale riferita alla *gens Servilia* e incentrata su di un cosiddetto *triens sacer* ha attirato l’attenzione di numerosi studiosi. Oltre a coloro che si sono occupati di *sacra gentilicia* e che hanno trattato l’argomento in modo cursorio, si sono espressi sul tema in special modo numismatici e storici delle religioni, incuriositi dal valore magico dell’*aeris miraculum* descritto dal naturalista latino².

Un riesame di questa tradizione non può prescindere dall’affrontare preliminarmente la questione della legittimità di attribuire la pratica descritta da Plinio ad un *sacrum gentilicium* in senso proprio e non, piuttosto, ad un *sacrum familiaris*. In letteratura non vi è stato accordo sul punto: secondo Theodor Mommsen si sarebbe trattato certamente di un cosiddetto culto gentilizio³; Attilio De Marchi, al contrario, lo inseriva tra le pratiche familiari⁴; similmente, Hubert Zehnacker⁵, pur non esprimendosi in modo esplicito, sembrò propendere anch’egli per una dimensione familiare del rito. In ragione della presunta equivalenza dei termini *familia* e *gens* nelle fonti latine tardive, le voci più recenti⁶ sono

¹ PLIN. *nat.* 37.137.

² MOMMSEN 1860, p. 536; DE MARCHI 2003 (1896), p. 95; GRUEBER 1910, II, p. 280, nt. 1; GAGÉ 1958, p. 475; JONES 1971; GEIGER 1973, p. 143; *RRC*, p. 448; GAGÉ 1976, pp. 241-242; ZEHNACKER 1987; FIORENTINI 1988, pp. 120-130; FAYER 1994, p. 93; FIORENTINI 2007-2008, pp. 1002-1004; VIGLIETTI 2012. Si rimanda a FIORENTINI 1988, pp. 121-123 per una storia della fortuna del passo in letteratura e per una sintesi delle prime ipotesi circa l’identificazione del *triens*, in particolare per l’idea di riconoscerci un *signum* bronzeo del peso di un terzo di libbra.

³ MOMMSEN 1860, p. 536.

⁴ DE MARCHI 2003 (1896), p. 95.

⁵ ZEHNACKER 1987, *passim*.

⁶ Da ultimo VIGLIETTI 2012, p. 193, in particolare nt. 115.

pressoché concordi nel considerare il culto del *triens* un culto gentilizio dei *Servilii*. L'inequivocabile pertinenza della pratica all'ambito dei *sacra privata*, inoltre, ha fatto sì che, in genere, si sia sorvolato sulla questione, senza un più puntuale approfondimento.

Una serie di considerazioni, tuttavia, inducono a una maggiore cautela nell'inserire in modo definitivo la pratica dei *Servilii* tra le testimonianze di religione gentilizia. L'obiezione principale è rappresentata proprio dalla legittimità dell'equazione *familia-gens*. L'impiego del termine *familia* con significato di *gens* nelle fonti letterarie di età tardo-repubblicana e imperiale è un dato accolto in modo quasi unanime dalla critica⁷. In un senso più largo e meno proprio, *familia* è usato per indicare il gruppo gentilizio titolare di un certo *nomen* in autori a partire da Cicerone⁸ e Livio⁹: la prassi corrisponderebbe, sul piano storico, a una reale perdita di consapevolezza dei vincoli gentilizi in atto nella società fin dall'età repubblicana¹⁰. Tuttavia, in un panorama documentario piuttosto esiguo come quello sui *sacra gentilicia*, l'applicazione *tout-court* di questa uguaglianza '*gens = familia*' comporta non poche difficoltà. Il rischio è manifestamente quello di confondere testimonianze relative ai *sacra familiaria* con quelle riguardanti i *sacra gentilicia*, in special modo se si considera che le notizie letterarie su questi ultimi, in genere molto scarse, non consentono neppure di inquadrare le singole tradizioni in un preciso contesto storico e cronologico. La distinzione puntuale tra *sacra pro familiis* e *sacra pro gentibus*, mantenuta, ad esempio, nel lemma festino sui *sacra publica*¹¹, induce a riflettere sulla necessità di un approccio maggiormente cauto alle fonti. L'uso alternativo di *familia* per *gens* andrebbe valutato caso per caso, dal momento che le ragioni di una siffatta scelta linguistica non si esauriscono nella sola possibilità della commistione tra termini. Non è possibile, ad esempio, escludere un utilizzo intenzionale del termine *familia* in autori che si siano occupati delle glorie familiari di un dato gruppo e che, a causa della stessa confusione che ne motiverebbe, in altri contesti, l'uso commisto, abbiano scelto di non impiegare il termine *gens*. Nel caso della sopravvivenza di

⁷ *ThLL* VI, s.v. *familia*, cc. 234-246; *Forcellini* II, s.v. *Familia*, pp. 423-424, p. 424: «aliquando dicitur de ipsa gente»; *DizEp* III, s.v. *Familia*, pp. 30-33, in particolare p. 33. Mi sembra interessante segnalare che la commistione tra termini non lavora solo in direzione dell'affermazione del termine *familia* su *gens*, ma sia, in realtà, biunivoca: fuori dall'ambito urbano, nelle iscrizioni, per la maggior parte sepolcrali, si usa spesso *gens* in luogo di *famiglia* con significato improprio (*gens* nel significato proprio della parola non si ha che nel rescritto di Costantino, ove si ricorda il *templum Flaviae gentis* eretto nella città di *Hispellum*), cfr. *DizEp* III, s.v. *gens*, p. 482.

⁸ *Cic. Pis.* 23.53.

⁹ *Liv.* 1.7.12; 2.41.10; 3.25.3. Per il II secolo d.C. si ricordano, ad esempio, alcuni passi di Tacito (*Tac. ann.* 6.51; 11.25; *Tac. hist.* 2.48.) e l'uso diffuso del termine *familia* in Festo.

¹⁰ Si fa riferimento in particolar modo al processo di lenta apertura della *nobilitas* nei confronti della classe plebea e al graduale ingresso di esponenti di quest'ultima nelle magistrature statali, oltre che all'abolizione del divieto di matrimonio misto, vero e proprio punto di svolta nell'ambito della lotta fra patrizi e plebei. Per tutti questi problemi si rimanda agli approfonditi studi sull'organismo gentilizio e i suoi sviluppi storici di Gennaro Franciosi e del suo gruppo di ricerca, raccolti in *FRANCIOSI 1984, FRANCIOSI 1988, FRANCIOSI 1995*.

¹¹ *Fest.* 284 L.

un unico ramo familiare di spicco della *gens* al momento della redazione della tradizione, è chiaro che sul piano pratico i due termini *familia* e *gens* sarebbero coincidenti, né si renderebbe indispensabile un'ulteriore specificazione tramite l'uso del *cognomen*. Così, in un passo dello stesso Cicerone¹², è possibile trovare *Metelli*, *Servilii* e *Scipiones* l'uno accanto all'altro, senza necessaria qualificazione del ramo familiare dei *Servilii*, indicati con il solo *nomen*, diversamente da quanto avviene per le altre due illustri famiglie¹³. Va segnalato, inoltre, come proprio nell'antiquaria di I secolo a.C. l'uso di *familia* nella titolatura di opere come il *De familiis troianis* di Varrone, l'omonimo lavoro di Igino, o, ancora, lo stesso *De familiis romanis* di Messalla, sia molto diffuso e forse rispondente, almeno in parte, a una sorta di imbarazzo nella trattazione di gruppi di natura eterogenea che, tuttavia, sul piano politico e sociale avevano lo stesso peso. Così gli stessi *Metelli*, *Servilii* e *Scipiones* menzionati da Cicerone avrebbero occupato ciascuno un posto di pari livello in opere antologiche sulle famiglie romane, pur celando nell'onomastica una 'storia familiare' diversa.

Nel caso dei *Servilii*, pertanto, l'uso di *familia* potrebbe facilmente rispondere a più di un'esigenza. Nulla vieta dunque di escludere a priori che la testimonianza pliniana riferisca di una pratica familiare e non di un culto gentilizio.

Precisata questa questione formale, ad aver animato il dibattito scientifico sul celebre *triens* dei *Servilii* sono soprattutto due altri aspetti del problema: cosa intendere con il termine *triens* e quale significato attribuire alla pratica sul piano socio-antropologico.

In merito alla natura dell'oggetto, in letteratura due sono le ipotesi che hanno goduto di maggior fortuna: secondo alcuni, con *triens* si sarebbe voluto indicare il *nummus* divisionale dell'asse; per altri, in alternativa, il termine avrebbe significato una quantità di metallo non monetato del peso pari ad un terzo di libbra. In quest'ultima ipotesi, il *triens* sarebbe potuto essere tanto un pane di *aes rude*, quanto un pane di *aes signatum*¹⁴.

¹² CIC. *S. Rosc.* 15.

¹³ Non si può neppure escludere che la scelta possa, all'occorrenza, caricarsi di altre sfumature, come indicare la scarsa importanza che il gruppo ricopre sul piano politico al tempo della ricezione della tradizione, o essere indicativa, piuttosto, di una stratificazione avvenuta nella raccolta delle tradizioni precedenti. Nel caso del catalogo festino, ad esempio, non mi sembra privo di rilevanza il fatto che il solo lemma relativo a un gruppo familiare indicato con il termine *gens* sia quello degli *Aelii*, di particolare importanza all'epoca della stesura dell'opera. In Festo, l'assenza di una coerenza interna nell'organizzazione delle voci sui gruppi familiari è stata, inoltre, ricondotta ad un uso diversificato delle fonti da cui ha attinto lo stesso Verrio Flacco, del quale in genere Pompeo Festo è ritenuto epitomatore. Si dispone, in effetti, di un buon numero di voci relative a gruppi familiari, quali *Aurelii*, *Aemilii*, *Calpurnii*, *Mamilii* e *Nautii*, il cui titolo è declinato in modi diversi, tali da far pensare a una scelta stilistica da parte degli autori, cfr. STRZELECKI 1932, pp. 23-39 (*de articulis familias romanas explicantibus*).

¹⁴ Per una sintesi della questione da ultimo VIGLIETTI 2012, pp. 178-182, con bibliografia di riferimento. Si segnala, inoltre, che sull'argomento esiste un contributo precedente allo studio di Zehnacker, di cui non danno notizia né Zehnacker, né Viglietti, né, ancora, Fiorentini. Si tratta di JONES 1971, in cui si propone di emendare il testo pliniano correggendo *trientem* in *serpentem* e attribuire la pratica a un culto officiato presso il larario familiare. L'ipotesi, fondata su argomentazioni piuttosto deboli e non supportata da alcun elemento, non ha trovato alcun seguito.

Il più noto sostenitore della prima ipotesi è stato Hubert Zehnacker¹⁵: nella sua opinione, il triente dei *Servilii* andrebbe identificato con il *nummus* sottomultiplo dell'asse (fig. 1). Lo studioso basa la sua convinzione sull'osservazione di una maggiore ricorrenza dell'uso dell'aggettivo *aereus* in relazione al numerario monetale rispetto al partitivo *aeris*, più frequente, al contrario, in caso di locuzioni che riferiscono di quantità ponderali¹⁶.

Zehnacker fornisce un'interpretazione del rito strettamente connessa con il concetto di *census*, innovazione tradizionalmente attribuita all'età serviana. Vi sarebbe un rapporto di causa-effetto tra quest'ultimo e l'introduzione del bronzo premonetale sotto forma di *aes signatum*, che avrebbe sostanzialmente risposto alle nuove esigenze di computo della ricchezza patrimoniale da parte dei cittadini. La tesaurizzazione di bronzo premonetario avrebbe permesso la stima del patrimonio familiare e avrebbe espresso, tramite il *census*, il ruolo di ciascun cittadino nella gerarchia del corpo civico. Esso avrebbe costituito, dunque, la *res familiaris* da tramandare intatta alla discendenza¹⁷. Nel caso dei *Servilii*, attraverso il culto di una moneta bronzea, la cui introduzione non può ad ogni modo considerarsi anteriore al III secolo a.C.¹⁸, la famiglia avrebbe in qualche modo celebrato questo valore patrimoniale del bronzo. Conclude Zehnacker: «Le fait crucial, qui nous paraît révélateur, c'est qu'en se nourrissant d'or et d'argent, le *triens* se comporte comme l'ensemble du bronze censitaire de la famille *Servilia*, qu'il représente et dont préfigure la destinée»¹⁹.

¹⁵ ZEHACKER 1987, p. 10: «Leur *triens* n'est pas de l'*aes rude* à concurrence d'environ 109 g, ni même un lingot d'*aes signatum* plus ou moins bien cassé pour faire à peu près ce poids. C'est une véritable monnaie d'un tiers d'as, un objet qui a son individualité et à qui l'on peut rendre un culte et offrir des dons».

¹⁶ Tuttavia cfr. VIGLIETTI 2012, p. 181. L'uso dell'aggettivo *aereus* in connessione con il numerale conterebbe su di un numero piuttosto modesto di confronti nelle fonti antiche, meno di una decina. Inoltre, vi sarebbero alcune testimonianze per l'utilizzo dello strumento di scambio in relazione ad *aeris*, in cui il riferimento è indiscutibilmente il numerale.

¹⁷ ZEHACKER 1987, p. 12. L'importanza del metallo bronzeo per la definizione del *census* e dello stato sociale della cittadinanza è ribadita dallo studioso attraverso una breve trattazione di alcuni istituti sociali di età molto antica, in cui il bronzo riveste un ruolo di primaria importanza (*aes alienum*, ammende e *praemia*), cfr. ZEHACKER 1987, p. 13.

¹⁸ L'introduzione del numerario, e, in generale, dell'asse e dei suoi divisionali, è fissata nell'intervallo compreso tra 289 a.C. e 275 a.C., cfr. ad esempio SAVIO 2001, pp. 81-82. Tra gli indizi a favore di una simile collocazione temporale per l'origine della pratica vi sarebbe, secondo Zehnacker, la rinnovata presenza dei *Servilii* sulla scena politica dopo quasi un secolo di silenzio con i consolati di *Gneus Servilius Caepio* (cos. 253 a.C., cfr. BROUGHTON 1951-1986, I, p. 211) e *Publius Servilius Geminus* (cos. 252, cos. 248 a.C., cfr. BROUGHTON 1951-1986, I, p. 212) e il fatto che a questo momento corrisponde anche una particolare 'bontà' del triente, che si aggira su di un valore ponderale di circa 109 grammi, ZEHACKER 1987, p. 14.

¹⁹ ZEHACKER 1987, p. 15. L'ipotesi di Zehnacker non è priva di fragilità, non ultime alcune difficoltà ammesse dallo stesso studioso, come il fatto che il rito fosse annuale e che questa scadenzialità non si armonizzi con l'ipotesi di attribuire alla pratica i significati proposti da Zehnacker; una cadenza quinquennale, paragonabile a quella del *census*, sarebbe stata, al contrario, in pieno accordo con quanto sostenuto.

L'ipotesi 'monetale' è seguita anche da Cristiano Viglietti²⁰ nel più recente contributo sul tema: le argomentazioni che inducono il numismatico a propendere per l'identificazione del *triens* dei *Servilii* con una moneta sono, tuttavia, sensibilmente distanti da quelle avanzate da Zehnacker. Non sarebbe tanto l'uso aggettivale di *aereus* in relazione a *triens* a gettar luce sulla natura dell'oggetto, quanto il contesto della testimonianza e alcune considerazioni circa lo svolgimento del rito. La fonte utilizzata da Plinio scrive attorno al 50 a.C. e dunque, secondo Viglietti, la menzione del solo *triens* senza altra specificazione non può che riferirsi all'oggetto più familiare allo stesso Messalla, ovvero la moneta del valore di un terzo di asse²¹. Per quanto concerne la pratica, inoltre, proprio la presenza della marcatura di valore sulla moneta consentirebbe al *triens* di rimanere tale malgrado le 'miracolose' oscillazioni dimensionali e ponderali che si verificherebbero durante la cerimonia: «in Pliny's account the Servilian *triens* always remains a *triens*, independent of its growing or shrinking in size. This must be because it is conceived as a lenticular coin, whose value is determined by the mark of value placed upon it by its weight or dimension, but by its stamp, the *triens* can increase or decrease in size and always remains a *triens*»²².

Circa l'interpretazione da dare al rituale, infine, la prospettiva patrimoniale di Zehnacker è in Viglietti totalmente capovolta: l'accrescere o il decrescere del *triens* andrebbe interpretato in rapporto all'ottenimento di *honores* in senso civico e non in riferimento allo *status* economico raggiunto dalla famiglia; la riduzione della moneta pronosticherebbe, così, la *deminutio* del prestigio familiare, inteso in termini di *deminutio capitis* dei singoli²³. Nell'ipotesi di Viglietti, il *triens* sarebbe espressione simbolica della storia e dei valori della *familia Servilia*²⁴. Elaborata sul piano mitico e rituale tra la seconda metà del III e il II secolo a.C.²⁵, la pratica incentrata sul divisionale dell'asse esprimerebbe in chiave polemica la moderatezza, tutta aristocratica, della situazione economica del gruppo. Il rito dei

²⁰ VIGLIETTI 2012.

²¹ VIGLIETTI 2012, p. 181, con bibliografia di riferimento. Viglietti segnala, peraltro, che le emissioni bronzee vengono sospese dopo la guerra sociale (negli anni 87-86 a.C. o 82 a.C.), per riprendere con l'età cesariana. Negli anni in cui Messalla scrive, il numerale bronzeo è pertanto ancora in circolazione, benché non sia oggetto di nuova emissione.

²² VIGLIETTI 2012, p. 181.

²³ Due i momenti nella storia dei *Servilii* nei quali Viglietti reputa di riconoscere una *deminutio* dell'onore familiare: nel 220 a.C. con la presunta *transitio ad plebem* di Gaio Servilio Gemino e, successivamente, nel 106-105 a.C. con la questione dell'oro di Tolosa, di cui è accusato Quinto Servilio Cepione, cfr. VIGLIETTI 2012, p. 192. Si segnala, tuttavia, che secondo MORA 1999, pp. 113-115, la notizia della *transitio ad plebem* sarebbe sospetta e celerebbe un'origine plebea del ramo familiare. In epoca pienamente storica, infatti, i *Servilii* emergono proprio verso la fine del III secolo a.C. con i rami dei *Caepiones* e dei *Gemini*, i cui capostipiti, secondo la tradizione, sarebbero i già citati cugini *Gneus Caepio Cn. f. Cn. n., cos. 253 a.C.* e *Publius Geminus Q. f. Cn. n., cos. 252, 248 a.C.* (cfr. *infra*, nt. 18).

²⁴ VIGLIETTI 2012, p. 184.

²⁵ VIGLIETTI 2012, p. 182.

Servilii riferirebbe, cioè, i valori della più antica *nobilitas*, che considerava con disprezzo l'arricchimento fine a se stesso²⁶. I *Servilii*, per la loro lunga presenza e antichità nella storia di Roma, sotto questo profilo, vengono assimilati da Vigiuetti agli *Iunii* e ai *Cornelii*, dei quali le fonti tramandano l'atteggiamento disinteressato nei confronti dell'accumulo di ricchezza²⁷.

Tra i più recenti sostenitori di una identificazione del *triens* dei *Servilii* con una quantità di bronzo premonetale del peso di un terzo di libbra vi è, al contrario, Mario Fiorentini²⁸, secondo il quale gli evidenti tratti arcaici del rito narrato da Plinio non possono che suggerire la grande antichità della pratica. L'origine del culto al triente andrebbe ricercata, pertanto, in un periodo in cui il bronzo era considerato un metallo con proprietà magiche, e più precisamente, in età arcaica²⁹.

Fiorentini propende così per l'idea che nel *triens* vada riconosciuto piuttosto un pane di bronzo del valore di un terzo di asse libbrale³⁰ e, recuperando un'ipotesi di Jean Gagé, riconduce il rito a una pratica di cosiddetta 'magia dei metalli'³¹. Un indizio di arcaismo sarebbe costituito, inoltre, dal carattere alimentare della cerimonia, suggerito dall'uso dei verbi *pascere* e *consumere* utilizzati da Plinio. L'oggetto di culto sarebbe così assimilabile ad alcuni leggendari manufatti romani, dotati di proprietà numinose e ricordati dalle fonti antiche per il loro carattere sacro, come il *lapis manalis*, il *lapis silex* o, ancora, il *delubrum*³². In questa ipotesi, l'antichità della pratica ben si accorderebbe alla presenza dei *Servilii* a Roma dai tempi del trasferimento delle *gentes* albane dopo la distruzione di *Alba Longa*.

Alla mancanza di una voce univoca circa la natura del *triens* dei *Servilii*, corrisponde, tuttavia, generale accordo sul carattere della pratica: l'unicità della cerimonia e la scelta

²⁶ VIGLIETTI 2012, pp. 183-187. Il riferimento è in particolare al famoso passo di Cicerone (CIC. *de orat.* 2.55.225-226).

²⁷ VIGLIETTI 2012, p. 187. Una serie di considerazioni sul potere d'acquisto piuttosto modesto del triente in tarda età repubblicana spiegherebbe inoltre, secondo lo studioso, l'inclusione della memoria relativa ai *Servilii* nell'opera pliniana, in cui l'autore notoriamente privilegia il bronzo tra i metalli, in ragione delle straordinarie qualità legate all'*usus* e alla sua *vetustas*. Il quadro indiziario ricostruito per i *Servilii*, tuttavia, è piuttosto debole: non sembra sufficiente richiamare l'attenzione sui due presunti episodi di *deminutio honoris* subiti dalla *gens* tra III e II secolo a.C. per motivare la nascita di un mito e l'elaborazione di un rito a esso legato da parte del gruppo.

²⁸ FIORENTINI 2007-2008, p. 1002. Cfr. FIORENTINI 1988, pp. 120-130; l'ipotesi è seguita anche da FAYER 1994, p. 93.

²⁹ FIORENTINI 1988, pp. 126-128.

³⁰ FIORENTINI 1988, p. 123.

³¹ Il riferimento è ad alcuni obblighi rituali di età arcaica, come, per esempio, il divieto di utilizzare strumenti di ferro imposto al *flamen* e alla *flaminica Dialis*, o l'obbligo di impiegare solo strumenti di bronzo nei restauri del *pons Subclivius*, FIORENTINI 2007-2008, p. 1002, con riferimenti. In particolare cfr. GAGÉ 1958, p. 475; GAGÉ 1976, pp. 241-242.

³² Per quest'ultimo, in particolare, Fiorentini richiama la testimonianza di Festo in Paolo Diacono (PAUL. FEST. 64 L), secondo cui l'oggetto avrebbe preso il nome da un «fustem delibratum, hoc est decorticatum, quem venerabant pro deo». Sul carattere aniconico dei simulacri di culto di età arcaica si rimanda a WISSOWA 1912, pp. 32-33.

del triente bronzeo sono spiegate genericamente attraverso il confronto con altre pratiche religiose del mondo romano in cui questo metallo è utilizzato a fini sacrali.

È opinione diffusa che le offerte in oro e argento riservate al triente di cui parla Plinio non possano che richiamare l'uso della consacrazione alla divinità di cosiddetti '*hierà chremata*', ampiamente noto e diffuso sia in ambito greco, sia in ambito latino. L'azione in questo caso andrebbe inquadrata in termini di atto votivo con valore propiziatorio rivolto al triente, vero e proprio destinatario del culto.³³

Alle proprietà talismaniche dei metalli si appellano, in effetti, sia coloro che sostengono l'ipotesi pre-monetale, sia coloro che ritengono di dover identificare il triente con il divisionale dell'asse di III sec. a.C.: in quest'ultima ipotesi l'oggetto stesso, in quanto moneta, si presenterebbe con proprietà magiche intrinseche legate alla composizione e alla forma circolare³⁴. In tal senso il *triens* stesso rappresenterebbe il *nummus bonum omen* della famiglia³⁵.

Tuttavia, queste considerazioni di carattere generale sulle proprietà prodigiose dei metalli e della moneta, da sole, non mi sembrano sufficienti a dare spiegazione del cd 'miracolo' del *triens*.

Sembra doveroso rilevare, infatti, che, proprio in virtù della peculiare funzione riservata al metallo in questa pratica, il rito non trova confronti in ambito romano: per i *Servilii* il metallo non è il mezzo attraverso cui ci si procura il favore della divinità, ma si trova, al contrario, al centro della cerimonia; né, d'altra parte, sembra persuasiva l'idea che il *triens*, per le proprietà talismaniche del bronzo che Plinio gli attribuisce, rappresenti una cosiddetta divinità aniconica o un 'feticcio'. In questo caso, infatti, ci si troverebbe ad ammettere in tarda età repubblicana la 'sopravvivenza' in ambito privato di una pratica del tutto isolata e tipica di una fase molto remota della società romana, assunto che allo stato delle conoscen-

³³ PERA 1993, p. 349; su questi temi GORINI 1978, GORINI 2011, pp. 250-251. Lo studioso pone accento sul valore simbolico dell'offerta monetaria in ambito privato e sottolinea come siano soprattutto i numerali più bassi a essere oggetto d'offerta. L'offerta monetale sarebbe sempre commisurata alla grazia da ricevere o ricevuta e il gesto, l'intenzione, conterebbero più del valore intrinseco. La quasi totalità delle testimonianze, inoltre, conferma una predilizione per l'uso del bronzo. Si veda anche BENUCCI 1999, pp. 93-95 e BENUCCI 1999a, p. 161. Lo studioso riesamina la documentazione iconografica relativa a pani di *aes signatum* in bronzo di IV e III secolo a.C., nel tentativo di cogliere un possibile uso o valore sacrale di essi.

³⁴ PERA 1993, pp. 349-350. Era infatti credenza comune che agli spiriti maligni fosse impossibile penetrare in qualsiasi oggetto rotondo. Il valore beneaugurante che può assumere l'offerta di metallo prezioso, e in particolare la moneta, sarebbe del resto ben documentato dalla pratica dello scambio delle *strenae* in occasione delle *Kalendae Ianuariae* (sulla festa delle *Kalendae* cfr. MESLIN 1970). Nell'opinione di Rossella Pera, nei doni delle *Kalendae* l'originaria moneta oggetto di scambio andrebbe individuata nell'asse, la cui effigie con Giano significativamente si adatterebbe bene a una festa degli inizi. Il dono, con un valore sostanziale e reale, oltre a quello simbolico, avrebbe espresso l'intenzione magica di procurare per l'anno a venire la ricchezza materiale, PERA 1993, p. 351. A queste testimonianze andrebbero aggiunte almeno le offerte votive di monete in metallo prezioso durante le celebrazioni in onore di Cibele ricordate da LUCR. 2.626-628.

³⁵ PERA 1993, p. 349.

ze non è corroborato da un'adeguata documentazione. Sulla base di queste osservazioni, più verosimile sembra l'ipotesi che con il termine *triens* vada inteso un oggetto consacrato, e dunque riferibile al cosiddetto arredo sacro, da porre al centro di una cerimonia divinatoria a carattere privato³⁶.

In letteratura, al contrario, ci si è sostanzialmente limitati a porre in relazione la notizia pliniana con il valore magico del bronzo e il suo uso a scopi rituali, senza soffermarsi in maniera adeguata su quello che, a mio avviso, costituisce il principale problema posto dalla testimonianza, ovvero quello di precisare la tipologia del *sacrum* praticato dai *Servilii*. È mancata soprattutto una preventiva valutazione critica della fonte, notoriamente improntata a riconoscere il primato del bronzo sugli altri metalli, facendo leva proprio su considerazioni legate alle caratteristiche di arcaicità e sacralità di questo metallo³⁷.

Tuttavia, se si riconsidera il passo pliniano, non si può trascurare che in esso, in effetti, sono riportate due diverse versioni della notizia: la prima parte della narrazione riferisce della tradizione '*servilia*' dal punto di vista di Plinio, la seconda restituisce la citazione diretta della fonte, ovvero Messalla Rufo. Le informazioni contenute nel primo periodo del passo costituiscono, pertanto, il risultato della ricostruzione e della lettura che Plinio stesso dà della pratica. È quindi possibile, se non estremamente probabile, che la sua versione contenga degli aggiustamenti ritenuti necessari alla comprensione stessa della notizia di Messalla³⁸. Prova di ciò sono le differenti espressioni utilizzate da Plinio e Messalla sia in riferimento all'oggetto, definito rispettivamente «*trientem aereum*» e «*trientem sacrum*», sia in relazione alla cerimonia³⁹.

L'inserimento della citazione diretta di Messalla obbliga pertanto a considerare proprio questo secondo nucleo testuale il punto di partenza per un'indagine sulla natura del rito. L'oscurità della tradizione è del resto espressa dall'uso da parte di Plinio del termine *incomperta*, che, come posto adeguatamente in luce da Viglietti, riferisce della 'non verificabilità'

³⁶ Fiorentini opportunamente avvicina il meccanismo di pronostico del *triens* a episodi di *attenuatio* delle *sortes* tramandati dalle fonti per l'ambito etrusco-italico, o, ancora, ad altri oggetti sacri 'parlanti' di particolare valore per il popolo romano. Secondo Fiorentini, tuttavia, nel *triens* non starebbe solo il mezzo per il manifestarsi del segno, ma anche la divinità stessa. FIORENTINI 1988, p. 124. Cfr. anche p. 125 e nt. 41, per alcuni interessanti confronti nella letteratura etnografica, in particolare per ciò che riguarda rituali arcaici di ambito africano ed asiatico, nei quali l'aspetto 'alimentare' del rito – individuato da Fiorentini per il *triens* – ritorna. Oltre ai già citati *lapis manalis* e *lapis silex*, andrebbero segnalati l'*hasta* di Marte e gli *ancilia*, significativamente entrambi oggetti in metallo, i cui *sacra* consistevano essenzialmente nell'essere portati in processione dai *Salii* e percossi ritmicamente. Nella fattispecie, secondo le fonti, questi oggetti avevano la capacità di muoversi da soli e avvisare il popolo romano in caso di pericolo; cfr. AIGNER FORESTI 1993, p. 159. Sugli *ancilia* esiste un'ampia letteratura; si rimanda, in particolare, ai contributi di COLONNA 1991 e BORGNA 1993.

³⁷ Cfr. *infra*, nt. 27.

³⁸ Sull'atteggiamento razionalistico di Plinio nei riguardi di temi religiosi cfr. LIEBESCHUETZ 1979, pp. 30-31.

³⁹ In VIGLIETTI 2012, p. 181, tuttavia, l'espressione *aereus triens* è direttamente attribuita all'autore del *De familiis romanis*, e non a Plinio.

della notizia⁴⁰. La distanza cronologica di Plinio da Messalla e la particolare natura del *sacrum* possono aver contribuito all'elaborazione pliniana della vicenda.

Alla luce di queste precisazioni, le difformità esistenti tra la versione 'miracolosa' di Plinio e il racconto di Messalla meritano un attento riesame.

In primis, Messalla parla di un *triens* consacrato (*sacrum*) e nulla lascia intendere che si tratti di un oggetto di metallo, né tantomeno di bronzo. È Plinio a sostituire all'aggettivo *sacrum* il termine *aereum*, attribuendo alla sfera 'monetale' in senso lato il *triens*.

Nel racconto pliniano, inoltre, l'interesse è volto a evidenziare gli aspetti di *miraculum* del fenomeno: la scelta dei verbi *pascere* e *consumere* in relazione ad un oggetto di per sé inanimato rende manifesta la volontà di attribuire al *triens* una dimensione sovranaturale. Plinio è il solo, dunque, ad attribuire un cosiddetto 'valore alimentare' al rituale e a parlare di offerte in oro e argento, che verrebbero date in pasto al triente. Qualora si consideri unicamente la citazione testuale di Messalla, al contrario, l'impressione che se ne ricava è di un accento teso soprattutto a valorizzare gli effetti della pratica, anziché i dettagli del rito. L'espressione *summa cum cura magnificentiaque* suggerisce, in effetti, soltanto il fasto della cerimonia⁴¹: non si menziona l'offerta di metalli preziosi, che potrebbe facilmente essere pertanto una deduzione pliniana, dovuta all'identificazione del *triens* con il numerario monetale⁴².

Le due versioni del racconto sono ben lungi dal potersi considerare equivalenti: secondo quanto dice Valerio Messalla Rufo, i *Servilii* possiedono un triente consacrato che avrebbe la capacità di accrescere o diminuire in dimensione, indicando con tale variazione la futura prosperità o la decadenza delle sorti familiari. Se ci si attiene al solo Messalla, non vi è la necessità di intendere il *triens* come feticcio o come 'divinità'⁴³: più appropriata mi sembrerebbe una definizione in termini di oggetto consacrato che funge da *medium* per una pratica privata di pronostico. La stessa dinamica di accrescimento o diminuzione dell'oggetto, inoltre, nella fonte non viene messa in relazione diretta con il gradimento dell'offerta, così come si è in genere ritenuto in letteratura, ma ne sembra indipendente. Messalla, in effetti, non dice esplicitamente che il triente sia oggetto di 'offerte' vere e proprie, ma parla più genericamente di *sacra*. Com'è noto, il termine può indicare un'ampia serie di pratiche⁴⁴.

⁴⁰ VIGLIETTI 2012, p. 182, nt. 46.

⁴¹ ZEHNACKER 1987, pp. 14-15. Pur cogliendo queste differenze, lo studioso non pone in dubbio la specificazione di Plinio circa la natura delle offerte.

⁴² D'altra parte, l'uso della citazione diretta lascia supporre che, con buona probabilità, il passo di Messalla fosse completo e che l'aggiunta di Plinio non riguardi particolari ricavati da quest'ultimo e non inseriti nella citazione, ma solo il tentativo di razionalizzare, da parte del naturalista, la notizia circa il miracoloso rituale (cfr. *infra*, nt. 38).

⁴³ FIORENTINI 1988, p. 123: «il *triens* (...) venerato come divinità propiziatrice della prosperità della stirpe, e al contempo come indice e spia della sua fortuna politica ed economica futura».

⁴⁴ Come ha ribadito Claudia Santi in anni recenti, la parola rimanda a «una serie di valori tutti collegati al 'sacro': oggetto sacro, tempo, ma anche cerimonia religiosa, sacrificio, festa, ed infine misteri» (SANTI 2004, p. 59).

Alla luce di quanto detto, pertanto, per il rito dei *Servilii* sembra più appropriato parlare di una pratica divinatoria a cadenza annuale, incentrata su di un oggetto appartenente al cosiddetto 'arredo sacro' della famiglia. Andrebbe distinto, quindi, il rito praticato al triente, da considerarsi un vero e proprio rito cosiddetto 'autonomo', secondo la definizione di Angelo Brelich⁴⁵, da un più comune rito culturale, che presuppone, al contrario, un destinatario sovranaturale, oggetto di offerte di vario genere, tra cui anche metalli preziosi.

Questa distinzione non è affatto priva di importanza, dal momento che non soltanto darebbe in parte ragione dell'interesse di Messalla per la notizia, ma potrebbe gettar luce anche sulle motivazioni dell'elaborazione della tradizione in riferimento ai *Servilii*. La memoria, infatti, può essere stata facilmente inclusa nell'opera di Messalla proprio in virtù del personale interesse di quest'ultimo per la divinazione. Messalla, egli stesso augure⁴⁶, può aver attinto la notizia dal collega Publio Servilio Isaurico (*cos.* 48 a.C.; 41 a.C.)⁴⁷ o da Servilio Cepione, padre adottivo di Bruto, legato a Messalla anche per via parentelare⁴⁸. Non è da escludere neppure l'ipotesi che lo stesso Messalla abbia avuto accesso a fonti privilegiate proprio in qualità della sua appartenenza al collegio augurale.

Anche tra i *Servilii* di media e tarda età repubblicana, inoltre, vi furono personaggi illustri che ricoprirono l'augurato⁴⁹ e, dunque, questa sapienza nell'interpretare i *signa* poteva rappresentare un aspetto distintivo della famiglia, da valorizzare in un testo come il *De familiis romanis*. Ne costituirebbero prova alcune emissioni monetali repubblicane, nelle quali è esaltata, in particolare, la memoria dell'antenato *Marcus Servilius Pulex Geminus* (*cos.* 202 a.C.), augure per circa quarant'anni. Il riferimento al valore militare e al lungo augurato da lui ricoperto sono temi ricorrenti sulle monete emesse dai *Servilii* dalla seconda metà del II secolo a.C. alla tarda età repubblicana⁵⁰.

Cfr. RÜPKE 2004, p. 9. Sul punto da ultimo SCHEID 2013, p. 97: «Pourquoi les Romains auraient-ils dû posséder un terme unique pour désigner toutes les activités religieuses? La réponse est claire: ce terme doit exister si l'on croit que la religion est universelle, qu'elle est l'équivalent de la 'religiosité' moderne».

⁴⁵ Per questa classificazione si rimanda a BRELICH 1995, p. 31.

⁴⁶ FEST. 152-154 L.; 476 L, MACR. *Sat.* 1.9.14; 1.16.28.

⁴⁷ *Cic. fam.* 13.68-72; FEST. 476 L, BROUGHTON 1951-1986, II, p. 272.

⁴⁸ *FrRH*, II, pp. 488-489; Servilio Cepione avrebbe sposato Ortensia, cugina di Messalla. Una derivazione della notizia dal ramo dei *Caepiones* è l'ipotesi privilegiata in VIGLIETTI 2012, p. 193, nt. 115.

⁴⁹ Si ricordano il celebre *M. Servilius Pulex Geminus*, cooptato nel collegio augurale nel 211 a.C. e console nel 202 a.C. (*Liv.* 26.23.7) e *C. Servilius Vatia* (*Plu. Luc.* 1.1).

⁵⁰ Per una panoramica sulle scelte iconografiche delle emissioni monetali dei *Servilii* cfr. SERAFIN PETRILLO 1996, pp. 206-207, con bibliografia di riferimento. In particolare, per le scene dei cavalieri in lotta, più volte riprese dai *Servilii*, sono state proposte diverse letture: sul denario di *C. Serveilius M. f.* (*RRC* 239/1), del 136 a.C., Crawford aveva proposto, ad esempio, un'identificazione con i Dioscuri, mentre più di recente la studiosa ha suggerito piuttosto un generico collegamento alle lotte tra Romani e Albani e all'origine albana dei *Servilii*. Nei successivi *denarii* di *C. Serveilius* (*RRC* 264; /1 127 a.C.), invece, si affrontano due cavalieri armati di spada e in quelli di *M. Serveilius* (*RRC* 327/1; 100 a.C.) due cavalieri a terra, sempre armati di spada, davanti ai cavalli. In questi tipi monetali (*RRC*, p. 289) si è voluto vedere un rimando alla dichiarata preferenza di *M. Servilius Pulex* (*Liv.* 45.39.16-19; *Paul. Fest.* 31.2),

Nella monetazione di un non meglio noto *Gaius Servilius Gai filius*⁵¹, databile alla metà del I secolo a.C., si assiste a una sintesi delle più prestigiose memorie familiari dei *Servilii*: il diritto del denario (fig. 2) riporta la legenda *SERVEILI(us) FLORAL(ia) PRIMVS (fecit)*⁵² a ricordo di un coinvolgimento della famiglia nell'introduzione dei *ludi florales* e il lituo, esplicito riferimento all'augurato di Marco Servilio; sul rovescio è raffigurato il consueto schema iconografico del duello, anch'esso un richiamo al medesimo antenato, celebre per i combattimenti individuali.

Alla luce di questo riesame della tradizione '*servilia*' è finalmente possibile rivolgere nuovamente l'attenzione al problema iniziale, ovvero quello dell'identificazione dell'oggetto indicato con il termine *triens*. Benché tutte le ipotesi sopra menzionate mostrino un notevole sforzo interpretativo e non siano affatto prive di fascino, il problema mi sembra ancora sostanzialmente aperto.

In nessuna di esse, infatti, trova adeguata spiegazione la preferenza accordata a un divisionale di modesto valore come il *triens*: non vi è, ad esempio, che un breve cenno al problema in Zehnacker, il quale si limita a chiamare in causa un qualche episodio storico non più ricostruibile all'origine della scelta.

Ugualmente, nel caso in cui l'oggetto dei *sacra* dei *Servilii* sia stato un pane di bronzo di peso pari a un terzo di libbra, come vorrebbe Fiorentini, resta senza motivo la scelta di questa particolare frazione. Sembra opportuno sottolineare, infatti, come, allo stato delle conoscenze, pratiche rituali con oggetto una specifica quantità di bronzo non monetato non trovino confronto nel mondo romano. L'idea che il triente dei *Servilii* sia un pane di *aes rude* o *signatum* del peso di un triente, inoltre, benché non possa essere esclusa a priori, si fonda soprattutto sul presupposto dell'arcaicità del rito, aspetto che, tuttavia, non è di

per i combattimenti singoli, ma secondo la studiosa il motivo iconografico potrebbe riferirsi piuttosto alla tradizione dell'origine albana e al combattimento tra Orazi e Curiazi. In questa ipotesi, il richiamo al *Pulex* andrebbe considerato un aspetto per così dire 'aggiuntivo'. Lo stesso tipo di inferenza è fatta per il rovescio del denario di *C. Servilius C.f.* (*RRC* 423/1, 57 a.C.), nel quale due soldati armati di spada, si affrontano uno di fronte all'altro, rapportabile alla rappresentazione di un combattimento corpo a corpo, proprio come la tradizione descrive quello tra Orazi e Curiazi. In tal senso, anche *Servilius Pulex* potrebbe aver manifestato la sua preferenza per i combattimenti singoli in ossequio alle sue origini albane e a questa tradizione si sarebbe attenuto il suo pronipote (cfr. SERAFIN PETRILLO 1996, p. 207).

⁵¹ *RRC* 423/1, 57 a.C.

⁵² Le fonti riportano la prima celebrazione dei *ludi florales* al 238 a.C. (cfr. VELL. 1.14: «At initio primi belli Punicum Firmum et Castrum colonis occupata, et post annum Aesernia postque septem et decem annos Aesulum et Alsium Fregenaque post biennium proximoque anno Torquato Sempronioque consulibus Brundisium et post triennium Spoletium, quo anno Floralia ludorum factum est initium»), ma vennero poi abbandonati e ripristinati solo nel 173 a.C. a causa di una carestia (CHAMPEAUX 2002, p. 30). Malgrado i problemi relativi a questa doppia tradizione, che potrebbe essere risolta, come in altri casi, in termini di rimodulazione della cerimonia, si segnala che in entrambe le occasioni l'introduzione dei *ludi* avviene a seguito della consultazione dei Libri Sibillini. Significativamente, pertanto, il ruolo del collegio augurale nell'operazione sarebbe implicito. Per evidenti considerazioni di tipo cronologico, se il richiamo ai *ludi florales* è indirizzato alla figura del *Pulex*, non può che trattarsi dell'episodio del 173 a.C., dal momento che la sua cooptazione nel collegio è generalmente fissata al 211 a.C.

per sé un indizio dirimente. La pratica può essere stata elaborata a partire da determinate credenze come, ad esempio, il valore magico del metallo, della cui forza e permanenza in tutta l'età repubblicana e oltre si è visto, senza necessariamente dover risalire storicamente all'età arcaica. Il problema della scelta di questa specifica quantità ponderale, inoltre, non potrebbe trovare altra soluzione se non quella di ammettere che si tratti di una sorta di 'cimelio di famiglia', entrato in possesso dei *Servilii* in età precedente e da allora custodito dal gruppo a ricordo dell'avvenimento.

Se si volesse seguire questa pista, la mente andrebbe immediatamente a quei lingotti di *aes signatum* diffusisi nei primi decenni del III secolo a.C. e contrassegnati con simboli legati a vittorie militari, quali l'aquila, il pegaso, il tridente⁵³. Per essi è stata supposta un'origine correlata ad esigenze specifiche, quali la divisione dei bottini militari⁵⁴; la loro produzione si sarebbe esaurita attorno alla metà del secolo. L'ipotesi che il triente dei *Servilii* abbia corrisposto a una frazione di uno di questi pani di bronzo, seppur affascinante, presuppone, però, la tesaurizzazione da parte della famiglia di una quantità di ricchezza, che, anziché essere messa in circolazione, sarebbe stata consacrata a scopi rituali⁵⁵. Anche in questo caso l'origine della pratica andrebbe fatta risalire al III secolo a.C. e non prima, al pari di quanto sostenuto da Zehnacker e Viglietti nell'ipotesi che il *triens* dei *Servilii* fosse, al contrario, il divisionale dell'asse. Allo stato delle conoscenze, tuttavia, non vi sono riscontri che consentano di procedere in questa direzione.

A preferire la cosiddetta teoria monetale, pertanto, conducono soprattutto le recenti considerazioni di Viglietti sull'uso generico di *triens* in Messalla e sulla probabilità che l'oggetto a lui più familiare con tale denominazione fosse proprio la moneta corrente. Nonostante quest'intuizione, anche la sua lettura non è priva di difficoltà.

L'ipotesi monetale, di per sé, pone la questione di dover stabilire a 'quale triente' ci si riferisca: a partire dalle prime emissioni della serie, infatti, il divisionale segue le significative riduzioni ponderali subite dall'asse nel corso dei secoli. Sarà sufficiente ricordare che se nei primi decenni del III secolo a.C. l'asse libbrale pesa ben 327 grammi – e il triente si aggira sui 109 grammi –, già al tempo della guerra annibalica il suo peso è di circa 54 grammi⁵⁶.

⁵³ Si ricorda che questi lingotti in genere si aggirano su di un valore ponderale pari a 5 libbre romane, ovvero circa 1500 grammi, cfr. SAVIO 2001, pp. 78-79 e inoltre BENUCCI 1999a.

⁵⁴ Cfr. ad esempio SAVIO 2001, pp. 78-80, con bibliografia di riferimento.

⁵⁵ Secondo Giovanni Gorini, la *pecunia* della famiglia in ambito privato spesso si trovava in stretto rapporto con l'ambiente in cui veniva praticato il culto domestico. La *pecunia* era destinata, infatti, sia a deposito per risparmio, sia all'esigenze quotidiane, sia, ancora, alle offerte votive. Una delle ragioni che possono aver motivato il ritrovamento in contesti archeologici ben indagati della *pecunia* in stretto rapporto spaziale con i larari familiari andrebbe indicata nella volontà da parte del padrone di casa di porre le proprie sostanze sotto la protezione delle divinità domestiche, cfr. GORINI 2011, p. 247.

⁵⁶ Ad esempio SAVIO 2001, p. 85. Inoltre sulla monetazione repubblicana CATALI 2001. La riduzione sestantale viene in genere collocata cronologicamente in corrispondenza della guerra annibalica, mentre la riduzione

Se, in linea generale, i sostenitori di questa teoria sono orientati a indicare nel triente di III secolo a.C. la moneta dei *Servilii*, va anche sottolineato che le motivazioni per tale preferenza si esauriscono sostanzialmente nella cosiddetta ‘bontà’ ponderale del divisionale in quel preciso momento storico, rispetto al modesto valore del triente in epoche più recenti.

Al di là del tentativo di ricostruzione delle alterne vicende politiche dei *Servilii* nel corso dell’età repubblicana, inoltre, il punto più fragile dell’ipotesi di Viglietti sembra essere costituito proprio dalle motivazioni addotte per la scelta del divisionale: è possibile che la particolare predilizione per la frazione di asse possa risolversi nella constatazione del suo valore, per così dire, ‘moderato’? Si tratta, in effetti, di una valutazione arbitraria: anche l’asse, di per sé, non risulta un numerale con un potere d’acquisto di grande rilievo in media e tarda età repubblicana e al pari del *triens* avrebbe potuto esprimere la presunta sobrietà dei *Servilii* nei confronti di uno spropositato accumulo di ricchezza⁵⁷.

Qualora si accolga l’ipotesi monetale, pertanto, la scelta del divisionale andrebbe ricercata in una direzione diversa e più soddisfacente. In quest’ottica, suggestivo mi sembra il fatto che per quanto concerne le emissioni monetali dei *Servilii*, la più antica a noi nota non presenti numerali di valore superiore al *triens* per la serie bronzea. Si tratta dell’emissione del 136 a.C., a nome di *Gaius Servilius Marci filius*⁵⁸. Il dato, già segnalato a margine del proprio contributo da Hubert Zehnacker⁵⁹, non è mai stato adeguatamente valorizzato. Sulla base dell’analoga emissione di *Lucius Antestius Graculus*⁶⁰, Zehnacker ha ritenuto l’elemento una mera coincidenza. Benché in quegli anni si assista, in effetti, a una generale scomparsa dell’asse dalle emissioni bronzee, che scelgono come numerario maggiore semisse o triente⁶¹, ciò non esclude, tuttavia, la possibilità di un rapporto tra le due notizie.

semionciale viene fatta risalire alla *lex Papiria* del 91 a.C. Tuttavia, da ultimo sulla datazione della riduzione sestantale cfr. COARELLI 2013, pp. 115-139.

⁵⁷ LIV. 31.50.1. Cfr. VIRLOUVEY 1995, p. 18. Cfr. inoltre lo stesso VIGLIETTI 2012, p. 182, nt. 42 per altri esempi del modesto potere d’acquisto dei divisionali bronzei.

⁵⁸ *RRC* 239/2. La serie comprende: denario con testa elmata di Roma al diritto e Dioscuri al rovescio; triente con testa elmata di Minerva al diritto e prua con legenda *C. SERVILLI M. F.* al rovescio; quadrante e sestante. Il triente è il solo divisionale bronzeo della serie ad avere il *nomen* del monetale. Il monetale dovrebbe essere cugino di *Gaius Servilius Vatia*, anch’egli monetale nel 127 a.C. (*RRC* 264). Entrambi i rami familiari conterebbero tra i propri antenati personaggi illustri: l’uno sarebbe il già citato *Gaius Servilius Geminus*, *cos.* 203 a.C., l’altro, *Marcus Servilius Pulex Geminus*, *cos.* 202 a.C.

⁵⁹ ZEHACKER 1987, p. 10, nt. 3.

⁶⁰ *RRC* 238. La serie comprende denario, triente e quadrante.

⁶¹ La particolare circostanza potrebbe essere motivata da specifiche esigenze di mercato che possono aver richiesto maggior circolazione di divisionali quali semisse e *triens*. Si ricorda che la *lex Sempronia* di pochi anni successiva, ad esempio, fissava il prezzo di un modio di grano a 6 assi e 1/3, dove a 2 *denarii* avrebbero corrisposto 5 *modii*, secondo Virloouvet il tetto massimo della distribuzione mensile stabilita dalla *lex*; cfr. VIRLOUVEY 1994, pp. 17-18; per la *Lex Sempronia* cfr. anche FEZZI 2001.

A seguito dell'ottenimento della magistratura monetale da parte di un discendente diretto del celebre augure *Servilio Pulex*, il divisionale avrebbe rappresentato il primo numerale bronzeo della famiglia con menzione del *nomen*. In buona sostanza, secondo questa ipotesi, al centro delle pratiche propiziatorie della famiglia vi sarebbe stato il *triens* familiare. Si tratterebbe pertanto di ammettere che il monetale della famiglia o qualcuno dopo di lui avesse consacrato all'interno del larario familiare il numerario bronzeo e questo fosse poi divenuto oggetto di *sacra* che prevedevano una sorta di interrogazione oracolare sulle sorti familiari. Il ramo della *gens* al quale imputare la pratica dovrebbe necessariamente essere individuato nei *Servilii Gemini*, i soli significativamente attivi sul piano politico in età contemporanea alla fonte⁶².

In assenza di indizi decisivi, quest'ipotesi resta poco più che una suggestione, dal momento che una moneta del genere non solo avrebbe avuto dimensioni molto piccole, ma sarebbe stata poco rilevante anche dal punto di vista ponderale: il suo asse virtuale di riferimento avrebbe pesato, infatti, appena 13,5 grammi⁶³.

Benché, dunque, la teoria monetale risulti ancora oggi la più convincente, la frammentarietà della documentazione non consente, purtroppo, di giungere ad alcuna ipotesi conclusiva. Anche in questo caso, come già proposto in fase di indagine sulla tipologia di *sacrum* al quale riferire la pratica, potrebbe rivelarsi utile, allora, un riesame del passo pliniano che concentri l'attenzione *in primis* sulla citazione di Messalla.

Come accennato in precedenza, infatti, è Plinio il primo a rendere esplicito un rapporto del *triens* con il bronzo: il termine 'triente' nell'uso di Messalla non esclude affatto la pertinenza dell'oggetto ad un ambito diverso da quello economico o monetale.

La sola specificazione fornita permette in effetti di ritenere il *triens* un elemento pertinente all'arredo sacro privato della famiglia. In un'indagine sulla natura del triente di Messalla, pertanto, andrebbero presi in considerazione anche altri oggetti che per forma o funzione si presterebbero ad essere indicati con questo termine⁶⁴.

Con *triens*, genericamente, si intende la terza parte di una data quantità. In poesia, ad esempio, il vocabolo può indicare un recipiente potorio della capacità di un terzo di *sextarius*, o, ancora, lo stesso contenuto⁶⁵. Un'indagine in questa direzione, pertanto, potrebbe in

⁶² Cfr. SYME 1986, pp. 77-78.

⁶³ *RRC* 238, in particolare p. 270.

⁶⁴ Più debole, al contrario, l'ipotesi, peraltro molto datata, che con triente si volesse intendere un *signum* bronzeo del peso di un terzo di libbra (scartata anche in FLORENTINI 1988, pp. 121-123, con bibliografia di riferimento). Se in questa eventualità non vi sarebbe stato il problema di spiegare come mai l'oggetto fosse al centro di un *sacrum familiaris*, in quanto evidentemente simulacro della divinità, tuttavia non vi è alcun elemento che supporti l'inferenza, dal momento che per i *Servilii* non è nota alcuna preferenza in riferimento a una specifica divinità, né si comprenderebbe l'avvenuta omissione testuale da parte di Plinio e di Messalla.

⁶⁵ *Forcellini* IV, s.v. *triens*, p. 799, 10. In Persio lo stesso recipiente viene invece indicato con il termine di *triental*, cfr. PERS. 3.100.

futuro rivelarsi fruttuosa, soprattutto alla luce del recente interesse scientifico per lo studio dei *sacra privata* sulla base della documentazione archeologica disponibile per l'ambito italico.

BIBLIOGRAFIA

AIGNER FORESTI 1993

L. AIGNER FORESTI, *Oggetti di profezia politica. Gli 'ancilia' del Collegium Saliorum*, in M. SORDI (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 159-168.

BENUCCI 1999

F. BENUCCI, *Moneta e sacrificio nel mondo italico*, «PP» 54, 81-134.

BENUCCI 1999a

F. BENUCCI, *Victimarium probatio e origine dell'uso monetario nell'Italia antica*, «PP» 54, 161-185.

BORGNA 1993

E. BORGNA, *Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii*, «Ostraka» 2, 9-42.

BRELICH 1995

A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

BROUGHTON 1951-1986

T. R. S. BROUGHTON, *The magistrates of the Roman Republic, I-III*, New York.

CATALI 2001

F. CATALI, *Monetazione romana repubblicana*, Roma.

COARELLI 2013

F. COARELLI, *Argentum Signatum. Le origini della moneta d'argento a Roma*, Roma.

CHAMPEAUX 2002

J. CHAMPEAUX, *La religione dei Romani*, Bologna.

COLONNA 1991

G. COLONNA, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, «ArchCl» 43, 55-122.

DE MARCHI 2003 (1896)

A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica, I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Forlì (Milano).

FAYER 1994

C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari, I*, Roma.

FEZZI 2001

L. FEZZI, *In margine alla legislazione frumentaria di età repubblicana*, «CahGlottz» 12, 91-100.

FIorentINI 1988

M. FIorentINI, *Ricerche sui culti gentilizi*, Roma.

FIorentINI 2007-2008

M. FIorentINI, *Culti gentilizi, culti degli antenati*, «ScAnt» 14, 987-1046.

FRANCIOSI 1984

G. FRANCIOSI, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana, I*, Napoli.

FRANCIOSI 1988

G. FRANCIOSI, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana, II*, Napoli.

FRANCIOSI 1995

G. FRANCIOSI, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, III, Napoli.

FrRH

T. J. CORNELL *et alii*, (a cura di), *The Fragments of the Roman Historians*, I-III, Oxford 2013.

GAGÉ 1958

J. GAGÉ, *Sur quelques particularités de la «censure» du roi Servius Tullius*, «Revue historique de droit français et étranger» 36, 461-490.

GAGÉ 1976

J. GAGÉ, *La chute des Tarquins et les débuts de la République romaine*, Paris.

GEIGER 1973

J. GEIGER, *The last Servilii Caepiones of the Republic*, «AncSoc» 4, 143-156.

GORINI 1978

G. GORINI, *The Coin as Blazon or Talisman: Paramonetary Functions of Money*, «Diogenes» 26, 70-88.

GORINI 2011

G. GORINI, *L'offerta della moneta agli dei. Forma di religiosità privata nel mondo antico*, in M. BASSANI, F. GHEDINI (a cura di), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'Incontro di studi, Padova, 8-9 giugno 2009*, Roma, 245-256.

GRUEBER 1910

H. A. GRUEBER, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I-III, London.

JONES 1971

J. R. JONES, *Pliny*, *Naturalis Historia*, XXXIV, 38, 137, «Latomus» 30, 1139-1140.

LIEBESCHUETZ 1979

J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.

MESLIN 1970

M. MESLIN, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles.

MOMMSEN 1860

T. MOMMSEN, *Geschichte des Römischen Münzwesens*, Berlin.

MORA 1999

F. MORA, *Fasti e schemi cronologici. La riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*, Stuttgart.

PERA 1993

R. PERA, *La moneta antica come talismano*, «RIItNum» 95, 347-361.

RRC

M. H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, I-II, Cambridge 1974.

RÜPKE 2004

J. RÜPKE, *La religione dei Romani*, Torino.

SANTI 2004

C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.

SAVIO 2001

A. SAVIO, *Monete romane*, Roma.

SCHEID 2013

J. SCHEID, *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.

SERAFIN PETRILLO 1996

P. SERAFIN PETRILLO, *Le origini troiane e albane nella moneta di età repubblicana*, in A. PASQUALINI (a cura di), *Alba Longa. Mito, storia, archeologia. Atti dell'incontro di studio, Roma, Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 201-215.

SYME 1986

R. SYME, *The Augustan aristocracy*, Oxford.

STRZELECKI 1932

L. STRZELECKI, *Quaestiones verrianae*, Warszawa.

VIGLIETTI 2012

C. VIGLIETTI, *The Servilian Triens reconsidered*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on line», 177-202.

VIRLOUVET 1995

C. VIRLOUVET, *Tessera frumentaria. Les procédures de distribution du blé public à Rome à la fin de la république et au début de l'empire*, Rome.

WISSOWA 1912

G. WISSOWA, *Religion und kultus der Römer*, München.

ZEHNACKER 1987

H. ZEHNACKER, *Le triens des Servilii et le bronze patrimonial*, «BNumRoma» 4, 2, 9-17.

ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 Triente bronzeo di III secolo a.C. (da Catalli 2001, fig. 31/3).

Fig. 2 Denario di *Gaio Servilio*, 57 a.C. (da Serafin Petrillo 1996, tav. VII, fig. 14).



1



2

Maja JERALA

An analysis of architectural elements and an attempt at reconstruction
of the so-called temple of *Hercules* in Celje

ABSTRACT

Per ricostruire adeguatamente il tempio presso la collina Miklavški hrib a Celje, in Slovenia, è essenziale condurre un dettagliato studio degli elementi architettonici conservati. Le caratteristiche principali del tempio sono state determinate in base al confronto con quanto raccomandato da Vitruvio. L'analisi dei resti conservati *in situ* e dei materiali emersi porterebbe a ricostruire un tempio esastilo pseudoperiptero su podio nonché la presenza di un portico. Il tempio è attualmente attribuito al culto di *Hercules* ma l'ipotesi resta da verificare.

KEYWORDS

Roman temple, *Hercules*, Architecture analysis, *Vitruvius*, Reconstruction, *Celeia*

At the Miklavški hrib hill in Celje, Slovenia, a temple with a portico and with two semi-circular and one rectangular niche is preserved *in situ*. The temple was excavated in the years 1947-1951 and was partly conserved and represented in the 1950s¹ (fig. 1).

In addition to the reconstruction of the *aedes* walls, a Corinthian capital that had been found in the *aedes* was placed on top of a pillar and two pillars were built on two column-bases of the portico. At the site or in its immediate vicinity, architectural elements were found that show traces of construction, joining and installation. The temple lies on a plateau, delimited by steep slopes on two sides. Due to heavy rains and soil erosion, a part of the walls slid down the slope, a fact to which the destruction of a part of the northern and north-western part of the portico can be attributed. The temple lies on a terrace west and south of the so called Roman Road, while on the west it is delimited by a rather deep and narrow valley. A detailed analysis of architectural elements is required for their correct interpretation and in order to create a proper reconstruction of the entire temple on their basis. The present state of the Temple of Hercules is a mosaic of different factors: the original state during the excavations, the judgment of excavators and conservators (reconstructed *aedes* walls, location of marble blocks, *etc.*)², the actual state of the site after several decades (some stone pieces can be found at neighbouring houses) and the fact that potential elements can be found in the wider immediate vicinity (e.g. the church at Miklavški hrib). Fortunately, certain fragments of information can be found, on the basis of which the reconstruction of the actual state can be made. Essential is the study of proportions as recommended for Roman temples by Vitruvius.

Modular analysis of the preserved remains, geophysical investigations, and the study of the remaining preserved elements at the site reveal a hexastyle pseudoperipteral temple on a podium. The *pronaos* was paved, while stone walls of the *cella* were covered in plaster on both inside and outside surfaces. The original orientation, width, length and height of the *aedes* can be reconstructed, as well as the width of the walls and foundations. Geophysical investigations have revealed a staircase in front of the *aedes*, as well as an enclosed courtyard with an altar (fig. 2).

The analysis of the preserved architectural elements and other remains of the portico indicates two different heights of columns with Tuscan capitals. There was a stone *cornice* in at least a part of the portico. It can be assumed that at least the columns in the niches were partly built of bricks, and there was probably a fence in front of the niches. It has been possible to determine the width of the walls of the portico and the niches. The original positions of plinth bases can be reconstructed and they indicate that although intercolumns were not all the same, they keep up a steady rhythm. The portico was floored with a screed,

¹ KLEMENC 1957, KLEMENC 1961.

² JERALA 2012.

the walls of the semi-circular niches were covered in white plaster, and the walls of the rectangular niches with bricks. Modular analysis of the proportions of the entire temple enables the reconstruction of the positions of walls and niches (fig. 3).

Architectural analysis of the entire temple reveals that it corresponds perfectly to the guidelines by Vitruvius (4.5): it is oriented in the east-west direction, the view from the temple encompasses the larger part of the town, it overlooks the river and the lies near the nearby road. It should be noted, however, that the Celje temple lies in a special urbanistic context, on a plateau outside the town grid.

Additional information can be gained from the ruins in the eastern part of the portico, where a considerable amount of ceiling plaster has been preserved, as well as a fragment of an ornamented yellow painted egg-moulding. A 15 centimeters piece of a stone relief showing an arm with a mace was found there, which caused the temple to be named 'the temple of *Hercules*' (fig. 4).

It is possible that this was merely a votive figurine, donated in one of the niches, where, as indicated by North African analogies³, secondary deities were worshipped. Wooden plumbing system was discovered in the immediate vicinity, probably leading to one of the niches, that might have been dedicated to an aquatic deity. The *naos* was dedicated to the main deity, to whom a 7 centimeters marble big toe probably belonged. According to the proportions of the male body, the statue must have been about 3,35 meters high. Considering the height of the *aedes* (about 9 m), this could be either a statue of a seated or a standing deity. In the eastern part of the *aedes*, i.e. in the *pronaos*, an antefix was allegedly found among roofing tiles, 2,5 meters deep. The antefix supposedly fell in "the basement rooms". This indicates the existence of a *favissa*⁴, a relatively common feature of temples along the Rhine and the Danube⁵. Another indication for the *favissa* are additional walls, found in line with the walls of the *cella*, but not as carefully constructed. The ceiling of these "sacred basement rooms" was built as a self-supporting wooden ceiling or as an arcade support structure. Klemenc also mentions a large number of other foundations on the eastern side of the *aedes*, that could be attributed to the less well constructed walls of rooms with sub-structures. A prominent charred layer of ruins, burnt bricks and plaster indicates that the building was destroyed in a fire. There were no brick stamps, but a larger number of coins was found in the rubble layer. All the coins lay above the pavement and belonged to the time from Hadrian to the dynasty of Constantine. It should be noted, however, that a wall under the apse floor indicates that there could have been several phases of temple construction, and that some could belong to an earlier period.

³ EINGARTNER 2005.

⁴ Ritual pits in temples of different civilizations of the ancient Mediterranean, used for depositing votive objects after their use.

⁵ TRUNK 1991.

It can be concluded that the architectural elements that can be attributed to the temple discussed enable a consistent reconstruction, and that it is possible to determine the proportions of the *aedes* and the portico. It is only unclear whether the frieze of the *aedes* was ornamented and which type of the door was used. At present it is, however, possible to create an ideal reconstruction of the temple even with several more details, e.g. plaster in niches, painted egg-moulding, the shape of the antefixes etc. It is certain that aided by analogies and further research (geophysical investigations, archaeological excavations, stone analysis, computer visualisations and simulations) it will be possible to create a full reconstruction of the temple.

BIBLIOGRAFIA

EINGARTNER 2005

J. EINGARTNER, *Templa cum porticibus*, Leidorf.

JERALA 2012

M. JERALA, *Herkulovo svetišče v Celju: pregled raziskav in prezentacije*, in B. MIGOTTI *et alii* (a cura di), *Scripta in honorem Bojan Djurić*, Ljubljana, 447-461.

KLEMENC 1957

J. KLEMENC, *Izkopavanja na Sadnikovem vrtu v Celju*, «Celjski zbornik», 92-103.

KLEMENC 1961

J. KLEMENC, *Celeia v antiki*, «Celjski zbornik», 427-456.

TRUNK 1991

M. TRUNK, *Römische Tempel in den Rhein- und westlichen Donauprovinzen*, Augst.

ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 A view over the present-day state of the so-called the temple of *Hercules* (photo by M. Jerala).

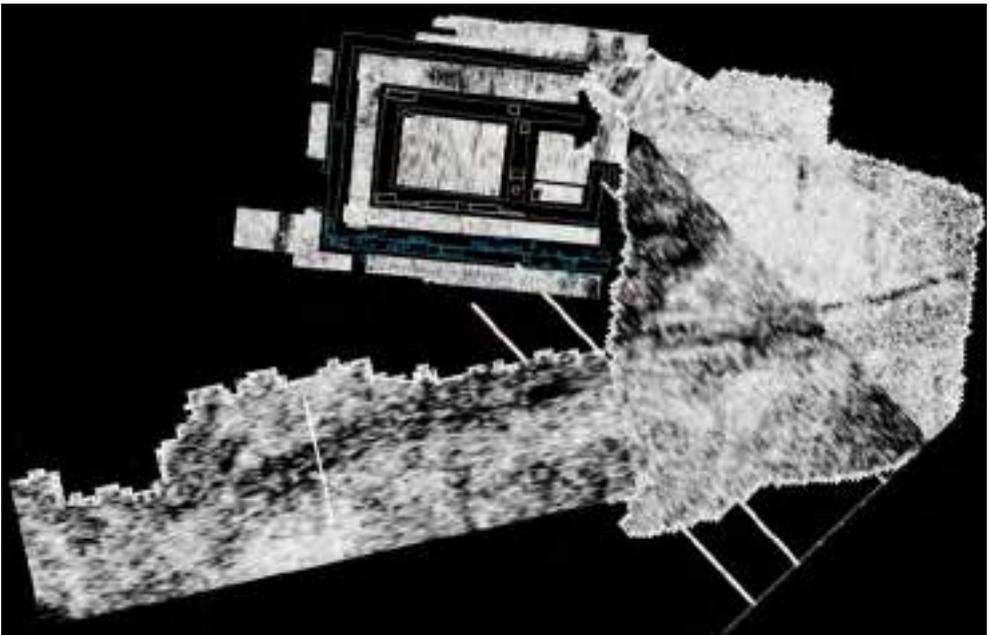
Fig. 2 Results of geophysical research (appendix by R. Plesničar).

Fig. 3 Reconstructed elements of the temple (appendix by M. Jerala).

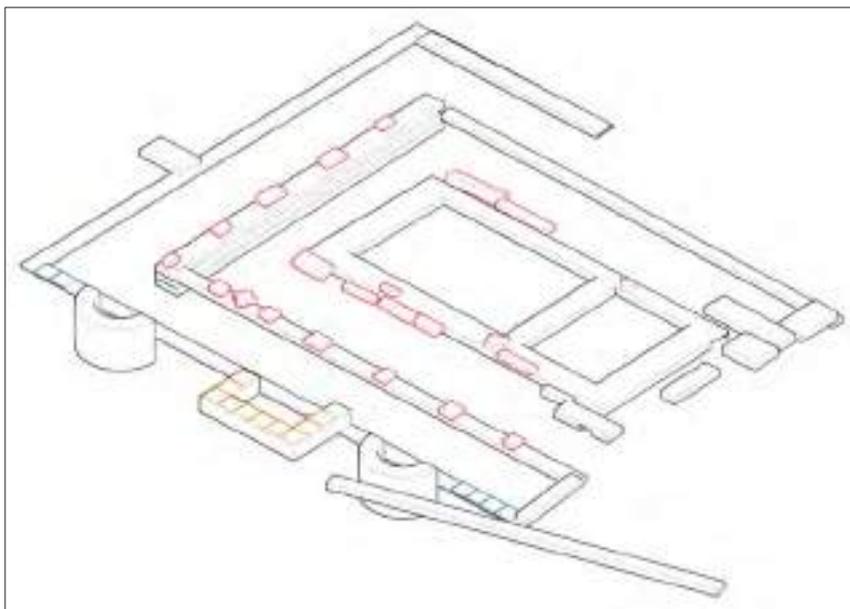
Fig. 4 A part of a stone relief with an arm with a mace, according to which the temple was named the Temple of *Hercules* (Klemenc 1957, p. 101, fig. 9).



1



2



3



4

Chiara Maria MARCHETTI

Possidet domum. Prime riflessioni a margine della religiosità
domestica a Ercolano: fonti e dati archeologici

ABSTRACT

The *lararium* was a shrine to the guardian spirits of the Roman household. Family members performed daily rituals at this shrine to guarantee the protection of these domestic spirits, the most significant of which were the *Lares*.

This paper focus on a new study about the domestic cult in Herculaneum, starting from the creation of a corpus of all the lararia discovered in the ancient city, until the reconstruction of the rituals and offerings that Romans made to the home altars.

KEYWORDS

Herculaneum, Domestic cult, *lararium*, Rituals, Offerings

*Qui posteriorum suorum curam sortitus,
placato et quieto numine domum possidet.*
APVL. Socr. 15.

Introduzione

I Romani erano soliti venerare le molteplici divinità preposte alla protezione della casa e della famiglia presso il *lararium*¹, una «istallazione a carattere sacrale in ambito domestico»² che si prestò alle più varie formulazioni, sia dal punto di vista architettonico che decorativo.

Intorno ad esso il *pater familias*³ celebrava i riti giornalieri e le festività mensili e annuali, volte ad onorare principalmente i Lari⁴ ma anche un numero ristretto di divinità, accomunate da qualità benefiche e protettive e appartenenti sia al *pantheon* greco-romano che a quello straniero⁵.

I *sacra privata* – intesi come l'insieme di una precisa sequenza di atti religiosi messi in pratica con l'ausilio di una suppellettile specifica presso strutture o spazi ben definiti all'interno dell'ambito domestico –, oltre che come esplicitazione della devozione personale, vanno considerati come lo strumento attraverso il quale si perpetua la trasmissione e la continuità della tradizione, così come la coesione del gruppo familiare, confermando l'adesione e l'appartenenza dello stesso alla comunità cittadina.

Le forme e la materia del rito privato non differivano dunque da quelle del rito pubblico: il silenzioso raccoglimento, i *bona verba* o le formule di preghiera⁶, le offerte di incenso,

¹ Il termine venne utilizzato per la prima volta in età imperiale (HIST. AUG. 4.3.5; 18.29.2 e 31.4) mentre anteriormente erano adoperati vocaboli più generici quali *sacrarium* (CIC. Verr. 4.2.4 e 3.7; CIC. fam. 13.2), *sacellum*, *aedicula* (PETRON. 29.8; IVV. 8.3).

² Espressione utilizzata da Mario Torelli nell'introduzione al volume di BASSANI 2008, p. 2.

³ Il *pater familias* regolava lo svolgimento dei *sacra privata* benché il rito quotidiano potesse essere compiuto anche dai servi, sempre sotto la tutela del *dominus*.

⁴ Allo stesso modo, anche il problema delle origini del culto dei Lari e della loro natura trovò, sin dalla nascita del dibattito scientifico, soluzioni divergenti, indice della difficoltà della materia e della mancanza di chiarezza sulla questione già presso gli antichi. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo scorso furono elaborate, a riguardo, due opposte teorie, da G. Wissowa (*ML* II, 2, s.v. *Lares*, cc. 1868-1898 e WISSOWA 1912) e H. Samter (SAMTER 1901, pp. 105-107). Per una sintesi aggiornata sulla tradizione degli studi, veda GIACOBELLO 2008, pp. 49-50.

⁵ Spesso questa devozione affondava le radici nell'antica tradizione religiosa locale, come nel caso di Ercole, Venere e Dioniso, ricordati in un epigramma di Marziale (*MART.* 4.44) come i numi tutelari della regione vesuviana. Frequentemente attestati erano anche Mercurio e Minerva mentre si andarono diffondendo anche nuovi culti orientali, come quello di Iside dall'Egitto, dapprima tra il popolo – essendo importati da schiavi, marinai, mercanti e soldati – e poi anche tra i ceti sociali più elevati attraverso l'azione dei liberti, che nella loro nuova condizione di uomini liberi ne conservavano la devozione e se ne facevano propagatori.

⁶ Si veda ad esempio quella che in Ovidio (*fast.* 5.668) un mercante rivolge a Mercurio perché gli perdoni

erbe odorose, focacce, miele, latte, vino, frutti, vittime diverse a seconda delle occasioni e degli dei venerati⁷. La ritualità quotidiana – svolta appunto durante il corso della giornata in modo che il dormire, lo svegliarsi, il mangiare fossero posti sotto la protezione degli dei –, si avvaleva del sacrificio incruento quali erano l'omaggio di corone di fiori e di beni alimentari di vario genere (frutta, focacce, sale, miele e altri liquidi) e lo spargimento sul fuoco di grani d'incenso. Secondo Macrobio⁸, fu anche in uso un sacrificio detto *propter viam* che consisteva nel bruciare quanto avanzava dai pasti mentre Festo⁹ parla di *profici-scendi gratia*, intendendo che di quanto non si sarebbe potuto consumare il giorno dopo, si sarebbe fatta offerta propiziatoria agli dei.

In concomitanza invece di eventi significativi nella vita personale (nascite, matrimoni, funerali) o di feste stabilite dal calendario romano – come ad esempio i *Parentalia* –, le celebrazioni dovevano prevedere un rito più articolato. Le immagini dei larari dipinti documentano, in conformità al rito, offerte preliminari presso l'altare di vino, incenso, elementi vegetali e uova, che precedevano il sacrificio cruento, richiesto da occasioni tanto importanti. Per il sacrificio ai Lari le fonti ricordano la preferenza accordata al maiale, tradizione che appare confermata dalle raffigurazioni di teste di porcello, salsicce e prosciutti, secondo lo stesso procedimento del sacrificio pubblico, pur in forma estremamente ridotta. Tuttavia, le analisi a campione condotte sui resti animali sacrificati negli spazi domestici di case pompeiane¹⁰, hanno smentito la presenza esclusiva di resti suini, evidenziando anche altre specie animali quali ovini e galli, quest'ultimi citati da Giovenale¹¹.

La protezione delle divinità si materializzava in punti chiave della casa, posti al confine tra l'esterno e l'interno, tra lo sconosciuto e il noto. In particolare, si è riconosciuto nell'atrio e nella cucina quegli ambienti scelti per accogliere il *lararium*, benché le evidenze archeologiche abbiano dimostrato che questi apprestamenti potessero trovarsi anche in altri luoghi come i giardini, i cortili o addirittura in stanze adibite al solo culto domestico.

In merito alla distribuzione dei larari all'interno della *domus* e in particolare, alla funzione degli ambienti in cui si trovano, l'opinione comune è sempre stata quella di ritenere che la devozione nei confronti dei Lari avesse due (o più) espressioni parallele e distinte, coincidenti con la divisione sociale all'interno della *familia* tra liberi e schiavi¹². Secondo

gli spergiuri fatti nel passato o quelli che potrà fare nel futuro, pregandolo *ut emptori verba dedisse iuuet*.

⁷ Per una sintesi delle fonti, si veda DE MARCHI (2003) 1896, pp. 105-109. HOR. *carm.* 1.19.113 *Hic vivum mihi cespitem hic / Verbans pueri ponite thuraque / Bimi cum patera meri*. VERG. *ecl.* 8.64 *mollis cinge haec altaria vitta / Verbenasque adole pingues et macula tura*.

⁸ MACR. *Sat.* 2.2.

⁹ FEST. 229.

¹⁰ ROBINSON 2005, p. 109.

¹¹ Ivv. 13.233-235.

¹² Questa tesi, spesso presupposto dell'indagine sull'argomento, è ribadita anche nei più recenti studi: si veda ad esempio FRÖLICH 1991, pp. 28-31 e TYBOUT 1996, pp. 368-369.

questa tesi, il *dominus* e i suoi parenti avrebbero esercitato il culto ufficiale negli ambienti di rappresentanza – dove a tale scopo erano realizzate le edicole e gli apprestamenti di culto più elaborati – mentre il larario ‘degli umili’ sarebbe stato confinato nelle zone marginali e non visibili dell’abitazione, espresso spesso con il più semplice mezzo pittorico. Più di recente, si è fatta strada l’ipotesi di Federica Giacobello¹³ la quale sostiene, invece, che in base a quanto riscontrato a Pompei l’allestimento di uno o più sacelli non corrisponderebbe ad una diversità dei fruitori ma a una non identità dell’espressione religiosa: il tradizionale culto dei Lari, concepiti nella loro originaria accezione di antenati divinizzati garanti della continuità della *familia*, era esercitato nella cucina (la sede più naturale grazie alla presenza del fuoco), attraverso la rappresentazione pittorica. A questo, considerato dall’autrice il culto originario e principale della *domus*, chiamato appunto larario ‘primario’, se ne affiancò uno ‘secondario’ in cui i Lari, privati della loro funzione predominante, vennero associati ad altre divinità, alle quali si attribuivano generiche proprietà tutelari dell’ambito domestico.

Più in generale, all’interno del dibattito scientifico, i *sacra privata* stanno lentamente guadagnando l’attenzione degli studiosi, alla luce soprattutto del recente impulso dato alla ricerca sull’edilizia domestica del mondo antico ed in particolare di quello romano, la quale ha migliorato la conoscenza degli spazi abitativi ed ha fornito una maggiore quantità di dati, utili ad individuare le diverse attività che si svolgevano al loro interno.

La possibilità di indagare l’ambito domestico e, più specificatamente, quello delle manifestazioni culturali, è data sia dalla quantità e dalla tipologia del materiale a disposizione, sia dalle informazioni desunte dalle fonti antiche che, pur se scarse e limitate a determinati contesti localizzati, risultano fondamentali nell’ottica di una definizione puntuale del fenomeno. In effetti, i pochi casi a disposizione tramandatici dagli autori antichi hanno finora costituito un limite oggettivo allo sviluppo della conoscenza in questo settore e anche dal punto di vista delle indagini archeologiche, solo recentemente si è potuto procedere a vagliare in maniera critica i dati riferibili alle strutture domestiche e dunque le tracce, poco leggibili, lasciate dalle pratiche rituali, spesso sottovalutate o non valorizzate nella giusta maniera.

Nell’ambito dunque degli approfondimenti attualmente in corso sulle dinamiche del culto privato, si comprende l’importanza di quanto può esserci restituito dai contesti vesuviani, custodi di una documentazione tanto ricca quanto spesso unica, studiati nel corso degli anni con approcci ed esiti differenti.

Se infatti i larari di Pompei godono in generale di studi sufficientemente dettagliati, quelli ercolanesi lamentano la carenza, eccetto rari casi, di una trattazione omogenea che non si limiti solo all’aspetto iconografico ma che comprenda anche una distinzione tipologica precisa ed una corretta definizione funzionale.

¹³ GIACOBELLO 2008, pp. 114-116.

Per tale ragione si è pensato di colmare questi squilibri conoscitivi avviando uno studio dedicato esclusivamente alle evidenze del culto domestico, il cui carattere innovativo consistesse proprio nell'approfondimento degli aspetti funzionali e rituali, secondo un criterio metodologico basato innanzitutto sulla conoscenza delle vicende e dei problemi storico – sociali, religiosi, nonché archeologici della città¹⁴. Lo scopo è stato quello di creare una raccolta complessiva ed unitaria, fino ad oggi mai compiuta, sia delle strutture adibite alla pratica del rituale domestico – i cosiddetti larari –, sia della suppellettile culturale impiegata in esso.

Il punto di partenza è stato aggiornare e rivedere il prezioso lavoro di censimento dei larari ercolanesi effettuato agli inizi del 1970 da David G. Orr¹⁵, il quale individuò quarantasei apprestamenti tra nicchie e edicole semplici (dipinte o ricoperte da decorazioni a mosaico), larari lignei e altari in muratura. Alla luce dei vecchi dati si è definito un procedimento volto alla realizzazione di un'eshaustiva base documentaria, che ha previsto *in primis* la verifica del materiale studiato da Orr, il successivo censimento di quanto scoperto negli ultimi decenni ancora inedito e infine il recupero delle fonti primarie, quali dati di scavo e documentazione fotografica e grafica, come preziosa testimonianza dello stato delle strutture al momento della scoperta. Al fine inoltre di completare il quadro, sulla base dell'analisi della documentazione di scavo compilata da Amedeo Maiuri tra la fine degli anni '20 e gli anni '60 del secolo scorso, sono stati recuperati e studiati tutti gli oggetti pertinenti alla sfera della ritualità privata, anche se rinvenuti decontestualizzati e pertanto non strettamente riconducibili ad un contesto noto (larario fisso o mobile).

Identificare, all'interno dei contesti ricostituiti, quegli elementi che sembrano aver avuto una funzione votiva o un utilizzo peculiare nell'ambito delle manifestazioni religiose dovrà costituire, per gli studi futuri, un obiettivo da portare avanti con meticolosità ed attenzione anche al di fuori della regione vesuviana, per aggiungere altri tasselli alla conoscenza di un aspetto così peculiare e stimolante della società romana.

¹⁴ Lo studio è stato oggetto di uno *stage* svolto a Ercolano dalla scrivente nel biennio 2008-2010, promosso dalla Soprintendenza Archeologica di Pompei e Ercolano e dall'*Herculaneum Conservation Project* della British School at Rome; i risultati emersi durante la ricerca sono confluiti nella tesi dal titolo *Il culto domestico ad Ercolano: le evidenze archeologiche*, discussa nell'aprile 2010 presso la Scuola di Specializzazione "Dinu Adamesteanu" dell'Università degli Studi del Salento.

¹⁵ ORR 1972 e ORR 1978.

La documentazione archeologica a Ercolano: gli apprestamenti del culto domestico

La particolare circostanza dell'arresto della vita a Ercolano e negli altri siti vesuviani avvenuta non, come solitamente accade, per lento degrado, abbandono o interrimento bensì in maniera improvvisa e violenta dovuta all'eruzione nel 79 d.C., ha consentito l'eccezionale conservazione in questi luoghi come non altrove, dell'intera sequenza di testimonianze che formavano, al momento della catastrofe, la vita pulsante delle comunità locali.

La regione sotterrata del Vesuvio è pertanto fonte di conoscenza preziosa anche per ciò che concerne la religione, alla quale era intimamente legata la vita degli abitanti. Il disseppellimento, infatti, dei grandi edifici templari e di apprestamenti privati, di arredi e suppellettili rituali, di pitture parietali, iscrizioni e perfino di resti di offerte sacrificali, preservati come per una sorta di congelamento, permette di conoscere le forme del culto praticate sia in ambito pubblico che in quello privato.

Per quanto riguarda Ercolano, se gli aspetti principali della religione pubblica¹⁶ sono ancora poco noti e attendono uno studio esaustivo che ne metta in evidenza caratteri e luoghi, lo studio da cui è tratto il presente contributo ha cercato di individuare ed analizzare gli indizi attinenti a quella devozione che si accordava alle divinità tra le mura domestiche, nel tentativo di comprenderne le funzioni e in particolare di percepire dove e come si articolassero i fenomeni legati al sacro.

In via preliminare e sintetica, è possibile presentare in questa sede alcune delle conclusioni raggiunte, rimandando ad una prossima pubblicazione la trattazione esaustiva di tutte le tematiche affrontate. Prima di tutto ci si soffermerà sul dato numerico: grazie al lavoro di censimento sul campo, sono stati individuati e schedati poco più di cinquanta larari, a scapito dei circa quattrocentosessantatré conservati nella vicina Pompei. Il dato, che in un primo momento potrebbe suonare stridente, trova spiegazione nella sua contestualizzazione all'interno dell'ambito preso in esame. È necessario ricordare infatti, che Ercolano è stata oggetto di scavi sistematici solamente per un quarto della sua reale estensione: non meraviglia, dunque, la presenza di tale divario, che è quindi proporzionato a quanto finora noto della città e soprattutto all'entità della sua popolazione, che doveva contare nel momento di massimo fulgore circa quattromila abitanti, contro i ventimila di Pompei.

Entrando nello specifico delle diverse tipologie architettoniche scelte per onorare gli dei della casa e ospitare dunque il *lararium*, quella che trova maggiori attestazioni è la

¹⁶ Non molto sappiamo dei culti di Ercolano, soprattutto perché ancora non scavate a cielo aperto sono la maggior parte dell'area del Foro, degli approdi marittimi e della strada che da Napoli conduceva a Pompei, del *campus* (palestra), dove evidentemente essi si concentravano; né molto soccorrono a questo proposito le iscrizioni e i materiali raccolti durante i sotterranei scavi settecenteschi. Per una breve sintesi si vedano *Ercolano. Legni e piccoli bronzi* 1988; *Antichi Ercolanesi* 2000, pp. 92-94, CATALANO 2002.

nicchia. Testimoniata da trentotto esemplari, costituisce la forma più spontanea, semplice e modesta – sia dal punto di vista decorativo che da quello economico – tra le soluzioni esistenti, in linea con quanto emerso dagli studi di George K. Boyce¹⁷, David G. Orr¹⁸ e Federica Giacobello¹⁹ per gli altri contesti vesuviani.

Nella quasi totalità dei casi ercolanesi si tratta di una cavità di forma grossomodo arcuata (un numero discreto è di forma rettangolare) decorata da una semplice mano di pittura bianca, provvista di un piano d'appoggio – solitamente un frammento di tegola con *alae* – su cui potevano essere posti gli oggetti legati allo svolgimento del culto (fig. 1). Piccoli fori praticati intorno alla calotta sono stati trovati nelle nicchie della Casa dell'Ara laterizia e della bottega V, 28-29, per inserire i chiodi funzionali alla sospensione di ghirlande poste ad ornamento dell'apprestamento di culto.

All'interno di questa massa piuttosto standardizzata spiccano tre esemplari, che si discostano dagli altri per caratteristiche tecniche e decorative: i larari della *Taberna vinaria Insula Or. II, 9*, della Casa del Bicentenario e della Casa della Colonna laterizia (fig. 2). In tutti e tre oltre alla nicchia, è presente anche una pittura cosiddetta di 'larario' a cui si aggiunge, nel caso della *Taberna vinaria*, una raffinatissima decorazione in stucco bianco posta all'interno della cavità (figg. 3-4). Sempre rimanendo nell'ambito degli apprestamenti culturali a carattere pittorico, vanno ricordati il pannello in associazione all'altare in muratura della Palestra, la pittura da cucina della Casa del Colonnato tuscanico e, infine, quella del larario compitale posto all'incrocio tra il *cardo IV* superiore e il decumano massimo, all'angolo con l'*Insula VI* (fig. 8).

Per quanto riguarda le edicole e la loro forma meno elaborata, le pseudoedicole, ad Ercolano ne sono presenti in tutto 6. Tra le edicole vanno ricordate quella della Casa del Rilievo di Telefo (fig. 7), della Casa di Nettuno e Anfitrite e della Casa del Salone nero (fig. 6). La complessità strutturale e il ricco apparato decorativo – si tratta infatti di veri e propri tempietti in miniatura impostati sopra un basamento²⁰ – rendono queste strutture economicamente più impegnative rispetto alle semplici nicchie, oltre a richiedere uno spazio e una visibilità nettamente maggiori. Non a caso, infatti, esse si trovano all'interno di grandi abitazioni signorili (la Casa del Rilievo di Telefo è la seconda per grandezza di Ercolano mentre la Casa del Salone nero appartenne nella sua ultima fase di vita a *L. Venidius En-*

¹⁷ BOYCE 1937.

¹⁸ ORR 1972 e ORR 1978.

¹⁹ GIACOBELLO 2008.

²⁰ Queste strutture tridimensionali di ridotte dimensioni presentano tutti gli elementi architettonici tipici di un edificio templare, più o meno elaborate nell'esecuzione, spesso dipinte, in maniera analoga alle nicchie, o decorate con lastre di marmo. Gli esemplari ercolanesi, benché privi della consueta decorazione, a causa del naturale deperimento delle strutture o perché non ancora terminati al momento dell'eruzione, si presentano in ottimo stato e perfettamente integre (tranne nel caso di quella della Casa di Nettuno e Anfitrite di cui rimane solo il podio), restituendoci con grande realismo quello che doveva essere il loro originario aspetto.

nychus, agiato liberto con carica di Augustale), posizionate in ambienti di rappresentanza come l'atrio, il giardino o non lontano dal peristilio.

Le pseudoedicole invece, presenti nella Casa dell'Albergo (fig. 5) e nella Casa dei Due atri, costituiscono una soluzione ibrida tra nicchie ed edicole, poiché sono ricavate nella parete ma vengono fornite, spesso mediante applicazioni in stucco, di elementi architettonici quali frontoni, pilastri e colonne, tutti riccamente decorati e colorati a tinte accese.

Infine, l'ultima tipologia in esame è quella degli altari, presente ad Ercolano in sei esemplari presso la Casa del Rilievo di Telefo, la Palestra, la Casa dell'Ara laterizia e la Casa dei Cervi²¹. Quelli della Casa del Rilievo di Telefo e della Casa dell'Ara laterizia risultano però i casi più interessanti, ai fini del presente studio, per la particolarità e l'ottimo stato di conservazione. La Casa del Rilievo di Telefo è provvista di due altari, il primo si trova in un ambiente di passaggio, posto tra il peristilio e il giardino mentre il secondo, in muratura e decorato con un sottile strato di pittura rossa, è addossato all'angolo della parete meridionale dell'atrio. La sua forma stretta e lunga, l'assenza di una decorazione da 'larario' e il fatto che fosse posto nell'ambiente di maggiore visibilità della casa – l'atrio appunto –, richiama quanto detto dalle fonti circa il luogo dove le famiglie aristocratiche erano solite conservare ed esporre le *imagines* dei personaggi illustri della loro *gens*, quale retaggio della tradizione nobiliare²². A Pompei, un esempio di tale costume è presente nella Casa del Menandro, la quale oltre ad avere uno splendido larario monumentale ubicato in un angolo dell'atrio, ha restituito un apposito sacrario collocato in fondo al peristilio atto a custodire le *imagines maiorum*, documentate dai piccoli calchi in gesso delle originarie figurine in legno o in cera²³.

L'altare della Casa dell'Ara laterizia invece, è quello meglio conservato di tutta la città: addossato al muro di fondo del cortile, mostra ancora la superficie d'appoggio costituita da un piano rialzato di mattoncini e, subito al di sopra, un pannello rettangolare in stucco bianco profilato in blu, con cornice aggettante di colore rosso.

²¹ All'interno di questo piccolo gruppo si riscontrano due casi controversi, per i quali al momento non è possibile dare altra spiegazione. All'interno della Palestra, a ridosso del muro occidentale di un lungo ambiente posto alle spalle del portico ovest, si trovano i lacerti di un blocco cementizio di forma rettangolare. L'assenza di una decorazione pittorica o di uno qualsiasi degli elementi tipici del culto privato, forse non più visibili, lascia dubbiosi circa la sua interpretazione come larario, aprendo la strada alla possibilità che possa trattarsi anche di una base per statua. Nella cucina della Casa dei Cervi invece, posto a ridosso del bancone di cottura, si trova un blocco di tufo grigio, al di sopra del quale sono visibili tracce di una cornice di colore rosso su fondo bianco. L'intero apparato è ancora di incerta interpretazione anche a causa del cattivo stato di conservazione, ma la sua presenza all'interno della cucina, che come si è detto è tra gli ambienti preposti all'accogliimento degli apparecchiamenti legati alla religiosità domestica, farebbe propendere per una lettura in chiave culturale.

²² CICIRELLI 2003. Sulle *imagines maiorum* a Pompei si veda ODILE LAFORGE 2005. Tali immagini, afferenti al culto gentilizio degli antenati, potevano essere ricavate dalla maschera funeraria in cera del defunto, dalla quale poi venivano tratte copie di generazione in generazione, che si portavano in processione in occasione di sacrifici pubblici o funerali di famiglia.

²³ CICIRELLI 2003, p. 187.

Prime riflessioni a margine della religiosità domestica di Ercolano

La documentazione archeologica fin qui presentata raccoglie cinquantaquattro apprestamenti piuttosto eterogenei per tipologia e caratteri culturali. L'analisi di tutti i dati riferibili alla sfera del sacro ha permesso di individuare, nella maggior parte dei casi, una serie di caratteri comuni che ci consentono di approfondire ulteriormente la conoscenza dell'aspetto privato della religione ercolanese.

Sulla base di quanto esposto e in via preliminare, sono principalmente due gli elementi sui quali sarà utile soffermare l'attenzione.

Il primo riguarda il dislocamento dei larari all'interno della città: su cinquantaquattro, ben sedici si trovano all'interno di esercizi commerciali (quarantacinque in tutta Ercolano, di cui molti annessi ad abitazioni fornite di uno o più larari), a testimonianza di quanto fosse importante il contatto quotidiano con i Lari e le altre divinità tutelari, anche durante le quotidiane mansioni lavorative (le quali richiedevano un aiuto e una protezione costanti).

In secondo luogo, i larari erano presenti tanto nelle abitazioni più semplici e modeste – posizionati in alcuni casi in luoghi stretti e angusti –, quanto, come si è visto, nelle ricche case aristocratiche – le quali spesso ne avevano più di uno –, dimostrando come la religiosità domestica fosse trasversale e praticata da tutti, senza distinzione di origine o ceto. Questo ultimo punto merita di essere integrato con un altro dato, quello della distribuzione degli apprestamenti culturali all'interno della casa, con particolare attenzione alla funzione degli ambienti in cui si trovavano. Come sinteticamente illustrato in precedenza relativamente a questa problematica, Federica Giacobello²⁴ ha proposto di collocare in cucina il larario principale – a carattere pittorico – destinato esclusivamente ai Lari, nella loro accezione di antenati divinizzati garanti della continuità della *familia*, mentre l'eventuale presenza di un secondo apprestamento in un altro luogo dell'abitazione, sarebbe invece dedicato ai Lari ma in associazione con altre divinità, scelte per il loro carattere di protezione dell'ambito domestico e del nucleo familiare. A tale proposito, i risultati raccolti durante lo studio del caso ercolanese, contribuiscono ad aggiungere un ulteriore elemento alla discussione, ponendosi a metà delle due tesi finora sostenute. Di tutti i larari individuati, solo cinque trovano posto nella cucina²⁵ e di questi solo quello della Casa del Colonnato Toscanico è una pittura. Dei restanti, sei sono collocati negli atri²⁶, uno nel giardino²⁷, uno nel tablino²⁸ mentre gli altri sono dislocati in ambienti la cui funzione non è stata identificata²⁹. Infine,

²⁴ GIACOBELLO 2008.

²⁵ Casa III, 18, Casa dei Cervi, Casa del Bicentenario, Casa del Colonnato Toscanico.

²⁶ Casa del Rilievo di Telefo, Casa dell'Ara laterizia, Casa di Nettuno e Anfitrite, Casa dei Due atri.

²⁷ Casa del Rilievo di Telefo.

²⁸ Casa dell'Albergo.

²⁹ Nel caso delle botteghe il larario si trovava sempre nel vano principale, quello preposto ad accogliere i

nelle sei pitture di 'larario' citate nel precedente paragrafo, i Lari sono raffigurati solo in una (nel cubicolo al primo piano della Casa del Bicentenario, non quindi in cucina, dove sarebbe logico trovarla), mentre nei casi meglio conservati si trovano Mercurio, Bacco e Ercole³⁰ e da soli, i serpenti *agathodemoni*³¹. In particolare, questo ultimo caso appare determinante ai fini di una corretta lettura di tutte le informazioni fino ad ora esposte: benché infatti, la pittura nella cucina della Casa del Colonnato Toscanico raffigurante i serpenti *agathodemoni* sia solo parzialmente conservata, appare difficile immaginare, nel poco spazio rimasto sulla parete, che ci fossero altri personaggi a completare la scena culturale³². Dunque, la realtà archeologica dimostra che la cucina poteva ospitare un larario destinato non solo alla venerazione dei Lari ma anche divinità differenti, tanto che in quella della Casa del Bicentenario, la presenza di due nicchie allude alla possibilità di un culto 'parallelo' e per nulla scontato.

Il culto dei Lari dunque, inteso come devozione nei confronti degli antenati divinizzati (venerati dunque da soli e in questa accezione), a Ercolano sembra essere attestato solo in cinque casi tenendo presente, peraltro, che l'assenza della pittura caratteristica di questa categoria non consente di poter essere sicuri neppure di questo dato. Escluso l'affresco compitale, tutti i restanti quarantotto apprestamenti farebbero parte, sulla base della loro collocazione all'interno della *domus*, dei 'larari secondari', che ricordiamo essere quelli dove accanto ai Lari era possibile venerare anche altre divinità preposte alla protezione della *familia*. Se non è possibile accettare *in toto* questo assunto, allo stesso modo non è possibile confermare del tutto la tesi secondo la quale il *dominus* e i suoi familiari avrebbero esercitato il culto ufficiale dei Lari negli ambienti di rappresentanza, confinando in zone marginali il larario degli schiavi. Ad Ercolano, come si visto, trovano posto negli atri solo sei larari. La maggior parte delle case, inoltre, erano fornite di un solo apprestamento culturale, a significare che nelle abitazioni 'normali' e quindi non nelle ricche ed aristocratiche *domus*, dove per possibilità economiche ed esigenze di rappresentanza si era soliti avere più di un larario e spesso nell'atrio (ben visibile da tutti, soprattutto i *clientes*), era sufficiente un solo luogo di culto, posto in ambienti spesso differenti tra loro, a seconda della comodità o del bisogno del fedele.

clienti e dove si svolgevano le attività di vendita o consumo dei prodotti. Solo per pochi esempi gli apprestamenti di culto sono stati individuati nel retrobottega.

³⁰ *Taberna vinaria Insula Or. II, 9.*

³¹ Altare compitale all'incrocio tra il *cardo IV* superiore e il Decumano Massimo, all'angolo con la bottega del *Plumbarius* (VI, 12); cucina della Casa del Colonnato Toscanico; Casa della Colonna laterizia; Casa del Bicentenario.

³² A Pompei, sono rari i casi in cui la scena con serpenti è adottata come unico elemento pittorico del larario: I, 2, 6; I 10, 7; I, 10-11; VII, 4, 31-51; IX 5, 9. Attualmente, si ritiene che tale animale possa raffigurare il *Genius loci* – divinità tutelare preposta alla protezione degli oggetti e degli esseri umani presenti nella casa –, ritratto duplicato esclusivamente per motivi estetici, in modo forse non dissimile a quanto già adottato per i Lari (BOYCE 1942, p. 21; FRÖLICH 1991, p. 61).

Riassumendo, la casistica attestata ad Ercolano dimostra come in realtà non si possa fare una distinzione così netta e puntuale degli apprestamenti culturali, come quella messa in atto da Federica Giacobello per gli esemplari pompeiani. Il concetto di 'larario primario' e 'larario secondario' appare infatti troppo rigido laddove, è opportuno ricordarlo, ci si trova di fronte ad una realtà sì caratterizzata da tratti comuni (per esempio tipologie di larari standardizzate) ma assolutamente personale, non inquadrata da regole e leggi come i *sacra publica*, bensì legata ad esigenze di volta in volta diverse e soggettive, dovute ad esempio alle possibilità economiche del singolo individuo, di spazio all'interno della casa o se si vuole di 'convenienza'.

A conclusione di queste prime riflessioni su un tema quanto mai complesso, come è quello del ricostruire luoghi, forme e modi della ritualità privata, si è deciso di integrare quanto esposto con le informazioni desunte dall'analisi della suppellettile rinvenuta durante gli scavi della città e attinente all'ambito del culto domestico. Sulla base di quanto tramandato dalle fonti³³ e dei dati provenienti da contesti noti e già studiati³⁴, sono state individuate alcune specifiche categorie di oggetti quali arule, brucia-

³³ Oltre alla tavola o *mensa*, che come il focolare raccoglieva la famiglia e gli schiavi *ante proprium Larem* (HOR. sat. 6.66), gli autori antichi ricordano anche il *salinum* impiegato, nella sua accezione originaria, per indicare il recipiente che conteneva il sale, insieme poi alle altre primizie da offrire agli dei (PROPH. HOR. carm. 2. 1614: *proprie salinum est patella in qua diis primitiae cum sale offerebantur*. Anche in Stazio (STAT. silv. 1.4.30) la parola va intesa in questo senso: *exiguo placerunt farra salino*). Per la sua funzione di elemento di nutrizione fondamentale per la vita umana, il sale veniva considerato fin dall'antichità una cosa sacra, tanto che lo stesso Omero lo definisce *ἄειος* (HOM. 2.9.214). Insieme al farro fu, inoltre, il primo dono fatto alle divinità (VAL. MAX. 2.8.5 *primitus ex libamentis victus sui deos eo efficacius quo simplicius placabant*) ed è quindi molto probabile che conservò nel tempo un angusto carattere di domestica religiosità consacrando, con la sua presenza, la mensa o qualsiasi altro oggetto ad esso collegato. Complementari allo svolgimento del sacrificio incruento, Cicerone cita anche le *patellae*, le *paterae* e i *turibula* (CIC. Verr. 2.4.21.47). La *patella* o piccola *patera* era il vaso sacro a corpo espanso che si vede in mano al Genio, a Vesta o ai Lari nelle rappresentazioni pittoriche o nella piccola bronzistica, sulla quale venivano presentate le offerte al pari del *salinum* tanto che, a suo proposito, Cicerone affermava *illud insigne penatium hospitaliumque deorum* (CIC. Verr. 4.22.48) e Persio *cultrix foci secura patella* (PERS. 3.25). Insieme alla *patella*, le fonti antiche ricordano l'impiego di altri oggetti: Orazio (HOR. sat. 2.6.73) annovera il *guttus* per le libagioni, Cicerone (CIC. Verr. 2.4.21.46) fa menzione di una *patera qua mulieres ad res divinas uterentur* e Ausonio pone fra i *vasa deum* un piatto definito *lanx* (AUS. Mos. 104: *turibula et paterae: quae tertia vasa deum? Lanx*). I *turibula* invece, erano incensieri o vasi da profumi, sostenuti da un piede più o meno alto, che già Livio (LIV. 29.14) cita per essere stati collocati dai cittadini davanti alle porte delle case quando la Madre Idea entrò in processione a Roma; alla categoria appartenevano la già citata *acerra*, la scatola contenente l'incenso utilizzato per i *turibula*, spesso portata in mano dall'assistente al sacrificio, i *larophoroi*, ricordati in un titolo epigrafico (CIL III, 1952) e probabilmente considerati come sostegni di statuette o lampade e infine corone e lucerne, utilizzate come elementi complementari e decorativi nello svolgimento del rito sacrificale. Relativamente al sacrificio cruento invece, agnelli, porcellini e galli, in quanto animali di piccole dimensioni, venivano uccisi con il già citato coltello (*culter*).

³⁴ DEONNA 1907; ELIA 1962; D'ANDRIA 1970; ADAMO MUSCETTOLA 1984; *Bronzes antiques* 1989; *Bronces romanos* 1990; BEDELLO TATA 1990; D'AMBROSIO, BORRIELLO 1990; CICIRELLI 1995; BOLLA 1996; SFAMENI 1996; ENSOLI VITTOZZI 2000; D'AMBROSIO, BORRIELLO 2001; GRASSO 2004; FILIPPINI

profumi e bronzetti, propedeutici allo solo svolgimento dei vari passaggi del rituale. L'insieme di questi manufatti, il cui utilizzo era molto spesso destinato alla sola celebrazione dei *sacra privata*, era senza dubbio un prezioso e simbolico patrimonio, che pertanto si tramandava in eredità di generazione in generazione. Cicerone, dopo aver parlato dei furti effettuati da Verre, il quale aveva derubato le case portandosi via anche i vasi e gli utensili sacri, aggiungeva «queste cose potrebbero sembrare forse di poco conto, ma suscitano un forte e intenso dolore soprattutto alle donne, quando cioè dalle loro mani vengono strappati quegli oggetti di cui avevano l'abitudine di fare uso per le pratiche religiose, oggetti che ebbero dai loro antenati e che rimasero sempre in famiglia»³⁵.

I contesti ercolanesi che hanno restituito tali oggetti in evidente connessione con i lari³⁶ sono la *Taberna vinaria* (due bruciaprofumi fittili), la bottega del *Gemmarius* (un'arula litica e un bruciaprofumo fittile), la Casa di Nettuno e Anfritrite (due basi di statuette e un bruciaprofumo, tutti in bronzo), il *Thermopolium* della Casa dell'Apollo Citaredo (un bronzetto di Erma bacchica e uno di Iside), la Casa del Bicentenario (un bronzetto di Giove, uno di Minerva, uno di Mercurio e uno di fanciullo) e la Casa del Salone nero (una basetta e un bronzetto di fanciullo).

Per quanto concerne i piccoli altari mobili – le arule, appunto – e i bruciaprofumi fittili³⁷, la loro funzione nel rituale domestico era strettamente legata all'offerta di libagioni o di sostanze odorose. In particolare, questi manufatti erano impiegati principalmente per bruciare³⁸ (nel caso degli esemplari con evidenti tracce di combustione sulla superficie) oppure, come si è recentemente ipotizzato³⁹, contenere piccole offerte, sistemate nell'incavo ricavato sul piano d'uso delle arule o all'interno della vasca dei bruciaprofumi.

Relativamente ai bronzetti invece, in questa sede ci si soffermerà solo su alcuni esemplari, i quali forniscono, ai fini di quanto proposto fino ad ora, un ultimo e definitivo argomento a favore di una maggiore elasticità nei confronti delle classificazioni legate alla venerazione dei Lari e delle altre divinità. L'esempio è offerto dal gruppo di statuette raffiguranti Giove,

2007; ANNIBOLETTI 2007.

³⁵ CIC. *Verr.* 4.2.21.47.

³⁶ In base a quanto riportato nei diari di scavo, non pubblicati ma consultabili presso gli Archivi della Soprintendenza di Ercolano, redatti da Amedeo Maiuri durante le indagini archeologiche.

³⁷ Le arule e i bruciaprofumi provenienti da Pompei sono stati oggetto di un'attenta classificazione per categorie e contesto di provenienza in D'AMBROSIO, BORRIELLO 2001.

³⁸ Conferma archeologica di tale operazione è la presenza di frutta fresca e secca – alimenti solitamente consumati senza cottura – tra i residui vegetali carbonizzati dei focolari pompeiani. Per le offerte di cibo sul fuoco si veda OV. *fast.* 6. 305-310. Le analisi sono state condotte sul materiale recuperato in occasione dello scavo sistematico nella cucina della *Taberna* VIII 4, 44: in campioni di carbone e cenere prelevati dal pavimento e da piccole fosse praticate nei pressi del focolare, sono stati individuati residui di pinoli, noci, nocciole, fichi, uva, olive e datteri, alcuni di questi bruciati intatti, elemento che ha fatto escludere una cottura finalizzata alla preparazione alimentare e ne hanno, invece, confermato la finalità rituale, ROBINSON 2005, pp. 117-118.

³⁹ RICCIOTTI 1978, p. 14.

Mercurio e Minerva, rinvenute nella Casa del Bicentenario: esse provengono dalla zona antistante l'affresco con Lari, a riprova del fatto che anche in presenza dell'iconografia tipica del 'larario primario' ci si può trovare di fronte ad un'eccezione, costituita in questo caso dalla presenza di divinità diverse da quelle previste da tale classificazione. In generale, le divinità rappresentate dai bronzetti sopra citati ben riproducono la poliedricità della religiosità privata ercolanese la quale, come riscontrato anche per quella pompeiana, non si rivolge ai soli Lari ma a tutta una serie di divinità, ognuna delle quali connotata da una diversa caratteristica legata alla sfera di protezione di competenza. Inoltre, sempre riguardo ai soggetti rappresentati, Stefania Adamo Muscettola⁴⁰ sosteneva che i bronzetti fossero prerogativa, se non esclusiva, prevalente delle classi elevate, la cui produzione era limitata quindi a quei tipi che riflettevano le esigenze della clientela maggiormente affluente. Allo stato attuale dello studio, ci si sente di condividere solo in parte questa affermazione, ritenendo che anche in questo caso gli esempi ercolanesi rappresentino una sorta di elemento di rottura, ben rappresentato dai bronzetti provenienti dal larario del *Thermopolium* della Casa dell'Apollo citaredo. Forse, infatti, più che appannaggio degli aristocratici, i bronzetti erano comprensibilmente un bene da ricchi, fossero questi uomini eminenti o grandi commercianti.

⁴⁰ ADAMO MUSCETTOLA 1984, p. 11.

BIBLIOGRAFIA

ADAMO MUSCETTOLA 1984

S. ADAMO MUSCETTOLA, *Osservazione sulla composizione dei larari con statuette in bronzo di Pompei ed Ercolano*, in U. GEHRIG (a cura di), *Toreutik und figürliche Bronzen römischer Zeit. Akten der 6. Tagung über antike Bronzen, Berlin, 13-17 Mai 1980*, Berlin 9-32.

ADAMO MUSCETTOLA 1996

S. ADAMO MUSCETTOLA, *I culti domestici*, in M. BORRIELLO, A. D'AMBROSIO, S. DE CARO (a cura di) *Pompei. Abitare sotto il Vesuvio, ferrara, Palazzo dei Diamanti, 29 settembre 1996-19 gennaio 1997*, Ferrara, 175-179.

Antichi ercolanesi

M. PAGANO (a cura), *Gli Antichi Ercolanesi. Antropologia, società, economia, Guida alla mostra, Ercolano, Villa Campolieto, 30 marzo-26 luglio 2000*, Napoli 2000.

ANNIBOLETTI 2007

L. ANNIBOLETTI, *Testimonianze romane del culto domestico a Pompei: i compita vicinalia sulle facciate di abitazioni*, in www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2007-83.pdf.

BASSANI 2008

M. BASSANI, *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma.

BEDELLO TATA 1990

M. BEDELLO TATA, *Terrecotte votive. Catalogo del Museo Provinciale Campano, IV. Oscilla, thymiateria, arule*, Napoli.

BOLLA 1996

M. BOLLA, *I bronzetti romani*, in M. BOLLA, G. P. TABONE (a cura di), *Bronzistica figurata preromana e romana del Civico Museo Archeologico "Giovio" di Como*, Como, 205-268.

BOYCE 1937

G. K. BOYCE, *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome.

BOYCE 1942

G. K. BOYCE, *Significance of the serpents on Pompeian house shrines*, «AJA» 46, 13-22.

Bronces romanos

Los Bronces romanos en Espana, Palacio de Velázquez, Parque del Retiro, mayo-julio 1990, Madrid 1990.

Bronzes antiques

L. FAUDIN (a cura di), *Les Bronzes antiques de Paris*, Paris 1989.

CATALANO 2002

V. CATALANO, *Casa, abitanti e culti di Ercolano*, Roma.

CICIRELLI 1995

C. CICIRELLI, *Vita religiosa nell'antica Pompei*, Boscoreale.

CORALINI 2001

A. CORALINI, *Hercules domesticus. Immagini di Ercole nelle case della regione vesuviana (I secolo a.C.-79 d.C.)*, Napoli.

D'ANDRIA 1970

F. D'ANDRIA, *I bronzi romani di Veleia, Parma e del territorio parmense*, Milano.

D'AMBROSIO, BORRIELLO 1990

A. D'AMBROSIO, M. BORRIELLO, *Le terrecotte figurate di Pompei*, Roma.

D'AMBROSIO, BORRIELLO 2001

A. D'AMBROSIO, M. BORRIELLO, *Arule e bruciaprofumo fittili da Pompei*, Napoli.

DE MARCHI 2003 (1896)

A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica, I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Forlì (Milano).

DEONNA 1907

J. DEONNA, *Brûle-parfums en terre cuite*, «RA», 2, 245-256.

ELIA 1962

O. ELIA, *Culti familiari e privati della Campania. Arule fittili pompeiane*, in M. RENARD (a cura di), *Homages à Albert Grenier*, Bruxelles-Berchem, 559-566.

ENSOLI VITTOZZI 2000

S. ENSOLI VITTOZZI, *Le sculture del 'larario' di S. Martino ai Monti. Un contesto recuperato*, «BCom» 95, 221-243.

Ercolano. Legni e piccoli bronzi

T. BUDETTA, M. PAGANO (a cura di), *Ercolano. Legni e piccoli bronzi: testimonianze dell'arredo e delle suppellettili della casa romana, Catalogo della mostra, Roma, 23 marzo–26 aprile 1988*, Roma 1988.

FILIPPINI 2007

E. FILIPPINI, *Tradizione e culti domestici–Schede*, in J. ORTALLI, D. NERI (a cura di), *Immagini divine. Devozioni e divinità nella vita quotidiana dei romani, testimonianze archeologiche dall'Emilia Romagna*, Firenze, 167-181.

FRÖLICH 1991

T. FRÖLICH, *Lararien und Fassadenbilder in de Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*, Mainz am Rhein.

GIACOBELLO 2008

F. GIACOBELLO, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano.

GRASSO 2004

L. GRASSO, *Ceramica miniaturistica da Pompei*, Napoli.

ODILE LAFORGE 2009

M. ODILE LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Naples.

ORR 1972

D. G. ORR, *Roman domestic religion: a study of the Roman house – hold deities and their shrines*, unpublished P.H.D. Dissertation, University of Maryland, College Park.

ORR 1978

D. G. ORR, *Roman domestic religion: the evidence of the house – hold shrines*, in *ANRWII*, 16.2, 1557-1591.

RICCIOTTI 1978

D. RICCIOTTI, *Terrecotte votive dall'Antiquarium Comunale di Roma, I, Le arule*, Roma.

CHIARA MARIA MARCHETTI

ROBINSON 2005

M. ROBINSON, *Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei*, in P. G. GUZZO, M. P. GUIDOBALDI (a cura di), *Nuove ricerche archeologiche a Pompei ed Ercolano, Atti del Convegno internazionale, Roma, 28-30 novembre 2002*, Napoli, 109-119.

SFAMENI 1996

C. SFAMENI, *Il larario di Copia (Sibari). Una proposta d'interpretazione*, «NumAntCl» 25, 215-254.

TYBOUT 1996

R. A. TYBOUT, *Domestic shrines and 'popular painting': style and social context*, «JRA» 9, 358-374.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Ercolano, *Insula* III, 3, Casa dello Scheletro. Nicchia arcuata (foto dell'Autore).
- Fig. 2 Ercolano, *Insula* V, 24, Casa della Colonna laterizia. Nicchia arcuata con pittura (foto dell'Autore).
- Fig. 3 Ercolano, *Insula Or.* II, 9, *Taberna vinaria*. Nicchia arcuata con pittura (da CORALINI 2001, p. 235).
- Fig. 4 Ercolano, *Insula Or.* II, 9, *Taberna vinaria*. Nicchia arcuata con pittura (foto dell'Autore).
- Fig. 5 Ercolano, *Insula Or.* II, 2, Albergo. Pseudoedicola (foto dell'Autore).
- Fig. 6 Ercolano, *Insula* VI, 11, Casa del Salone nero. Edicola (foto dell'Autore).
- Fig. 7 Ercolano, *Insula Or.* I, 2-3, Casa del Rilievo di Telefo. Edicola (foto dell'Autore).
- Fig. 8 Ercolano, incrocio tra il *cardo* IV superiore e il Decumano Massimo, angolo della bottega del *Plumbarius* (VI, 12). Altare con pittura (foto dell'Autore).



1



2



3



4









Emanuela MURGIA

Strutture, apparati decorativi e funzioni cultuali:
proposta per un *corpus* dell'Italia settentrionale e prime riflessioni*

ABSTRACT

L'article propose d'analyser les programmes décoratifs des édifices résidentiels et religieux d'époque romaine en Italie du nord. Des synthèses récentes, en fait, ont mis en évidence un conformisme des décors, mais aussi l'existence de particularités liées au type de édifice à orner (sanctuaire ou temple *vs domus* ou *villa*).

À partir des données du territoire de l'Italie du nord, cet article invite à réfléchir sur plusieurs questions: est-il possible de comparer les schémas décoratifs? Est-il possible d'identifier l'existence de schémas directeurs définissant les modes décoratifs des édifices privés et religieux? On tentera en outre d'établir si la diffusion de certains schémas est liée à une symbolique particulière du décor (par exemple les peintures du deuxième Style du temple tardo-républicain à Brescia) ou plutôt à la caractérisation et la hiérarchisation des espaces (par exemple les peintures et les mosaïques du sanctuaire de Minerve à Breno). La réponse n'est pas simple ni univoque: l'étude des décors en lien avec leur contexte architectural offre, chaque fois, une interprétation différente.

KEYWORDS

Wall paintings, Mosaics, Sanctuaires, *Domus*, Northern Italy

A differenza degli apparati decorativi (parietali e pavimentali) domestici dell'Italia settentrionale, oggetto di pubblicazioni di sintesi anche recenti¹, quelli relativi ai luoghi di culto non godono di esaurienti studi. Per l'area geografica considerata esistono, senza dubbio, esemplari lavori dedicati a singoli monumenti che, oltre a valutare nel loro insieme le singole componenti che davano forma allo 'struttura tempio', ne analizzano il ruolo in funzione 'del rito'². Manca, tuttavia, un quadro complessivo sugli apparati decorativi parietali e pavimentali degli edifici di culto attestati nel territorio nord-italico che muova dall'analisi della situazione stratigrafica, delle murature e della sintassi architettonica, per giungere ad una interpretazione dei monumenti nella loro dimensione spaziale complessiva, nella loro collocazione topografica e all'interno di un inquadramento non solo culturale ma anche di tipo politico, sociale e culturale³.

La possibilità di mettere in rapporto le testimonianze figurative alla natura e alle forme dell'edificio si rivela essenziale. La decorazione pittorica del santuario tardo repubblicano bresciano⁴, per esempio, è diversificata a seconda degli spazi di destinazione: «le aule esterne hanno pareti più chiuse e piatte, animate soltanto dal movimento teatrale del velario alla base, mentre quelle interne contengono un primo accenno di parete aperta, suggerita dai plinti che avanzano e dalle architetture leggermente arretrate sul fondo»⁵. Analogamente, per proporre un esempio molto più tardo, nella Basilica teodoriana di Aquileia (così come a Treviri), l'impianto figurativo di soffitti, pareti e pavimenti diveniva indicativo delle diverse funzioni rituali destinate all'aula e al presbiterio⁶.

* Ringrazio Ida Baldassarre per la lettura del testo e per i consigli.

¹ NOVELLO 2012, pp. 233-249, SALVADORI 2012a, pp. 251-270, SALVADORI 2012b, pp. 19-39, MARIANI, PAGANI 2012, pp. 41-58. Cfr., inoltre, per le testimonianze aquileiesi da edifici residenziali, ORIOLO 2012, pp. 243-262, SALVADORI 2012c, pp. 181-194.

² Si vedano per Verona, *Capitolium* 2008, per Breno, *Santuario di Minerva* 2010, per Brescia, *Luogo per gli dei* 2014, per *Altinum*, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2013, pp. 165-185, con bibliografia precedente.

³ Vedi, a questo proposito, le osservazioni di RAEPSAET-CHARLIER 2014, pp. 560-561 a MOORMANN 2011: *condicio sine qua non* per una adeguata ricerca sulla decorazione pittorica templare è la considerazione dell'eterogenea tipologia di contesti (piccoli sacelli annessi a *villae*, grandi santuari periurbani *etc.*) e delle diverse realtà storiche e amministrative alle quali quegli stessi luoghi di culto facevano riferimento. Cfr. inoltre LING 2013, p. 729 e SALCUNI 2014, p. 263 circa la necessità di non limitare l'analisi alle sole pitture ma di estenderla anche a rivestimenti pavimentali e all'arredo mobile. Piuttosto frequenti sono le indagini sulle classi di materiali che potevano costituire parte dell'apparato decorativo degli edifici di culto: un particolare contributo è arrivato dagli studi sulla statuaria, *Cult and votive monuments* 2015 e *Signa et Tituli* 3 c.s.

⁴ Cfr. BIANCHI 2014, pp. 223-259, BIANCHI, ROSSI, SACCHI 2015, pp. 223-225.

⁵ ROSSI 1998, p. 268. Cfr. anche il contributo di Fulvia DONATI in questi Atti.

⁶ PROVENZALE, TIUSSI, VILLA 2006, pp. 185-209 e, da ultimi, SALVADORI, TIUSSI, VILLA 2014, pp. 157-164, soprattutto p. 161. È recente il rinvenimento di pitture *in situ* ad imitazione dell'*opus sectile*. Ringrazio Luciano Mandruzzato per la segnalazione. Su Treviri, WEBER 2000.

Gli apparati decorativi costituivano parte integrante dell'edilizia sacra e come tali rivestivano un significato di primaria importanza facendosi, inoltre, veicolo di messaggi ideologici e culturali. L'assenza di soggetti figurati⁷ e, al contempo, la frequente attestazione di nomi orientali, siriani, ebraici tra i donatori di singole porzioni della superficie musiva della basilica aquileiese di Monastero, per esempio, è stata messa in relazione con la presenza di una comunità orientale, tanto da far pensare che l'edificio cristiano sorgesse sul sito della sinagoga incendiata nel 388 d.C., secondo quanto tramanda Ambrogio (*Ep.* 40.8)⁸. Sempre ad Aquileia, il giardino dipinto sulla parete sud dell'aula meridionale della Basilica teodoriana, pur proponendo gli elementi canonici del genere (*cancellum*, fontana e acqua, uccelli, *etc.*), assume un significato in chiave cristiana: «lo spazio sacro si presenta dunque come una prolessi dell'*habitat* paradisiaco al quale i fedeli sono simbolicamente invitati a partecipare, e di cui il giardino prefigura i piacevoli connotati di *locus amoenus*»⁹.

Una raccolta sistematica dei dati (confrontabili con quanto attestato dalle fonti letterarie ed epigrafiche¹⁰) potrebbe consentire di cogliere, a seconda dei casi, non solo gli elementi distintivi e caratteristici di una specifica culturalità¹¹ (si pensi all'affresco veronese con raffigurazione di Mercurio¹² o alle pitture da via Broletto, a Milano, con una rara rappresentazione di *pompa solenne*¹³), ma anche gli aspetti determinati più in generale dal contesto culturale e dal livello sociale della committenza¹⁴. In area nord-italica cito il caso

⁷ In realtà si tratta di un argomento tutt'altro che determinante. Oltre alle pitture con scene dell'Antico Testamento nella sinagoga di *Dura Europos*, sono noti casi di adozione di iconografie pagane in contesti giudaici, GUTMANN 1984, pp. 1313-1342, PRIGENT 1990, CALABI 1995, pp. 5-32.

⁸ Sebbene l'ipotesi sia in discussione, resta indubbio il significato attribuibile all'evento nell'ottica di un eventuale anti-giudaismo, CRACCO RUGGINI 2008, pp. 184-191.

⁹ SALVADORI, TIUSSI, VILLA 2014, p. 160. Vedi, inoltre, l'approfondimento sul tema di SALVADORI 2006, pp. 171-184 e, più in generale, *Paradeisos* 2014.

¹⁰ MOORMANN 2011, pp. 7-41 si limita alle sole fonti letterarie. Per una rassegna delle testimonianze epigrafiche relative all'edilizia sacra in area nord italiana, cfr. FRÉZOULS 1990, pp. 185, 194-195, ZACCARIA 1990, pp. 145-149.

¹¹ Tale era, per esempio, l'obiettivo di MOORMANN 2011, pp. 1-5, 203-206 che non avrebbe individuato una corrispondenza tra temi iconografici e divinità venerate nei luoghi di culto censiti, se non in Isei e Serapei o Mitrei. Circa la distinzione tra edifici di culto dedicati a divinità 'tradizionali' e a divinità 'non-romane' (*roman shrines housing non-roman cults*) si è espressa negativamente RAEPSAET-CHARLIER 2014, pp. 560-561.

¹² Dall'ambiente ipogeo di via Cantore, forse sede di un *collegium*, CAVALIERI MANASSE 1998, pp. 549-550.

¹³ Riferite ad un'aula di culto imperiale da collegarsi al luogo di riunione di un'associazione professionale, PAGANI 2014, pp. 415-421.

¹⁴ Si veda NONNIS 2003, pp. 27, 38 a proposito della condizione sociale dei dedicanti e finanziatori di interventi di natura edilizia all'interno di luoghi di culto nella penisola italiana, in età repubblicana. Benché la componente pubblica prevalessa su quella privata, non mancano casi di interventi anche da parte di donne, liberti e schiavi. Tra le iscrizioni raccolte da Nonnis, segnalo, in particolare, quella da Roma di *Publicia L. f. Cn. Corneli A. f. uxor*, che fece edificare ed intonacare una *aedes Herculis* (*CIL* I², 981 = NONNIS 2003, n. 23) o quella da *Sipontum*, che ricorda la costruzione ed intonacatura di una *aedes Dianae* (*CIL* IX, 6242 =

dell'iscrizione, datata tra il II e il I secolo a.C., del pronao del cosiddetto 'Grande Tempio' a Luni, che attesta l'opera di appalto e di collaudo del *pavimentum* da parte dei duoviri *C. Fabius* e *L. Fulcinius*¹⁵, o quella dal tempio tardo-repubblicano di *Brixia*, che ricorda *L. Hostilius Fronto* e *C. Clodius Merga*, finanziatori della decorazione in stucco (*opus albarium* o *albariorum*)¹⁶. Per quanto di discussa datazione, l'iscrizione si rivela di grande interesse per la sua connessione con il restauro o la stessa costruzione del santuario, attribuibile secondo Zevi, ad un atto di «evergetismo collettivo cui, direttamente o per il tramite di liberti e di clienti, partecipano i maggiorenti, o quanto meno i rappresentanti dei gruppi economicamente più influenti della città»¹⁷.

Oltre a ciò, un'altra questione si rivela importante.

L'assenza di un quadro di sintesi sugli apparati decorativi in ambito 'sacro' incide inevitabilmente anche sull'analisi dei livelli di originalità e di dipendenza da modelli esterni (urbani o centroitalici) e del ruolo del comprensorio nord-italico come tramite tra centro e province alpine. Privilegiare, infatti, il rapporto tra pitture/pavimenti e il cosiddetto 'sistema casa' potrebbe comportare il rischio di una deformazione di prospettiva soprattutto quando, attraverso tale documentazione, si tentasse di «valutare la specificità del linguaggio pittorico cisalpino»¹⁸ ovvero di procedere ad una 'sistematizzazione' diacronica della produzione ad affresco nelle città nord-italiche¹⁹. Analoghi limiti si presentano qualora si procedesse ad individuare, per i rivestimenti pavimentali, il cosiddetto «gusto di sito» o «di area»²⁰. Nel suo studio sui mosaici del Veneto, per esempio, Federica Rinaldi ha specificato che almeno l'80% dei documenti da lei censiti proviene da *domus* e *villae*, il 5% da edifici cristiani, la parte restante da contesti «non documentati ma presumibilmente annoverabili tra quelli privati»²¹.

Che le testimonianze da realtà domestiche siano numericamente più consistenti, non può essere valutata condizione sufficiente per escludere, o per ridurre a parametro di confronto, quelle provenienti da monumenti pubblici, ivi comprese quelle a carattere santuarioale: l'eccezionale gruppo di intonaci dipinti che decoravano il tempio di Marano di Valpolicella, ascritto al cosiddetto 'stile zero' e ricondotto a maestranze urbane se non greche²²,

ILS 5403 = *AE* 1974, 286 = NONNIS 2003, n. 142) o ancora l'iscrizione musiva da un ambiente del foro di *Forum Novum* che menziona la decorazione pittorica di una *aedes* e la messa in posa di un *pavimentum* (*AE* 1990, 250 = NONNIS 2003, n. 177).

¹⁵ *AE* 1978, 323, *AE* 1984, 388, COARELLI 1987, pp. 31-32, BERTINELLI 1995, p. 47, fig. 5.

¹⁶ *AE* 2001, 1065, *AE* 2001, 1066, VALVO 2008, pp. 138-140, VALVO 2010, pp. 241-243, n. 50.

¹⁷ ZEVI 2002, p. 45. Non esclude la partecipazione degli *Helvii*.

¹⁸ SALVADORI 2012a, pp. 254, 260.

¹⁹ SALVADORI 2012a, p. 251, SALVADORI 2012b, p. 19.

²⁰ Per una definizione di «gusto di sito» cfr. RINALDI 2007, *passim*.

²¹ RINALDI 2007, p. 289.

²² Il ritrovamento sembra confermare l'ipotesi di una committenza di altissimo profilo, non locale,

basterebbe da solo a dimostrare come la produzione pittorica cisalpina non fosse afflitta, almeno in età repubblicana, da una sorta di «attardamento» rispetto a quella dell'*Urbs*²³ così come proposto in passato, quando il santuario tardo repubblicano di Brescia costituiva l'unico esempio di edilizia pubblica non residenziale²⁴.

Un quadro attendibile dello sviluppo della cultura pittorica e musiva nord-italica non potrà, quindi, che emergere dall'analisi di tutte le fonti, differenti per qualità stilistica e tecnica ed eterogenee per provenienza²⁵.

Considerare tali documenti nel loro insieme offre, d'altra parte, un altro vantaggio: è solo dalla comparazione che possono emergere eventuali specificità, che consentano di creare i presupposti per affrontare problemi ancora in attesa di chiarimento come, ad esempio, quello della relazione intercorrente tra gli apparati ornamentali di edifici sacri e quelli di contesti abitativi²⁶.

In linea generale, il tema del rapporto spazio privato/spazio pubblico e di quanto l'uno derivi dall'altro non è certo nuovo²⁷: per quanto riguarda il periodo compreso tra l'età repubblicana e il principato, per esempio, è sufficiente ricordare i contributi di Filippo Coarelli a proposito dei mutamenti della struttura della casa aristocratica, planimetricamente articolata in funzione 'politica' e architettonicamente e decorativamente ispirata ai complessi pubblici civili e religiosi²⁸. Con un approccio differente, ma emblematico circa il valore attribuito in letteratura alla relazione tra sfera privata e dimensione del 'sacro', si pongono inoltre tutti quegli studi volti ad indagare la natura delle numerose immagini domestiche (di divinità, miti e riti) «aux limites du religieux»²⁹: per quanto di impostazione metodologica diversa, questi lavori molto devono all'intuizione di Karl Scheffold che nel 1952 propose la definizione di «das Haus als Heiligtum»³⁰.

MURGIA 2013, pp. 155-165. Diversamente BRUNO 2012, pp. 96-100 considera tra le ipotesi più attendibili «che l'iniziativa possa aver fatto capo a membri di cultura romana della comunità dell'*oppidum* di Verona (...) il centro abitato più importante e influente della zona e già dotato di edifici monumentali decorati con i modelli più in voga». Nello specifico, sugli intonaci dipinti, cfr. BRUNO, PAGANI 2015, p. 313, PAGANI, MARIANI c.s.

²³ MANSUELLI 1981, p. 173.

²⁴ FROVA 1964, pp. 508-513. Il santuario tardo repubblicano di Brescia costituisce il parametro di confronto privilegiato per quanto riguarda le pitture databili tra fine II secolo a.C. e fine I secolo a.C. per SALVADORI 2012a, p. 253.

²⁵ Per queste osservazioni, cfr. già CAVALIERI MANASSE *et aliae* 2012, p. 308.

²⁶ RAEPSAET-CHARLIER 2014, p. 561.

²⁷ Vedi soprattutto ZACCARIA RUGGIU 1995. Più di recente cfr. *Dialogues* 2013.

²⁸ COARELLI 1983, pp. 191-217, COARELLI 1989, pp. 178-187.

²⁹ La definizione è adottata in *Image et Religion* 2008. Cfr. inoltre i contributi presentati in occasione del convegno *Image et religion dans l'espace domestique* organizzato il 6-7 giugno 2003 ad Atene dall'École Française d'Athènes, in collaborazione con l'École Française de Rome e la Scuola Archeologica Italiana di Atene e pubblicati in «MEFRA» 113, 1 2001 e «MEFRA» 116, 2 2004.

³⁰ SCHEFFOLD 1952, pp. 34-44.

Nel caso specifico dei rivestimenti parietali, in uno studio del 1998 Eric M. Moormann aveva osservato come non fossero riconoscibili sistemi peculiari per tipologia monumentale, quanto piuttosto forme di adattamento degli schemi in voga a seconda della natura, pubblica o privata, del contesto e dello *status* della committenza³¹. Più di recente, in una ricerca dedicata alla decorazione pittorica da edifici santuariali greci e romani, dal VII secolo a.C. al III secolo d.C., lo stesso Moormann ha riaffrontato la questione³² giungendo alla conclusione che, nella maggior parte dei casi, affreschi di ambito domestico e ‘sacro’ sarebbero accomunati da una sostanziale uniformità: «we might even doubt the sacral nature of the complex if we have to rely solely on the paintings»³³. La spiegazione andrebbe ricercata, secondo lo studioso, nel fatto che i templi erano le case delle divinità e che come tali rispecchiavano mode e tendenze figurative delle abitazioni dei devoti.

Se tale motivazione, come già osservato da Andrea Salcuni, appare difficilmente condivisibile³⁴, i risultati che stanno emergendo dalle ricerche condotte sul materiale gallico sembrerebbero orientare nella direzione proposta da Moormann. Claudine Allag e Dominique Tardy, a conclusione del convegno di Caen del 2011 (*Décor des édifices publics civils et religieux en Gaule, I^{er}-IV^e siècle*)³⁵, hanno constatato come non sia possibile cogliere alcuna specificità (né in impianto compositivo, né in gamma cromatica, né in soggetti rappresentati) negli apparati decorativi dei santuari di Bolards, Champlicu, Eu Bois-l’Abbé, Ribemont-sur-Ancre, Saint-Germain-d’Esteuil, Faverges rispetto a quelli documentati in contesti non ‘sacri’, tra I e II secolo d.C.³⁶. L’«originalité», come la definiscono Allag e Tardy³⁷, o l’«innovation», come suggerisce Alix Barbet³⁸, degli spazi culturali andrebbe ricercata, dunque, nella preferenza accordata a segni distintivi di *maiestas*, *dignitas* e, più in generale, di lusso. Nel novero di tali indicatori rientrano, per esempio, la diffusa adozione di lastre marmoree per i rivestimenti murali³⁹, l’impiego di pigmenti non comuni o di difficile messa in opera (come nel santuario di Tintignac, che peraltro ha restituito cornici

³¹ MOORMANN 1998, pp. 28-29.

³² MOORMANN 2011.

³³ MOORMANN 2011, p. 107.

³⁴ SALCUNI 2014, pp. 262-263.

³⁵ *Décor* 2012.

³⁶ ALLAG, TARDY 2012, p. 533. Un caso esemplare, a conferma di tali conclusioni, è quello del santuario di Trémonteix (Puy-de-Dôme), presso l’antica *Augustonemetum*: i programmi decorativi non si differenzierebbero dai coevi in ambito domestico né, tanto meno, espliciterebbero un legame con il culto ivi praticato, BOISLÈVE, CHUNIAUD 2014, pp. 157-177.

³⁷ ALLAG, TARDY 2012, p. 534.

³⁸ BARBET 2012, pp. 484-487.

³⁹ Già MOORMANN 2011, aveva notato un calo delle decorazioni ad affresco a favore dell’uso del marmo come rivestimento murale a partire dall’età imperiale.

in stucco rivestite in foglia d'oro)⁴⁰, ma anche la scelta di soggetti figurati che, seppur 'di genere', traggono nuovo significato dal contesto nel quale sono inseriti⁴¹.

Se dunque, da più parti si tende a riconoscere una condivisione di 'mode' e 'stili' tra repertori decorativi di strutture civili, residenziali o santuariali, da parte sua, Alix Barbet ha invitato alla prudenza, almeno per quanto riguarda la pittura: «La question est délicate, car souvent l'édifice sera daté en fonction du type de son décor, dont on croit reconnaître un style ou des motifs datables, lorsqu'il n'y a pas de critères de datation directs. De plus, nous avons généralement les parties inférieures des parois, atypiques, et trop peu d'éléments des zones moyenne et supérieure»⁴².

A prescindere da questi aspetti, tuttavia, che concernono fondamentalmente la casualità dei rinvenimenti e lo stato di conservazione dei resti (limite, peraltro, con il quale è quasi inevitabile confrontarsi), credo sia necessario chiarire quattro punti metodologicamente preliminari, ovvero porre la questione del rapporto casa/luogo di culto interrogandosi sul *chi*, il *perché*, il *dove* e il *quando*.

Chi e perché: il ruolo della committenza

Il confronto tra apparati decorativi domestici e di luoghi di culto non potrà che essere proposto solo laddove anche il 'contenitore' sia, in qualche modo, comparabile. È evidente, per esempio, che il complesso santuarioale di Brescia, considerato come un «autentico pezzo di *Regio I* trapiantato nella *Regio X*»⁴³, non potrà trovare un termine di paragone se non in case con caratteristiche architettoniche e planimetriche tali da poter essere assegnate ai livelli più alti della committenza. Un confronto su pari livello è imposto dalla necessità di chiarire l'esistenza di un linguaggio comune a templi e abitazioni e non di conferire un valore «alla luce della sua forza esemplificativa»⁴⁴ ad isolati frammenti, del tutto avulsi dal contesto. Per quanto lo stato di conservazione dei resti (soprattutto pittorici) nord-italici renda estremamente difficoltosa l'individuazione di quelle che Irene Bragantini ha definito «fasce omogenee di committenza»⁴⁵, l'operazione è tuttavia applicabile – e auspicabile – in alcuni casi⁴⁶.

⁴⁰ MANIQUET, GROETEMBRIL, DUPHIL 2012, pp. 245-268.

⁴¹ BARBET 2012, p. 489.

⁴² BARBET 2012, p. 484.

⁴³ ZEVİ 2002, p. 43.

⁴⁴ SALVADORI 2012a, p. 253.

⁴⁵ BRAGANTINI 2010, p. 293.

⁴⁶ Per la pittura, per esempio, non andrebbero ignorate le testimonianze dal piccolo sacello nell'area degli edifici di spettacolo a Cividate Camuno, MARIANI 2004, pp. 319-320. Resti di affreschi provengono dal santuario di Borno, ROSSI 1995-1997, pp. 76-77. Un piccolo tempio pavimentato a mosaico e con pareti

Si è detto, per esempio, a proposito della pittura tra III e IV secolo d.C., che «i sistemi parietali delle *domus* cisalpine riflettessero, in forme più o meno standardizzate, la forza propositiva di un modello ampiamente diffuso nella tarda età imperiale, in differenti categorie di edifici pubblici»⁴⁷ ovvero che riproponessero, seppur in versioni semplificate e cromaticamente meno elaborate, quell'alternanza di pannelli e paraste ad imitazione dell'*opus sectile*, che trova nella già citata Basilica teodoriana di Aquileia, datata agli inizi del IV secolo d.C., la migliore interpretazione⁴⁸. Ad eccezione, però, del sistema decorativo parietale dell'ambiente [17] della *domus* B di Santa Giulia a Brescia, attribuito ad un periodo non anteriore all'età tetrarchica e considerato «una rielaborazione in materiale 'modesto' e con accenti locali»⁴⁹ delle grandi composizioni in finto *opus sectile* delle *domus* centro-italiche⁵⁰, e delle pitture di un grande ambiente di rappresentanza del complesso edilizio di via Antiche Mura a Sirmione, datato tra la fine del III e gli inizi del IV secolo d.C.⁵¹, in nessun altro caso è possibile individuare esempi altrettanto leggibili. I confronti si limitano, infatti, a ritrovamenti frammentari (Casa di Oceano a Luni⁵², Casa delle Bestie ferite ad Aquileia⁵³, Casa del fondo Puenland a *Sebatum*⁵⁴) o ad avanzi di pareti dipinte, conservatesi perlopiù a livello della zona inferiore (a Ravenna, Casa in piazza Arcivescovado⁵⁵ e *Domus* di largo Firenze⁵⁶; a *Tridentum*, *Domus* della piazza Bellesini/Verzieri⁵⁷). Non è, dunque, possibile stabilire se le abitazioni nord-italiche e gli edifici pubblici condividessero, tra III e IV secolo d.C., gli stessi partiti decorativi ispirati all'*opus sectile*, né se questi fossero limitati alla parte inferiore della parete o piuttosto estesi all'intera superficie muraria né se, di contro, accordassero semplicemente una preferenza alle campiture ad imitazione marmorea senza che ciò significasse l'adozione di un sistema, più o meno elaborato, a finti intarsi⁵⁸. Se poi

affrescate è stato individuato nei pressi del teatro di Bologna, CURINA 2000, p. 134. Probabilmente riferibili ad un edificio di culto anche le pitture in II stile rinvenute ad Almenno S. Salvatore, MARIANI, PAGANI 2012, p. 43.

⁴⁷ SALVADORI 2012a, p. 270.

⁴⁸ SALVADORI 2012a, pp. 268-270, SALVADORI 2012b, pp. 33-35: III-IV secolo d.C. I sistemi «ad imitazione dell'*opus sectile*».

⁴⁹ MARIANI, PAGANI 2005, p. 298, MARIANI 2005, pp. 105-114.

⁵⁰ MARIANI, PAGANI 2012, p. 53, propongono un confronto la *Domus* delle Sette Sale, con l'aula tricliniare del Palazzo Sessoriano, la Basilica di Giulio Basso e quella fuori Porta Marina ad Ostia.

⁵¹ BIANCHI, ROFFIA, TONNI 2012, p. 370, fig. 16.

⁵² PAGANI 1997, pp. 267-269, fig. 5.

⁵³ NOVELLO, SALVADORI 2012, pp. 228-229.

⁵⁴ MAURINA 2001, p. 568, figg. 6-8.

⁵⁵ MAIOLI 1997, p. 235, figg. 2-7, III secolo d.C.

⁵⁶ MAIOLI 1997, p. 235, fig. 1, III secolo d.C.

⁵⁷ BASSI, CIURLETTI, ENDRIZZI 1997, p. 177, figg. 1-3, BASSI 2012, pp. 110-112, BARBACOVÌ 2012, p. 117. La datazione oscilla tra il IV e il VI secolo d.C.

⁵⁸ A Milano, per esempio, sembra prevalere la rappresentazione del marmo in forme espanse e stilizzate, come appare nello stipite di età massimiana dallo scavo del palazzo dell'Arengario, MARIANI, PAGANI 2012,

a questa documentazione si aggiungono le testimonianze da *Mediolanum*, *Cremona*, Sirmione o da *Emona*, città su suolo italico (HEROD 8.1.4), il panorama pittorico sembra farsi più articolato o, per lo meno, pare evidenziare il ruolo determinante giocato dalla funzione degli ambienti nella scelta decorativa⁵⁹.

Due elementi, inoltre, meritano attenzione. Innanzitutto, nella stessa Basilica aquileiese, gli affreschi dell'aula sud e quelli dell'aula nord presentano una disuguaglianza compositiva, dovuta, secondo gli editori del contesto, o alla «compresenza di gruppi diversificati di maestranze, come viene del resto ipotizzato per i decori pavimentali o nella precisa volontà da parte della committenza di differenziare i sistemi decorativi delle due aule»⁶⁰. In secondo luogo, relativamente alle pitture del complesso di Santa Giulia e al loro significato in rapporto alla coeva produzione bresciana, Elena Mariani e Carla Pagani hanno chiarito come «il quadro (..) si fa più imprecisato nell'età tardoantica, parallelamente alla labilità e alla scarsità della documentazione che attualmente può contare solo sull'ambiente [17] di Santa Giulia»⁶¹. Se dunque, nello stesso panorama pittorico tardo antico di *Brixia* è difficile cogliere ricorrenze di schemi e temi, preferenze tecniche e stilistiche, modalità di propagazione di specifiche soluzioni figurative, mi chiedo se tale valutazione sia possibile per l'intero comprensorio nord-italico stante la frammentarietà della documentazione⁶². Ancora troppo poco noto è, inoltre, lo *status* sociale, economico e culturale di coloro che commissionarono i programmi decorativi delle case di Luni, Ravenna, *Tridentum*, *Sebatum*. Di conseguenza, appare forse prematuro considerare il riferimento ad un medesimo modello (nella fattispecie l'imitazione dell'*opus sectile* delle aule di ricevimento e delle basiliche tardo antiche di Roma) per edifici pubblici (e quindi anche di culto) e dimore private, di indefinita articolazione planimetrica e architettonica e di dubbia committenza. Questo sistema, infatti, appare evidente solo nella stanza [17] della *domus* B di Santa Giulia, non a

p. 51, p. 344, fig. 48. Cfr., inoltre, BARBET 2008, p. 273. Sul diverso impiego dell'imitazione dell'*opus sectile* nella decorazione parietale, cfr. FALZONE 2002, pp. 171-174.

⁵⁹ A Cremona, dalla *domus* di via Cadolini, sono attestati alcuni frammenti con motivi gemmati pertinenti alla decorazione dello stipite di una porta, ARSLAN PITCHER, MARIANI 2014, p. 444. Lo stesso motivo ricorre nel sacello di S. Aquilino in S. Lorenzo a Milano. Sempre a Milano, da piazza Meda, proviene un affresco pertinente al crollo del muro di un porticato su strada, con rinfasci e lesena vegetale che richiamano la tendenza al linearismo e alla schematizzazione, MARIANI, PAGANI 2012, p. 53, fig. 53. All'edificio di via Antiche Mura a Sirmione è pertinente un gruppo di pitture a grandi cornici campite da motivi floreali e figurati con cornucopia e *kantharos*, BIANCHI, ROFFIA, TONNI 2012, p. 100, fig. 17. Ad *Emona*, invece, i sistemi prevalenti sembrano essere quelli à *réseau*, PLESNIČAR-GEC 1987, p. 221. Cfr., inoltre, MARIANI, PAGANI 2012, p. 52. Sulla pittura della tarda antichità cfr. DE VOS 1993, pp. 85-91.

⁶⁰ SALVADORI, TIUSSI, VILLA 2014, p. 162. Per inciso il ruolo delle maestranze non è avulso da quello della committenza.

⁶¹ MARIANI, PAGANI 2005, p. 296.

⁶² Sulla scarsa documentazione di età tetrarchica, MARIANI, PAGANI 2012, p. 53.

caso la più importante tra quel gruppo di ambienti che costituivano «il fulcro autocelebrativo del *dominus* all'interno della sua dimora nei confronti del visitatore»⁶³.

Di contro, se si comparano gli affreschi della Basilica teodoriana con il materiale proveniente da due contesti aquileiesi di committenza altissima o alta (le *Thermae Felices Costantinianae*⁶⁴ e la Casa dei Putti danzanti, il cui proprietario è stato ipoteticamente individuato in *Septimius Theodulus*, primo governatore, *corrector*, cristiano della *Venetia et Histria*⁶⁵), i risultati potrebbero sorprendere. In entrambi i casi l'arredo parietale non sembra prevedere il gusto per le marmorizzazioni né per l'imitazione pittorica dell'*opus sectile*, a vantaggio, invece, di una profusione di tarsie lapidee in numerose e preziose varianti⁶⁶.

Ad Aquileia, dunque, in cosa consiste l'«originalité» degli edifici di culto della tarda antichità se essa non può essere ricercata, come avevano suggerito Allag e Tardy per l'area gallica, nel lusso degli ornati che, a quanto dimostra l'evidenza archeologica, appare anche in altri contesti?

Il quadro delle testimonianze qui descritte sembra fare emergere, dunque, come la tendenza all'imitazione pittorica dell'*opus sectile* non fosse uniformemente affermata e come, di conseguenza, la possibilità di valutare il grado di incidenza sulle «*décorations profanes*»⁶⁷ di quelle da edifici religiosi, tra III e IV secolo d.C., sia al momento preclusa. Pur in presenza di un *corpus* documentario disorganico, sembra, tuttavia, ragionevole suggerire come l'eventuale adozione di questa particolare tipologia decorativa dipendesse dalla funzione dell'ambiente, fosse esso privato o pubblico: nelle case essa sembra applicata in stanze di rappresentanza (Brescia, Sirmione, *Sebatum*)⁶⁸, mentre nei luoghi di culto, di cui la Basilica aquileiese costituisce l'unica testimonianza, appare comunque 'vincolato' ad un preciso ruolo delle sale.

Ciò che emerge con evidenza, peraltro, è che dalla committenza non solo dipendeva la scelta del materiale o delle maestranze chiamate ad operare, e quindi la qualità del prodot-

⁶³ MARIANI, PAGANI 2005, p. 299.

⁶⁴ RUBINICH 2012, pp. 233-240.

⁶⁵ FONTANA 2006, pp. 25-38; FONTANA 2007, pp. 77-87. I confronti iconografici per il mosaico con eroti, dal quale la Casa ha tratto il nome, sono da ricercare in ambiente imperiale anche per NOVELLO 2009, p. 110. Come è stato notato in più occasioni, tutto l'apparato decorativo della Casa dei Putti danzanti, coerentemente con la sobrietà architettonica degli ambienti, risulta improntato ad un forte recupero classicista. Questo aspetto emerge con grande evidenza nei rivestimenti pavimentali, che solo dopo il 370 d.C., in occasione di un rinnovamento edilizio, sembrano attingere a scelte decorative più in sintonia con il linguaggio formale dell'epoca.

⁶⁶ FONTANA, MURGIA 2014, p. 437, tav. 5 zoccolo rivestito in 'greco scritto', GOMEZ SERITO, RULLI 2012, pp. 309-316.

⁶⁷ RAEPSAET-CHARLIER 2014, p. 561.

⁶⁸ Cfr. però BARBACOVÌ 2012, p. 117 secondo la quale gli ambienti più importanti erano rivestiti con vere lastre marmoree mentre alle stanze secondarie era destinata la pittura di imitazione. Analogamente anche FALZONE 2002, p. 172.

to, ma anche l'intenzione di adottare programmi che potevano adeguarsi o meno allo 'stile dell'epoca', come altrettanto potevano o meno prevedere l'inserimento di un repertorio *decorativo* o *figurativo*⁶⁹.

E questo introduce la seconda questione, ovvero il *perché*.

Se, infatti, «le scelte di natura figurativa (e in particolare quelle di natura stilistica) appaiono possedere una importante funzione comunicativa»⁷⁰, nel valutare il rapporto tra l'arredo immobile di case e luoghi di culto, sarebbe necessario interrogarsi sulla presenza o assenza di determinati sistemi o iconografie. La percezione di una sostanziale analogia tra apparati decorativi 'domestici' e 'templari' potrebbe dipendere, infatti, come precisato da Andrea Salcuni, da una propensione «a dare risalto alle presenze e poco alle assenze, e cioè a tutti quegli schemi e temi che non ricorrono nei templi e sono invece attestati altrove»⁷¹.

A questo proposito, elaborando e sviluppando l'idea, sulla quale gli studiosi sembrano concordare, di un carattere per così dire 'conservativo' della decorazione dei luoghi di culto⁷², Fulvia Donati ha suggerito come sia possibile supporre l'esistenza di sistemi decorativi ritenuti più appropriati per gli spazi sacri, se non proprio originariamente ideati allo scopo. Questi sistemi da un lato divengono parte di un linguaggio condiviso, tanto da essere impiegati anche in differenti contesti, dall'altro continuano a connotare, per la loro stessa specificità, i luoghi di culto nonostante l'affermarsi di nuove soluzioni formali. L'adozione, per esempio, del I stile nella sfera privata rispondeva alla precisa esigenza di privatizzazione del pubblico e di 'sacralizzazione' dello spazio domestico⁷³: purtroppo le testimonianze nord-italiche non permettono di valutare la portata del fenomeno⁷⁴, come è stato invece possibile a Pompei, per la Casa del Fauno e la Casa di Sallustio, o a *Suasa*, per la Casa dei *Coedii*.

Quanto, invece, alla tendenza a perpetuare negli spazi cultuali schemi più antichi (non solo pittorici), un chiaro esempio, come ricorda Fulvia Donati, è offerto dal santuario tardo repubblicano di Brescia, le cui pitture appaiono come un tentativo di imitazione del I stile, pur se realizzate con i mezzi e nella temperie del II⁷⁵. Non è il solo caso: nella vicina Verona

⁶⁹ Mi sembrano interessanti le osservazioni di SALVADORI, SCAGLIARINI 2014, p. 9 a proposito della presunta ridotta attività di *pictores imaginarii* in Italia settentrionale: la percezione del fenomeno varia a seconda dei contesti esaminati.

⁷⁰ BRAGANTINI 2007, p. 125.

⁷¹ SALCUNI 2014, p. 262.

⁷² Cfr. BARBET 2012, pp. 478-479.

⁷³ TORELLI, MARCATILLI 2010, p. 51. Cfr., inoltre, ZACCARIA RUGGIU 1995, pp. 176-178, 334-335, 367-369.

⁷⁴ Sul I Stile in Italia settentrionale, MURGIA 2012, pp. 207-222, MURGIA 2014, pp. 117-123. Le pitture sembrano provenire quasi esclusivamente da contesti sacri. L'unica eccezione sembra costituita dai rinvenimenti di *Ariminum*, RAVARA MONTEBELLI 2004, pp. 401-404. Da *domus* provengono anche gli affreschi di Genova, sulla cui attribuzione al I o II stile vi è ancora qualche incertezza, BULGARELLI, GERVASINI 2012, p. 74.

⁷⁵ Cfr. Fulvia DONATI in questi Atti.

un voluto richiamo ‘arcaizzante’ è stato riconosciuto nelle forme del tempio capitolino. La singolarità del monumento consisteva non solo nell’adozione di trabeazioni lignee e rivestimenti in terracotta, in un momento in cui nell’architettura religiosa di nuova costruzione si erano ormai affermati alzati lapidei, ma anche nella planimetria che offre una rarissima variante di *periptero sine postico*, una ‘riproposizione’ in scala ridotta di un terzo, dell’impianto del *Capitolium* urbano⁷⁶. Anche nel santuario di Minerva a Civitate Camuno la realizzazione nei quattro vani laterali di pavimenti in cementizio appare orientata in senso ‘antiquario’, in un’epoca – quella flavia – in cui tale tecnica non era più attuale, forse a deliberata ripresa dei rivestimenti della fase giulio-claudia⁷⁷.

Queste testimonianze, che confermerebbero le osservazioni di Fulvia Donati circa la possibilità di cogliere una sorta di ‘conservatorismo’ nelle strutture templari, sollevano, tuttavia, alcuni interrogativi.

In che modo è possibile spiegare, cioè, che gli apparati decorativi di alcuni edifici di culto perpetuassero forme e schemi più antichi e altri, al contempo, si inserissero in una cultura musiva e pittorica condivisa? È il ricorso ad un linguaggio ‘del passato’ che costituisce un’eccezione all’uniformità? Ancora, è l’*auctoritas* del modello che ne determina l’adozione sia nel pubblico sia nel privato⁷⁸ o è il fatto che quei materiali, quelle tecniche, quelle raffigurazioni erano veicolo di specifici messaggi ideologici⁷⁹ che potrebbero tradirne l’origine (resta da verificare se strettamente legata al ‘sacro’ e non, più genericamente al ‘pubblico’) e spiegarne la diffusione anche in contesti non ‘religiosi’⁸⁰? La diversità di schemi e ornati (‘arcaizzanti’ o ‘moderni’) dipendeva dalle funzioni degli spazi, fossero essi di natura domestica o di culto, ai quali erano destinati⁸¹?

Non bisogna, infatti, dimenticare che, almeno in Italia settentrionale, gli esempi meglio noti di edilizia sacra indicherebbero un uso ‘innovatore’ ed ‘esclusivo’ di alcuni sistemi ornamentali: è il caso del tessellato con motivo a stuoia delle banchine laterali del santuario

⁷⁶ CAVALIERI MANASSE 2008a, pp. 293-306, CAVALIERI MANASSE 2008b, pp. 307-326, STRAZZULLA 2008, pp. 153-167.

⁷⁷ MORANDINI, SLAVAZZI 2010, p. 203. Vedi, inoltre MASSARA 2014, p. 503.

⁷⁸ Si è detto, per esempio, che il tessellato bianco con fascia nera, datato al II secolo a.C., del tempio di Apollo *in circo* abbia costituito il modello di riferimento tanto in ambito residenziale, quanto in contesti sacri, MORANDINI, MASSARA, SLAVAZZI 2014, pp. 207, 217.

⁷⁹ Cfr. BRAGANTINI 2007, p. 125.

⁸⁰ Penso alla riproduzione di motivi imitanti il rivestimento in blocchi lapidei, da alcuni ritenuti eredità del I stile, MOORMANN 2011, pp. 69, 82-83, 98-99, BARBET 2012, pp. 478-479. Ma cfr. le osservazioni di Nicole Blanc in *Décor* 2012, p. 206 e LING 2013, p. 727 circa l’inopportunità di tale riferimento. In ogni caso questa moda non si limiterebbe ai soli edifici sacri, COUTELAS, MONIER 2012, pp. 191-205. Per l’Italia settentrionale, cfr. la decorazione parietale del vano 9 del santuario di Minerva a Breno, BIANCHI 2010, p. 223.

⁸¹ Penso, per la decorazione domestica, all’adozione di diversi schemi decorativi di II stile e all’uso intenzionalmente ‘conservatore’ in alcuni ambienti degli schemi ‘a parete chiusa’, BRAGANTINI 1995, pp. 175-186.

tardo-repubblicano di Brescia, che, privo di una tradizione di impiego in edifici di culto e di rarissima diffusione in area cisalpina, si poneva come una novità di assoluto rilievo⁸², o quello del pavimento a stelle di losanghe dell'aula di culto centrale del santuario di Breno, che con la sua rigorosa bicromia costituisce una rarità nel panorama musivo nord-italico improntato alla policromia⁸³. In questo specifico caso, inoltre, il mosaico in bianco e nero troverebbe un'armoniosa collocazione all'interno del programma decorativo santuarioale, che utilizza esclusivamente materiali lapidei monocromi chiari (Botticino e marmo bianco di importazione) e scuri (Buchenstein e calcare nero)⁸⁴: quella che può apparire come una 'eccezione' rispetto alla coeva produzione musiva delle *domus* cisalpine trova una precisa ragion d'essere, se interpretata nel contesto.

Dove e quando: l'importanza del contesto

Il confronto tra apparati decorativi di spazi domestici e spazi 'del sacro' non può non tener conto del fatto che l'arredo immobile aveva un ruolo di rilievo nella caratterizzazione funzionale degli ambienti.

Agli esempi ai quali ho già fatto riferimento, si può aggiungere quello del santuario tardo-repubblicano di Brescia, dove il rivestimento pavimentale delle quattro aule e delle banchine laterali contribuiva a definire la natura degli spazi: l'impiego del tessellato a stuoia policromo, che stando ai confronti appare riservato ad ambienti domestici o di passaggio, apparirebbe, per esempio, del tutto coerente con il ruolo 'marginale' e di transito delle banchine rispetto alle aule⁸⁵. E se nell'edificio santuarioale di II secolo a.C., parzialmente scavato al di sotto di quello tardo-repubblicano, il cementizio è adottato quale rivestimento delle celle, nella seconda fase esso caratterizza esclusivamente i vani secondari (il pronao) o di servizio (le intercapedini) garantendo impermeabilità e resistenza⁸⁶. Sempre a Brescia, nel *Capitolium* flavio, le pavimentazioni in *opus sectile* delle celle laterali, pur presentando una medesima soluzione compositiva furono realizzate l'una in bicromia e l'altra in tricromia, distinzione che probabilmente rifletteva la differente destinazione cultuale⁸⁷. Quanto, invece, alla decorazione pittorica, lo schema 'a rete' o 'coprente' che si sviluppava sulla parete settentrionale della quarta aula risultava particolarmente adatto al carattere di servizio da

⁸² MORANDINI, MASSARA, SLAVAZZI 2014, pp. 208-215, 217.

⁸³ MORANDINI, SLAVAZZI 2010, pp. 194-199, 203.

⁸⁴ MORANDINI, SLAVAZZI 2010, p. 203. SACCHI 2010, p. 159.

⁸⁵ MORANDINI, MASSARA, SLAVAZZI 2014, pp. 213, 217. MASSARA 2014, pp. 499-506.

⁸⁶ MORANDINI, MASSARA, SLAVAZZI 2014, pp. 216, 217.

⁸⁷ ANGELELLI, GUIDOBALDI 2002, p. 211.

questa ormai assunto⁸⁸. Un altro caso significativo, ma altri se ne potrebbero ricordare⁸⁹, è quello degli affreschi del santuario di Minerva a Breno: tavolozza cromatica, schemi e temi erano funzionali non solo all'organizzazione delle singole stanze, ma anche a rafforzarne visivamente la relazione gerarchica e/o complementare⁹⁰.

Più volte è stato notato come questi luoghi di culto costituiscano dei campioni di studio eccezionali in un'area, come quella nord-italica, dove la 'regola' è il confronto obbligato con *disiecta membra* non più ricomponibili in un sistema organico. È soprattutto il caso delle pitture, più difficilmente associabili al contesto originario di quanto non sia possibile con i pavimenti, che offrono, invece, possibilità immediate di lettura e interpretazione. Si pone, dunque, il problema del confronto tra fonti 'decontestualizzate', per le quali, pur essendo noto un generico riferimento alla sfera domestica o culturale, non è più possibile risalire all'originario ambiente di pertinenza. A ciò si associa, in ambito nord-italico, l'assenza di planimetrie complete (e per i contesti abitativi, di un modello condiviso di articolazione dello spazio⁹¹) e la pressoché diffusa mancanza di relazioni tra rivestimenti parietali (soprattutto quelli in stato frammentario) e pavimentali⁹².

A Brescia, per esempio, sono genericamente correlabili al cosiddetto 'primo santuario' del II secolo a.C. gli affreschi recuperati nell'area antistante il *Capitolium* flavio⁹³, così come risultano privi di un inquadramento preciso all'interno del tempio tardo-repubblicano, quelli con raffigurazione di una nave, utilizzati come materiali di scarico nella 'colmata' della cella occidentale⁹⁴. Similmente, nel santuario di Breno, appare preclusa la possibilità di individuare una collocazione per i materiali pittorici di età giulio-claudia rinvenuti al di sotto del pavimento musivo dell'aula di culto, datato alla seconda metà del I secolo d.C.⁹⁵. Esistono casi, poi, come quello aquileiese, dove l'impiego di intonaci quale materiale ideale per innalzare e livellare le quote pavimentali costituisce una costante: solo un attento e scrupoloso lavoro su frammenti in giacitura secondaria ha permesso, per esempio, di attribuire ad un contesto abitativo di età imperiale gli affreschi recuperati nell'area del tempio

⁸⁸ MARIANI 2014a, pp. 389-392.

⁸⁹ La nicchia del cosiddetto sacello di Cividate Camuno, destinata probabilmente a custodire la statua di culto, risulta profilata da una decorazione a finto marmo rosso che le conferirebbe, pur con estrema semplicità, un ruolo preminente rispetto alle tre pareti affrescate uniformemente di bianco, MARIANI 2004, pp. 319-320. A Verona, il rivestimento parietale del criptoportico capitolino era a campitura omogenea bianca, colore idoneo a rischiarare ambienti sotterranei scarsamente illuminati, CAVALIERI MANASSE 2008c, pp. 96-97, n. 85, fig. 37.

⁹⁰ MARIANI 2010, pp. 219-220, BIANCHI 2010, p. 237.

⁹¹ GHEDINI 2012, *passim*.

⁹² Si veda, ad esempio, per Brescia, MARIANI, PAGANI 2005, p. 300.

⁹³ MARIANI 1996, pp. 131-134, MARIANI 2014b, pp. 183-186.

⁹⁴ MARIANI 2002, pp. 77-84.

⁹⁵ MARIANI 2010, pp. 205-207.

repubblicano nel fondo Gallet⁹⁶ o di riferire al sistema parietale di due delle pareti dell'aula meridionale della Basilica teodoriana i numerosi lacerti di affresco livellati al di sopra del piano musivo⁹⁷.

Sono, dunque, questi i limiti che condizionano la possibilità di distinguere, in ambito santuarioale, quali temi, quali soggetti e quali formule decorative fossero più frequenti nei portici piuttosto che nei vani di servizio o nelle *cellae*⁹⁸ e che rendono, di conseguenza, più difficile qualsiasi tipo di confronto con il 'sistema casa'.

Un altro fattore non trascurabile è, infine, quello cronologico.

Se è vero che la casa della *nobilitas* di età repubblicana fu espressione di un processo di privatizzazione del pubblico, che attingeva soprattutto alla sfera del 'sacro', è anche vero che tale fenomeno non rimase cristallizzato nel tempo coerentemente con il mutare del quadro politico e sociale.

Diventa, dunque, estremamente difficile valutare le cause di una eventuale omogeneità decorativa tra spazi di natura diversa se non in relazione al contesto storico: la partecipazione ad un medesimo repertorio figurativo in età tardo-repubblicana avrà, per esempio, ragioni diverse da quelle che potrebbero spiegare il successo di una particolare soluzione pittorica in epoca imperiale, quando in assenza di un unico sistema di riferimento era possibile attingere ad una molteplicità di motivi, schemi, colori *etc.*: non mi sembra, per esempio, possibile ricercare né nell'autorità di un modello pubblico né nelle esigenze di autorappresentazione della committenza la capillare diffusione in Italia settentrionale delle composizioni 'a pannelli'⁹⁹ che vediamo applicata, in ambiti non residenziali, esclusivamente nel santuario di Minerva a Breno¹⁰⁰.

Ma è soprattutto in età tardo antica che sembra avvertibile una sorta di inversione di tendenza quando, come osservato da Federica Rinaldi a proposito della produzione musiva veronese, l'impegno decorativo di artigiani e committenti comincia ad applicarsi ai luoghi di culto: «schemi compositivi e temi iconografici familiari ai contesti privati ed i modi stessi tradizionali di organizzare la decorazione vengono adattati alle nuove esigenze di pavimentare vani di dimensioni completamente inconsuete, oltre che con funzioni nuove: lunghe navate rettangolari vengono scandite da pannelli autonomi ma coordinati tematicamente, secondo una prassi che interessa Verona e coinvolge tutto l'arco adriatico oltre che il bacino del Mediterraneo occidentale»¹⁰¹.

⁹⁶ PROVENZALE 2005, pp. 471-485.

⁹⁷ PROVENZALE, TIUSSI, VILLA 2006, pp. 185-209.

⁹⁸ BARBET 2012, pp. 488-489.

⁹⁹ SALVADORI 2012a, pp. 258-265, SALVADORI 2012b, pp. 25-31.

¹⁰⁰ BIANCHI 2010, p. 237.

¹⁰¹ RINALDI 2005, pp. 188-189.

Alla luce di queste osservazioni, mi sembra che la relazione apparati decorativi domestici *vs* apparati decorativi santuariali non possa essere interpretata in modo unidirezionale¹⁰², alla ricerca di una 'originalità' o di una 'dipendenza' degli uni rispetto agli altri, né, tanto meno, risolta nei termini di una contrapposizione tra 'innovazione' e 'tradizione', ma che sia più prudente (e forse più fruttuoso) un approccio contestuale che tenga conto del ruolo della committenza e della funzione comunicativa delle immagini.

¹⁰² Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di ZACCARIA RUGGIU 1995, pp. 53-54 e SALCUNI 2014, p. 263. Di un fenomeno di 'interscambio' tra architettura privata e sacra parla ZEVI 2002, p. 44.

BIBLIOGRAFIA

ALLAG, TARDY 2012

C. ALLAG, D. TARDY, *Conclusion*, in *Décor*, 533-536.

ANGELELLI, GUIDOBALDI 2002

C. ANGELELLI, F. GUIDOBALDI, *Le pavimentazioni in opus sectile: progetto originario e restauri*, in *Nuove ricerche*, 201-213.

ANGELI BERTINELLI 1995

M. G. ANGELI BERTINELLI, *Il ricordo epigrafico dell'evergetismo a Luna*, in G. CAVALIERI MANASSE, E. ROFFIA (a cura di), *Splendida Civitas Nostra. Studi archeologici in onore di Antonio Frova*, Roma, 45-60.

Antike Malerei

N. ZIMMERMANN (a cura di), *Antike Malerei zwischen Lokalstil und Zeitstil, Akten des XI. Internationales Kolloquiums der AIPMA (Association Internationale pour la Peinture Murale Antique), Ephesos-Selçuk 13.-17 september 2010*, Wien 2014.

Architettura privata

J. BONETTO, M. SALVADORI (a cura di), *L'architettura privata ad Aquileia in età romana, Atti del convegno di Studio, Padova, 21-22 febbraio 2011*, Padova 2012.

ARSLAN PITCHER, MARIANI 2014

L. ARSLAN PITCHER, E. MARIANI, *Presentazione e ricostruzione di due soffitti da Cremona*, in *Antike Malerei*, 441-446.

Arte ad Aquileia

G. CUSCITO (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato longobardo. L'arte ad Aquileia dal sec. IV al IX, Atti della XXXVI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 18-21 maggio 2005*, Trieste 2006.

Atria longa patescunt

F. GHEDINI, M. ANNIBALETTO (a cura di), *Atria longa patescunt, Le forme dell'abitare nella Cisalpina romana. Saggi*, Padova 2012.

BARBACOVİ 2012

V. BARBACOVİ, *Le pitture parietali tardoantiche del vano G di Piazza Verzeri a Trento: ricostruzione grafica bi- e tridimensionale degli alzati*, in *Pittura romana*, 115-126.

BARBET 2008

A. BARBET, *Déontologie de la restitution idéale d'un décor*, in R. VERGNIEUX, C. DÉLEVOIE (a cura di), *Virtual Retrospect 2007, Actes du Colloque, Pessac, 14-16 novembre 2007*, Bordeaux, 269-278.

BARBET 2012

A. BARBET, *Le décor peint des édifices religieux en Gaule, entre conservation et innovation*, in *Décor*, 477-492.

BASSI 2012

C. BASSI, *Testimonianze pittoriche in Trentino durante l'epoca romana*, in *Pittura romana*, 107-114.

BASSI, CIURLETTI, ENDRIZZI 1997

C. BASSI, F. CIURLETTI, L. ENDRIZZI, *Recenti rinvenimenti di intonaci a Trento: primi risultati*, in *Temì figurativi*, 177-178.

BIANCHI 2010

B. BIANCHI, *La decorazione pittorica: i vani 2, 5 e gli ambienti minori*, in *Santuario di Minerva*, 223-239.

BIANCHI 2014

B. BIANCHI, *La decorazione pittorica del santuario repubblicano di Brescia*, in *Luogo per gli dei*, 223-259.

BIANCHI, ROFFIA, TONNI 2012

B. BIANCHI, E. ROFFIA, S. TONNI, *La decorazione pittorica dell'edificio di via Antiche Mura a Sirmione. Ricomposizione e analisi dei soffitti*, in *Pittura romana*, 91-105.

BIANCHI, ROSSI, SACCHI 2015

B. BIANCHI, F. ROSSI, F. SACCHI, *Il santuario tardo-repubblicano di Brescia*, in *Brixia*, 223-225.

BOISLÈVE, CHUNIAUD 2014

J. BOISLÈVE, K. CHUNIAUD, *Les peintures du sanctuaire de Trémonteix à Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme)*, in *Peintures et stucs*, 157-177.

BRAGANTINI 1995

I. BRAGANTINI, *Problemi di pittura romana*, «AnnAStorAnt» 2, 175-197.

BRAGANTINI 2007

I. BRAGANTINI, *La pittura in età tardo-repubblicana*, in B. PERRIER (a cura di), *Villas, maisons, sanctuaires et tombeaux tardo-républicains: découvertes et relectures récentes. Actes du colloque international de Saint-Romain-en-Gal en l'honneur d'Anna Gallina Zevi, Vienne-Saint-Romain-en-Gal, 8-10 février 2007*, Roma, 123-129.

BRAGANTINI 2010

I. BRAGANTINI, *Tra Ercolano e Pompei: il sistema decorativo della casa*, in L. CHIOFFI (a cura di), *Il Mediterraneo e la Storia. Epigrafia e archeologia in Campania: letture storiche. Atti dell'Incontro Internazionale di Studio, Napoli 4-5 dicembre 2008*, Napoli, 281-298.

Brixia

L. MALNATI, V. MANZELLI, *Brixia. Roma e le genti del Po. Un incontro di culture. III-I secolo a.C., Catalogo della Mostra, Brescia, Museo di Santa Giulia, 9 maggio 2015-17 gennaio 2016*, Firenze 2015.

BRUNO 2012

B. BRUNO, *Marano di Valpolicella, Monte Castelon. La campagna di scavo 2010 nell'area del santuario di Minerva*, «QuadAVen» 28, 96-100.

BRUNO, PAGANI 2015

B. BRUNO, C. PAGANI, *Decorazione parietale di I stile dal santuario di Minerva di Marano di Valpolicella*, in *Brixia*, 313.

BULGARELLI, GERVASINI 2012

F. BULGARELLI, L. GERVASINI, *La pittura romana in Liguria alla luce delle testimonianze edite e inedite*, in *Pittura romana*, 67-80.

CALABI 1995

F. CALABI, *Simbolo dell'assenza. Le immagini nel giudaismo*, «QuadStor» 41, 5-32.

Capitolium

G. CAVALIERI MANASSE (a cura di), *L'area del Capitolium di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*, Verona 2008.

Città nell'Italia settentrionale

La città nell'Italia settentrionale in età romana. Morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle Regioni X e XI. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste e dall'École française de Rome (Trieste, 13-15 marzo 1987), Trieste-Roma 1990.

CAVALIERI MANASSE 1998

G. CAVALIERI MANASSE, *Affresco con Mercurio*, in G. SENA CHIESA (a cura di), *Tesori della Postumia. Archeologia e storia intorno a una grande strada romana alle radici dell'Europa*, Catalogo della mostra, Cremona, Santa Maria della Pietà, 4 aprile-26 luglio 1998, Milano, 549-550.

CAVALIERI MANASSE 2008a

G. CAVALIERI MANASSE, *Il contesto urbanistico del santuario: l'area forense*, in *Capitolium*, 293-306.

CAVALIERI MANASSE 2008b

G. CAVALIERI MANASSE, *La tipologia architettonica*, in *Capitolium*, 307-326.

CAVALIERI MANASSE 2008c

G. CAVALIERI MANASSE, *Gli scavi del complesso capitolino*, in *Capitolium*, 73-152.

CAVALIERI MANASSE et aliae 2012

G. CAVALIERI MANASSE et aliae, *Progetto di studio sulla documentazione parietale di età romana a Verona e nel territorio veronese: prime osservazioni su alcuni nuclei pittorici*, in *Pittura romana*, 307-314.

COARELLI 1983

F. COARELLI, *Architettura sacra e architettura privata nella tarda Repubblica*, in *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'Ecole française de Rome, Rome 2-4 décembre 1980*, Roma, 191-217.

COARELLI 1985-1987

F. COARELLI, *La fondazione di Luni. Problemi storici ed archeologici*, in *Studi lunensi e prospettive sull'Occidente romano, Lerici settembre 1985, Atti del Convegno*, «Quaderni del Centro Studi Lunensi» 10-12, 17-36.

COARELLI 1989

F. COARELLI, *La casa dell'aristocrazia romana secondo Vitruvio*, in *Munus non ingratum, Proceedings of the International Symposium on Vitruvius' De Architectura and the Hellenistic And Republican Architecture, Leiden 20-23. I. 1987*, Leiden, 178-187.

COUDELAS, MONIER 2012

A. COUDELAS, F. MONIER, *Ni stuc ni peinture: un traitement illusioniste des enduits*, in *Décor*, 191-205.

CRACCO RUGGINI 2008

L. CRACCO RUGGINI, *Cromazio di fronte a pagani ed ebrei*, in S. PIUSSI (a cura di), *Cromazio di Aquileia (388-408) al crocevia di genti e religioni. Catalogo della mostra, Udine, Palazzo Patriarcale, Museo Diocesano e Gallerie del Tiepolo, 6 novembre 2008-8 marzo 2009*, Cinisello Balsamo, 184-191.

CRESCI MARRONE, TIRELLI 2013

G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI, *Il bosco sacro nel santuario di Altino: una proposta di lettura*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 165-185.

Cult and votive monuments

C.-G. ALEXANDRESCU (a cura di), *Cult and votive monuments in the Roman province: Proceedings of the 13th International Colloquium on Roman provincial art: Bucharest, Alba Iulia, Constanța, May 27th-3rd June 2013*, Cluj-Napoca 2015.

CURINA 2000

R. CURINA, *Edilizia pubblica: gli edifici di culto*, in M. MARINI CALVANI (a cura di), *Aemilia. La cultura romana in Emilia Romagna dal III secolo a.C. all'età costantiniana. Catalogo della mostra. Bologna, Pinacoteca Nazionale, Accademia di Belle Arti, Sale delle Belle Arti, 18 marzo-16 luglio 2000*, Venezia, 127-136.

Dalle domus alla corte regia

G. P. BROGIOLO (a cura di), *Dalle domus alla corte regia. S. Giulia di Brescia. Gli scavi dal 1980 al 1992*, Firenze 2005.

Décor

J. BOISLÈVE, K. JARDEL, G. TENDRON (a cura di), *Décor des édifices publics civils et religieux en Gaule durant l'antiquité, I^{er}-IV^e siècle. Peinture, mosaïque, stuc et décor architectonique. Actes du colloque de Caen. Service archéologie, conseil général du Calvados, 7-8 avril 2011*, Caen 2012.

Dialogues

A. DARDENAY, E. ROSSO (a cura di), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Paris 2013.

FALZONE 2002

S. FALZONE, *L'imitazione dell'opus sectile nella pittura tardo antica a Roma e a Ostia*, in M. DE NUCCIO, L. UNGARO (a cura di), *I marmi colorati della Roma imperiale, Catalogo della mostra, Roma, Mercati di Traiano, 28 settembre 2002-19 gennaio 2003*, Venezia, 171-174.

FONTANA 2006

F. FONTANA, *La lirica musiva dei putti danzanti ad Aquileia. A proposito di un mosaico tardoantico con figure di eroti*, in L. CRISTANTE, A. TESSIER (a cura di), *Incontri triestini di Filologia classica 5*, Trieste, 25-38.

FONTANA 2007

F. FONTANA, *Aquileia: nuove acquisizioni*, in C. ANGELELLI, A. PARIBENI (a cura di), *Atti del XII Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico, Padova, 14-15 e 17 febbraio 2006; Brescia, 16 febbraio 2006*, Tivoli, 77-87.

FONTANA, MURGIA 2014

F. FONTANA, E. MURGIA, *Pittura parietale ad Aquileia: novità dal sito di via Gemina*, in *Antike Malerei*, 435-440.

FROVA 1964

A. FROVA, *Il mosaico e la pittura*, in M. VERGNANI, G. A. MANSUELLI (a cura di), *Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale, Catalogo della mostra, Bologna Palazzo Archiginnasio, 20 settembre-22 novembre 1964*, Bologna, 508-515.

FRÉZOULS 1990

E. FRÉZOULS, *Évergétisme et construction publique en Italie du Nord (X^e et XI^e Régions augustéennes)*, in *Città nell'Italia settentrionale*, 179-209.

GHEDINI 2012

F. GHEDINI, *Soluzioni e modelli abitativi tra tarda repubblica e tardo impero*, in *Atria longa patescunt*, 291-332.

GOMEZ SERITO, RULLI 2012

M. GOMEZ SERITO, E. RULLI, *I materiali lapidei naturali dalla domus dei "Putti danzanti": marmi bianchi e colorati*, in *Architettura privata*, 309-316.

GUTMANN 1984

J. GUTMANN, *Early Synagogue and Jewish Catacombe Art and its Relation to Christian Art*, in *ANRW II*, 21, 2, 1313-1342.

Image et Religion

S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY (a cura di), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine, Actes du Colloque de Rome, 11-13 décembre 2003*, Naples 2008.

Intra illa moenia

F. GHEDINI, M. ANNIBALETTO (a cura di), *Intra illa moenia domus ac penates* (Liv. 2,40,7). *Il tessuto abitativo nelle città romane della Cisalpina. Atti delle giornate di studio (Padova, 10-11 aprile 2008)*, Roma 2009.

LING 2013

R. LING, *Wall-painting in Greek and Roman sanctuaries*, «JRA» 26, 727-729.

Luogo per gli dei

F. ROSSI (a cura di), *Un luogo per gli dei. L'area del Capitolium a Brescia*, Firenze 2014.

MAIOLI 1997

M. G. MAIOLI, *Intonaci parietali da domus di età imperiale a Ravenna*, in *Temi figurativi*, 235-236.

MANIQUET, GROETEMBRIL, DUPHIL 2012

S. MANIQUET, S. GROETEMBRIL, V. DUPHIL, *Le programme ornemental du sanctuaire de Tintignac (Naves, Corrèze)*, in *Décor*, 245-268.

MANSUELLI 1981

G. A. MANSUELLI, *Roma e il mondo romano dalla media repubblica al primo impero (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, Torino.

MARIANI 1996

E. MARIANI, *Gli affreschi del saggio sotto il santuario tardorepubblicano*, in F. ROSSI (a cura di), *Carta Archeologica della Lombardia, V. Brescia. Saggi*, Modena, 131-134.

MARIANI 2002

E. MARIANI, *Intonaci con raffigurazione di una nave dal santuario tardorepubblicano: problemi tecnici e iconografici*, in *Nuove ricerche*, 77-83.

MARIANI 2004

E. MARIANI, *Gli intonaci dipinti*, in V. MARIOTTI (a cura di), *Il teatro e l'anfiteatro di Cividate Camuno. Scavo, restauro e allestimento di un parco archeologico*, Firenze, 307-322.

MARIANI 2005

E. MARIANI, *Gli affreschi*, in *Dalle domus alla corte regia*, 105-114.

MARIANI 2010

E. MARIANI, *La decorazione pittorica del vano 1*, in *Santuario di Minerva*, 205-222.

MARIANI 2014a

E. MARIANI, *Lacerti di intonaco dipinto dal Capitolium flavio*, in *Luogo per gli dei*, 389-392.

MARIANI 2014b

E. MARIANI, *Il primo santuario: intonaci dipinti dai nuovi scavi*, in *Luogo per gli dei*, 183-186.

MARIANI, PAGANI 2005

E. MARIANI, C. PAGANI, *Gli intonaci. Considerazioni generali*, in *Dalle domus alla corte regia*, 291-300.

MARIANI, PAGANI 2012

E. MARIANI, C. PAGANI, *Considerazioni critiche sugli aspetti e sugli sviluppi della pittura parietale in alcuni centri delle regiones X e XI alla luce dei più recenti ritrovamenti*, in *Pittura romana*, 41-58.

MASSARA 2014

D. MASSARA, *I cementizi del santuario tardorepubblicano di Brescia e l'impiego del cementizio con inserti in edifici sacri repubblicani*, in C. ANGELELLI (a cura di), *Atti del XIX Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico, Isernia, 13-16 marzo 2013*, Tivoli, 499-506.

MAURINA 2001

B. MAURINA, *Edilizia residenziale a Sebatum (San Lorenzo di Sebato, Bolzano / St. Lorenzen, Boizen)*, in M. VERZAR BASS (a cura di), *Abitare in Cisalpina. L'edilizia privata nelle città e nel territorio in età romana, Atti della XXXI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 23-26 maggio 2000*, Trieste, 559-598.

MOORMANN 1998

E. M. MOORMANN, *La pittura romana fra costruzione architettonica e arte figurativa*, in *Romana pictura*, 14-32.

MOORMANN 2011

E. M. MOORMANN, *Divine Interiors. Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries*, Amsterdam.

MORANDINI, SLAVAZZI 2010

F. MORANDINI, F. SLAVAZZI, *I pavimenti delle aule di culto*, in *Santuario di Minerva*, 194-204.

MORANDINI, MASSARA, SLAVAZZI 2014

F. MORANDINI, D. MASSARA, F. SLAVAZZI, *I pavimenti del santuario tardo-repubblicano*, in *Luogo per gli dei*, 207-218.

MURGIA 2012

E. MURGIA, *Testimonianze di I stile da Aquileia*, in *Pittura romana*, 207-222.

MURGIA 2013

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

MURGIA 2014

E. MURGIA, *Pitture di primo stile in Gallia Cisalpina: vecchie e nuove testimonianze*, in *Peintures et stucs*, 117-123.

NONNIS 2003

D. NONNIS, *Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica*, in O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (a cura di), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte, Actes de la table ronde, Naples, 30 novembre 2001*, Napoli, 25-54.

NOVELLO 2009

M. NOVELLO, *Edilizia abitativa ad Aquileia*, in *Intra illa moenia*, 95-112.

NOVELLO 2012

M. NOVELLO, *Rivestimenti pavimentali*, in *Atria longa patescunt*, 233-249.

NOVELLO, SALVADORI 2012

M. NOVELLO, M. SALVADORI, *Aquileia, Casa delle Bestie ferite: nuovi ritrovamenti*, in *Pittura romana*, 223-232.

Nuove ricerche

F. ROSSI (a cura di), *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia. Scavi, studi e restauri*, Milano 2002.

ORIOLO 2012

F. ORIOLO, *I modi dell'abitare ad Aquileia: i rivestimenti parietali*, in *Architettura privata*, 243-262.

PAGANI 1997

C. PAGANI, *Gli affreschi della domus sottostante la cattedrale di S. Maria a Luni*, in *Temi figurativi*, 267-269.

PAGANI 2014

C. PAGANI, *Una testimonianza di pittura celebrativa di età imperiale da vecchi scavi nell'area di via Broletto-via del Lauro a Milano*, in *Antike Malerei*, 415-421.

PAGANI, MARIANI c.s.

C. PAGANI, E. MARIANI, *Nuovi dati sulla pittura di I stile dalle recenti indagini nell'area del santuario di Minerva sul monte Castelon di Marano di Valpolicella*, in *Atti della XII International Conference of AIPMA, Context and Meaning, Athens 16-20 september 2013*, c.s.

Paradeisos

E. MORVILLEZ (a cura di), *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité, Actes du Colloque, Université d'Avignon-Palais des Papes, 20-22 mars 2009*, Paris 2014.

Peintures et stucs

J. BOISLÈVE, A. DARDENAY, F. MONIER (a cura di), *Peintures et stucs d'époque romaine. Révéler l'architecture par l'étude du décor, Actes du 26^e colloque de l'AFPMA, Strasbourg, 16-17 novembre 2012*, Bordeaux 2014.

Pittura romana

F. ORIOLO, M. VERZÁR (a cura di), *La pittura romana nell'Italia settentrionale e nelle regioni limitrofe. Atti della XLI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 6-8 maggio 2010*, Trieste 2012.

PLESNIČAR-GEC 1987

L. PLESNIČAR-GEC, *Wall-Paintings in Roman Slovenia*, in *Pictores per Provincias, Actes du III^e Colloque International sur la Peinture Murale Romaine, Avanches, 28-31 août 1986*, Avanches, 219-226.

PRIGENT 1990

P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen.

PROVENZALE 2005

V. PROVENZALE, *Contributo preliminare allo studio degli intonaci del cosiddetto «tempio Gallet»*, in G. CUSCITO, M. VERZÁR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. La cultura artistica in età romana (II secolo a.C.-III secolo d.C.). Atti della XXXV Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 6-8 maggio 2004*, Trieste, 471-485.

PROVENZALE, TIUSSI, VILLA 2006

V. PROVENZALE, C. TIUSSI, L. VILLA, *Gli affreschi del complesso teodosiano. Rapporto preliminare sui frammenti inediti*, in *Arte ad Aquileia*, 185-209.

RAEPSAET-CHARLIER 2014

M. T. RAEPSAET-CHARLIER, *rec. a E. M. Moormann, Divine Interiors. Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries, Amsterdam 2011*, «AntCl» 83, 560-561.

RAVARA MONTEBELLI 2004

C. RAVARA MONTEBELLI, *Esempi di primo stile ad Ariminum*, in L. BORHY (a cura di), *Plafonds et voûtes à l'époque antique, VIII^e Colloque International de l'Association Internationale pour la Peinture Murale Antique, Budapest-Veszprém, 15-19 maggio 2001*, Budapest, 401-404.

RINALDI 2005

F. RINALDI, *Mosaici antichi in Italia. Regione X. Verona*, Roma.

RINALDI 2007

F. RINALDI, *Mosaici e pavimenti del Veneto. Province di Padova, Rovigo, Verona e Vicenza (I sec. a.C.-VI sec. d.C.)*, Roma.

Romana pictura

A. DONATI (a cura di), *Romana pictura. La pittura romana dalle origini all'età bizantina, Catalogo della mostra, Rimini, 28 marzo-30 agosto 1998*, Milano 1998.

ROSSI 1998

F. ROSSI, *Il santuario tardorepubblicano di Brescia*, in *Romana pictura*, 268-269.

ROSSI 1995-1997

F. ROSSI, *Borno (Bs). Località Calanno, via Marconi 231*, «NotALomb», 76-77.

RUBINICH 2012

M. RUBINICH, *Intonaci dipinti dall'area delle 'Grandi Terme' di Aquileia: rapporto preliminare*, in *Pittura romana*, 233-240.

SACCHI 2010

F. SACCHI, *L'architettura e l'arredo lapideo*, in *Santuario di Minerva*, 155-175 (con contributi di M. PIZIALI).

SALCUNI 2014

A. SALCUNI, rec. E. M. Moormann, *Divine Interiors. Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries, Amsterdam 2011*, «Gnomon» 86, 258-264.

SALVADORI 2006

M. SALVADORI, *Il tema del "paradeisos" negli affreschi della Basilica teodoriana di Aquileia*, in *Arte ad Aquileia*, 171-184

SALVADORI 2012a

M. SALVADORI, *Decorazioni ad affresco*, in *Atria longa patescunt*, 251-270.

SALVADORI 2012b

M. SALVADORI, *I sistemi decorativi parietali in Cisalpina: per un aggiornamento dei dati*, in *Pittura romana*, 19-39.

SALVADORI 2012c

M. SALVADORI, *Edilizia privata e apparati decorativi ad Aquileia: lo stato della ricerca*, in *Architettura privata*, 181-194.

SALVADORI, SCAGLIARINI 2014

M. SALVADORI, D. SCAGLIARINI D. 2014, *Gli obiettivi del progetto TECT*, in M. SALVADORI, D. SCAGLIARINI (a cura di), *TECT. Un progetto per la conoscenza della pittura parietale romana nell'Italia settentrionale*, Padova, 7-12.

SALVADORI, TIUSSI, VILLA 2014

M. SALVADORI, C. TIUSSI, L. VILLA, *Tracce per la ricostruzione del sistema parietale della Basilica tardo antica di Aquileia*, in *Antike Malerei*, 157-164.

Santuario di Minerva

F. ROSSI (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*, Milano 2010.

SCHEFOLD 1952

K. SCHEFOLD, *Pompejanische Malerei. Sinn und Ideengeschichte*, Basel.

Signa et Tituli

Signa et Tituli 3: *lieux de culte de Gaule Narbonnaise et des régions voisines. Sculpture et épigraphie*, Musée Henri Prades, Lattes, 29-30 novembre 2012, c.s.

STRAZZULLA 2008

M. J. STRAZZULLA, *La decorazione in terracotta*, in *Capitolium*, 153-167.

Temi figurativi

D. SCAGLIARINI CORLÀITA (a cura di), *I temi figurativi nella pittura parietale antica (IV sec a.C.-IV sec. d.C.)*, *Atti del VI Convegno Internazionale sulla Pittura Parietale Antica*, Bologna 20-23 settembre 1995, Bologna 1997.

TORELLI, MARCATILLI 2010

M. TORELLI, F. MARCATILLI, *La decorazione parietale domestica romano-italica fra fase medio-repubblicana e cultura della luxuria*, «Bollettino di archeologia online», edizione speciale, D.6.5, 40-55.

VALVO 2008

A. VALVO, *Le iscrizioni latine di Brescia di età repubblicana e triumvirale*, in M. L. CALDELLI, G. L. GREGORI, S. ORLANDI (a cura di), *Epigrafia 2006. Atti della XIV^e rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Roma, 18-21 ottobre 2006, Roma, 137-151.

VALVO 2010

A. VALVO, *Regio X. Venetia et Histria. Brixia – Benacenses – Valles Supra Benacum – Sabini – Trumplini – Camunni*, in *Supplementa Italica, Nuova Serie, 25*, Roma, 141-325.

VOS DE 1993

M. DE VOS, *Roma: la pittura parietale tardo antica*, in A. CARANDINI, L. CRACCO RUGGINI, A. GIARDINA (a cura di), *Storia di Roma III.2, L'età tardoantica. I luoghi e le culture*, Torino, 85-91.

WEBER 2000

W. WEBER, "...wie ein großes Meer". *Deckendekorationen frühchristlicher Kirchen und die Befunde aus der Trierer Kirchenanlage*, Mainz.

ZACCARIA 1990

C. ZACCARIA, *Testimonianze epigrafiche relative all'edilizia pubblica nei centri urbani delle Regiones X e XI in età imperiale*, in *Città nell'Italia settentrionale*, 129-162.

ZACCARIA RUGGIU 1995

A. ZACCARIA RUGGIU, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma.

ZEVI 2002

F. ZEVI, *Opus albariorum*, in *Nuove ricerche*, 35-45.

Silvia TANTIMONACO*

Causae dedicationum nelle iscrizioni sacre.
L'esempio della *Lusitania* romana

ABSTRACT

En este artículo recopilamos las inscripciones de la *Lusitania* (*Hispania Ulterior*) en las cuales se hace patente el motivo de la dedicatoria – se trate de una causa o de una finalidad – a través de fórmulas como: *ex visu*, *ex iussu*, *pro salute*, etc. El objetivo es profundizar en el tema de la dinámica de la oferta votiva y, al mismo tiempo, en el estudio de la recepción de la religión romana y de los hábitos epigráficos en esta provincia del Impero romano.

KEYWORDS

Latin Epigraphy, Votive Inscriptions, *Votum*, *Hispania*, Roman *Lusitania*

Le ragioni contingenti del gesto: richieste, benefici e manifestazioni divine

L'offerta di un'iscrizione sacra poteva basarsi su ragioni di vario tipo e avvenire in tempi e modi distinti: in un primo caso, (1) il devoto realizzava la dedica contemporaneamente alla formulazione di un voto, detta *nuncupatio uoti*; il monumento costituiva quindi la battuta iniziale di un dialogo, che si instaurava con il nume al fine di ottenerne un beneficio; oppure, (2) l'iscrizione era apposta al momento della *solutio uoti*, cioè in seguito all'esaudivimento del desiderio e come atto conclusivo della puntuale interazione uomo-dio. Una terza possibilità (3) era il manifestarsi del nume, sotto varie forme e con diversi mezzi (visione, oracolo, *omen*...), testimoniato dalle 'dediche *uiso/iussu*'¹, ossia contenenti formule del tipo *ex uiso, ex iussu* e simili; in questo caso, l'iscrizione rappresentava il mezzo con cui il devoto rispondeva al messaggio ricevuto, chiudendo il dialogo con la divinità. Infine, (4) le dediche sacre potevano essere promosse in occasione di specifici cerimoniali, di carattere pubblico o privato².

Dal punto di vista epigrafico, le possibilità (1) e (2) sono di solito espresse mediante formule, rispettivamente, del tipo *uotum fecit*³ e *uotum soluit*⁴. La dicitura *uotum posuit*, invece, va forse riferita all'atto concreto di apposizione dell'oggetto sacro; in questo caso, cioè, la parola *uotum* assumerebbe il significato stesso di 'offerta votiva', senza fornire, di per sé, alcuna indicazione rispetto al momento della dedica⁵. Sotto il profilo tecnico, invece, il devoto veniva considerato *uoti reus*, ossia 'vincolato al voto', dopo aver formulato la richiesta alla divinità – alla quale prometteva la sua controparte – mentre diveniva *uoti damnatus*,

* Universitat de Barcelona, borsista FI-DGR 2014. Questo lavoro s'inserisce nel progetto FFI2011-25113 e nell'attività del Grup de Recerca Consolidat LITTERA (2014SGR63). Ringrazio la prof.ssa Giovannella Cresci e il prof. Johnatan Edmondson per la lettura previa del testo e per le loro preziose indicazioni.

¹ La definizione è di RENBERG 2003, p. 3 e *passim*. Dedicare agli dei a seguito di una visione è una prassi documentata anche dalle fonti letterarie, cfr. HARRIS 2013 (2009), p. 59, che ricorda in particolare Pl. *Lg.* 10.909c-910a. Si veda anche Cic. *dom.* 141: *Aram aliquam [...] somniis stimulatus aut religione aliqua consecraret.*

² Non tratteremo questo tipo di iscrizioni, poiché ci concentreremo sul *uotum* e sulle dediche *uiso/iussu*. In *Lusitania*, comunque, ne sono esempio per lo meno: *CIL* II, 179, forse realizzata in occasione delle *Cernophoriae*, e GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 16, occasionata dalla cerimonia del *taurobolium*.

³ Cfr. Cic. *Mil.* 41: *Vos et omnes boni uota faceretis ut Miloni uti uirtute sua liberet.* La formulazione di voti è spesso associata alle preghiere nell'Eneide, cfr.: VERG. *Aen.* 3.261: *Votibus precibusque*; 5, 234: *Fudissetque preces diuosque in uota uocasset*; e anche Cic. *Planc.* 97, citato *infra*, nt. 35.

⁴ Per una classificazione del formulario epigrafico sui votivi, cfr. PENSABENE *et alii* 1980, pp. 26-27.

⁵ L'espressione *uotum posuit* può essere confrontata con altre del tipo *monumentum/aram posuit* (cfr. per esempio: *CIL* II, 2435 e *AE* 1952, 31). Va associata sia alle formule di proclamazione sia a quelle di scioglimento del voto, cfr.: *uotu(m) fecit / et posuit* (*CIL* VI, 36762); *uot(um) / quot* (sic!) *fecit / a(nimo) l(ibens) p(osuit)* (ENCARNAÇÃO 1984, n. 571); e *u(otum) l(ibens) s(oluit) i(tem) / posuit* (*AE* 1991, 295); *u(otum) s(oluit) l(ibens) [m(erito)] / ar(am) p(osuit)* (*AE* 2006, 1193). Cfr. anche: *u(otum) d(edit) et uo[tu]/m so[l]l[ui]t* (*AE* 1910, 98).

ossia ‘condannato al voto’, una volta che la richiesta fosse stata esaudita, e durante tutto il tempo restante, sino alla *solutio uoti*⁶.

La casistica della Lusitania

Per l’ubicazione periferica e la storia di tenace resistenza all’occupazione romana – resa celebre soprattutto dalla ribellione guidata da Viriato nel 147 a.C. – la provincia della *Lusitania* è degna di particolare interesse rispetto allo studio di tutti quei fenomeni variamente ascrivibili al processo cosiddetto di ‘romanizzazione’⁷. In tal senso, anche l’adozione della pratica del *uotum* e la sua diffusione possono essere considerati ‘spie’ della romanità di questo territorio.

Prima di procedere con l’analisi dettagliata della documentazione, però, è necessario introdurre alcuni aspetti peculiari relativi al panorama religioso locale. Il primo riguarda la frequente menzione, nelle iscrizioni sacre, di divinità indigene, specialmente nella zona centro-settentrionale della provincia, i *conuentus Emeritensis* e *Scallabitanus* (cfr. mappa, fig. 1), dove il settore dell’onomastica rivela un particolare conservatorismo sino all’età imperiale avanzata. Si registra, infatti, la massiccia presenza di antroponomi di substrato⁸, mentre nel caso dei teonimi si creano talora fenomeni di associazione, come tra l’indigena *Ataecina* e *Proserpina*⁹. Le iscrizioni votive della *Lusitania* si concentrano poi soprattutto nelle zone rurali, dove, rispetto ai centri urbani, le divinità classiche sono attestate in rapporto maggioritario di 1,5:1 mentre quelle indigene (lusitane e vettone) addirittura di 7,5:1¹⁰.

Tale sproporzione è inoltre accompagnata dalla netta predominanza, nell’*ager*, del culto a *Iuppiter*, specialmente nella sua *facies* di *Optimus Maximus*, un fenomeno che è stato interpretato alla luce dello spostamento del culto capitolino in ambito extra-urbano, a se-

⁶ È doveroso richiamare l’attenzione sulla natura giuridica dei vocaboli impiegati e sulla definizione ciceroniana di *uotum* nei termini di una *obligatio*, cfr. CIC. *leg.* 2.16.41: *De diligentia uotorum satis in lege dictum est ac uoti est sponsio qua obligamur deo. Poena uero uiolatae religionis iustam recusationem non habet*. Tra i numerosi manuali di diritto privato romano, rimandiamo a BURDESE 1985³, pp. 407 e seguenti (*obligationes*) e p. 494 (*uotum*). Essendo tecnicamente *reus* colui che assume un’obbligazione, potremmo intendere *uoti reus* come ‘debitore di un voto’. Sulla complessa questione della natura giuridica del *uotum*, si veda la sintesi presente in HASSAN 2010 (specialmente le pp. 42-43 e 70 e seguenti).

⁷ Una panoramica generale sulla provincia della *Lusitania* si trova in EDMONDSON 2012b. Sui Lusitani, il mantenimento di tratti arcaici e la resistenza alla romanità, cfr. GUERRA 2001e ALMAGRO-GORBEA 2010.

⁸ Per l’antroponomia, cfr. *Atlas* 2003 e VALLEJO RUIZ 2005; per la teonimia, rimandiamo ai numerosi lavori di Blanca María Prósper e di Juan Carlos Olivares Pedreño.

⁹ Sulla dea *Ataecina*, cfr. ABASCAL PALAZÓN 1995 e la bibliografia fornita in SALINAS DE FRÍAS, RODRÍGUEZ CORTÉS 2004, p. 286, nt. 14.

¹⁰ Dati tratti da RICHERT 2012, I, che presenta i relativi grafici alle pp. 147 e 148.

guito dell'affermarsi del culto imperiale nelle città, oppure come risultato dell'assimilazione di varie divinità indigene con la figura di Giove¹¹.

Tra gli dei non tradizionali, il più documentato dal punto di vista quantitativo è invece *Endouellicus*, grazie al fortunato rinvenimento delle iscrizioni a lui dedicate nel santuario di São Miguel da Mota (Terena, Évora, cfr. mappa, fig. 1). Questo dio è stato accostato a varie divinità greco-romane, dato che, come si evince dal formulario a lui riferito, aveva una connotazione infera, salutare e anche profetica (cfr. *infra*)¹². Il suo santuario è situato, significativamente, nella parte più interna del *conuentus Pacensis*, che, come abbiamo accennato, costituisce altrimenti un'eccezione nell'ambito della provincia, per la scarsa attestazione di onomastica indigena, forse effetto dell'occupazione più precoce, dell'urbanizzazione più intensa dell'area nonché dell'influenza della vicina provincia della Betica¹³.

Di seguito elencheremo quindi le dediche sacre della *Lusitania* contenenti le ragioni esplicite della loro esecuzione (*causae dedicationum*), organizzandole secondo le possibilità elencate in precedenza¹⁴:

¹¹ Per entrambe le tesi e la relativa bibliografia, cfr. OLIVARES PEDREÑO 2009, pp. 332-333 (specialmente ntt. 4 e 5) e RICHERT 2012, I, pp. 152-155. Il fenomeno è di solito considerato un indizio di scarsa romanizzazione, cfr. ROMERO PÉREZ 1994, p. 37 e OLIVARES PEDREÑO 2009, pp. 331-332.

¹² Sul dio Endovellico, cfr. ENCARNAÇÃO 1995-2007, CARDIM RIBEIRO 2005 e EDMONDSON 2012a. Sul suo santuario, cfr. recentemente SCHATTNER, FABIÃO, GUERRA 2013, con bibliografia anteriore. Per il dibattito relativo alla possibile coincidenza tra *Endouellicus* e *Vaelicus*, divinità documentata a Postoloboso (Ávila), cfr. CARDIM RIBEIRO 2002, p. 80 e anche CARDIM RIBEIRO 2005, pp. 748-750.

¹³ Cfr. RICHTERT 2012, I, p. 151. L'assenza di tracce d'uso del santuario in epoca preromana ha originato di recente il sospetto che non si tratti affatto di una divinità di sostrato, cfr. EDMONDSON 2012a.

¹⁴ Per ragioni metodologiche, escludiamo i seguenti materiali: le dediche per la salute della *familia* imperiale (compresa ENCARNAÇÃO 1984, n. 2, interpretata come una dedica imperiale dallo stesso autore, p. 44), quelle *in memoriam* o *in honorem alicuius* e anche le *defixiones* (compresa CIL II, 462, su lastra). Per motivi di spazio, invece, omettiamo le dediche la cui *causa* è indirettamente ricavabile dal nome delle divinità destinatarie (tranne se associate a formule d'interesse) per esempio, tra le greco-romane: *Felicitas*, *Salus* e *Victoria*; e, tra le indigene: *Sigerius Stilliferus* (menzionato in GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 29), il cui epiteto è stato ricollegato alla propiziazione di piogge benefiche. Escludiamo anche le iscrizioni con formula generica *pro meritis* (come per esempio CIL II, 622, p. 822), a meno che non contengano anche le formule di *nuncupatio* o *solutio uoti*. Infine, omettiamo le iscrizioni che, pur riportando le finalità dell'offerta, non sono riconducibili alla fase di formulazione o scioglimento del voto, a causa di lacuna (si tratta di: GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 25; RAMOS FERREIRA 2004, n. 1; *HEp* 5, 177 e 179; ENCARNAÇÃO 1984, n. 504; CIL II, 732). Nel caso di CIL II, *41, la lettura *pro salute et incolunitate ciuium* è stata successivamente emendata con: *pro[u]inc(iae) Lu[s]ita[n]i[ae]* (cfr. ETIENNE, FABRE, LEVEQUE 1976, n. 25). Manca, infine, tra i nostri materiali un'ara realizzata *pro sua et suorum salute*, recentemente rinvenuta nel santuario di Sole e Luna, ad Alto da Vigia (Colares, Lisbona), in fase di pubblicazione – insieme alle altre novità degli scavi – da parte del Dott. José Cardim Ribeiro, che ringraziamo per la gentile informazione.

(1) Dediche realizzate al momento della richiesta di un beneficio (*nuncupatio uoti*):

N. e bibliografia	Formulario	Divinità (dat.)	Note
1. ETIENNE, FABRE, LEVEQUE 1976, n. 19 (Condeixa-a-Velha, Coimbra)	<i>Etia[m] quotsi</i> (sic!) <i>r[ogatu meo] atnueris</i> (sic!) [<i>propitius</i>]	<i>Ma[r]ti Aug(usto)</i>	<i>...aram dic[abo cum hostiis] auratis et [- - -] taurum m[actabo in] ariis</i> (sic!). Dedicante: lacuna? Il supporto è una lastra di calcare.
2. ENCARNAÇÃO 1984, n. 495 = <i>CIL</i> II, 6266 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>merito hun[c] deum sibi propitiatum</i>	<i>Endouellico</i>	Dedicante: <i>M(arcus) Fannius Augurinus</i> . Base di statua. Iconografia: palma (lato sinistro), cinghiale sopra ad un'ara e recinzione (lato destro); figg. 2a-d.
3. ENCARNAÇÃO 1984, n. 499 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>relictum a maioribus</i>	[<i>End</i>]ouolico (sic!)	<i>... a(nimo) l(ibens) p(osuit)</i> . Dedicante: <i>Iulia Anus</i> .
4. ENCARNAÇÃO 1984, n. 514 = <i>CIL</i> II, 136 e p. XXXVIII (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>Iunia Eliana</i> (sic!) <i>uoto suscepto</i> (sic!)	<i>Endouellico</i>	<i>Eluia</i> (sic!) <i>Ybas mater filie sue</i> (sic!) <i>uotum susceptum</i> (sic!) <i>animo libens posuit</i> .
5. GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 6 = <i>ILER</i> 541, Mérida (Badajoz)	<i>pro sal(ute)</i>	<i>Font(- - -)</i>	Dedicante: <i>Q(uintus) C(- - -) P(- - -)</i> . La dedica potrebbe essere a <i>Fontana, Fontanus, Fons</i> o, al plurale, <i>Fontes</i> .
6. GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 24 = <i>ILER</i> 283, Mérida (Badajoz)	<i>pro sal(ute) Coutii Lupi</i>	<i>Inuicto Deo</i> (scil. <i>Mithrae</i>)	Dedicante: <i>Quintio Flauo Baetico Conimbrig(ensis) ser(uus)</i> ¹⁵ .
7. <i>FE</i> 285 (Mosteiro, Castelo Branco)	<i>pro salute M(- - -) I(- - -) C(- - -)</i>	Non specificata	<i>Sui p(osuerunt)</i> . L'ara apparteneva forse a un larario ¹⁶ .
8. <i>HEp</i> 5, 81 (Mérida, Badajoz)	<i>pro sua ac suorum incolunitate posuit</i>	<i>Ioui</i>	Dedicante: <i>Aemilius Aemilianus u(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rovinciae) U(lterioris) L(usitaniae)</i> .

¹⁵ Ad *Augusta Emerita* aveva sede un'importante comunità mitraica, fatto che giustificerebbe il viaggio del dedicante da *Conimbriga* sino a lì., cfr. ALVAR EZQUERRA 1981, pp. 57 e 61.

¹⁶ Cfr. *HEp* 10, 724.

9. <i>HEp</i> 16, 12 (Mérida, Badajoz)	<i>ex uoto ac [p(ro)] incolum[i]ta(te) temp[or(um)]</i>	<i>Deo Marti A[ug(usto)]</i>	...templ[i por?]t[icus? res?]ti[t(uit)?] in q[u]i[b(us) sig?]n(a) [dei cum imag(inibus)?] eius cl[ipeisq(ue) dedicau(it)?]. Dedicante: <i>Iul(ius) Maximinu[s] u(ir) p(erfectissimus) proc(urator) Aug(usti) n(ostr)i a(gens) u(ice) p(raesidis) p(rouinciae) [L(usitaniae)].</i>
--	---	----------------------------------	---

Il documento n. 1 costituisce un curioso esempio di *nuncupatio* trascritta su di un monumento lapideo¹⁷; sebbene sia piuttosto frammentario, andrà notato, almeno, che l'espressione *bos auratus* si ritrova ripetuta nel *carmen* dei *Frates Aruales*¹⁸.

Relativamente all'iscrizione n. 3, invece, si può pensare che la cerimonia di espiazione del voto avvenisse in maniera periodica, come indicherebbe la dicitura *relictum a maioribus*, forse riferita ad un voto contratto dagli avi e tramandato di generazione in generazione¹⁹. È una possibilità contemplata anche per un'altra iscrizione al medesimo dio (cfr. *infra*, nt. 45), mentre l'abbondanza della *gens Iulia* nel territorio dei conventi Scallabitano e Pacense rende azzardata l'associazione della nostra dedica con le altre sette promosse nello stesso santuario da parte di *Iulii*, specialmente in assenza di confronti formulari²⁰. Qualcosa di simile pare comunque ipotizzabile anche per l'iscrizione n. 4, in cui (*H*)*eluia Yba* dichiara di essersi fatta carico del voto della figlia. Non sappiamo perché la giovane non abbia apposto il voto di persona, lasciando tale incombenza alla madre (forse perché impossibilitata a raggiungere il santuario o addirittura perché morta prematuramente?); comunque, è significativa l'enfasi conferita alla 'responsabilità' di tale incarico, passato dalla figlia alla madre, mediante il duplice riferimento al *uotum susceptum*²¹.

L'inserimento nel gruppo (1) delle dediche nn. 5-9 è motivata dall'assenza della formula di scioglimento del voto, fatto che induce a interpretarle come appartenenti alla fase di *nuncupatio* più che di *solutio uoti*²².

¹⁷ Per un documento affine rinvenuto nell'attiguo *conuentus Bracaraugustanus*, cfr. *CIL* II, 2476.

¹⁸ *CIL* VI, 2028; cfr. ÉTIENNE, FABRE, LEVEQUE 1976, pp. 42-43.

¹⁹ Cfr. ENCARNACÃO 1984, p. 579.

²⁰ Si tratta di: ENCARNACÃO 1984, nn. 500-502, 505-506, 509 e 511.

²¹ Per il verbo *suscipere* associato al *uotum*, cfr. per esempio PLAVT. *Amph.* 230: *Imperator utrimque, hinc et illinc, Ioui / uota suscipere, <utrimque> hortari exercitum* e VELL. 2.48.2, citato *infra*, nt. 29.

²² Escludiamo però *CIL* II, 5276, di autenticità dubbia (cfr. *HEp* 4, 253 e *HEp* 14, 102).

(2) Dediche realizzate in seguito all'ottenimento del beneficio richiesto (*solutio uoti*)²³:

N. e bibliografia	Formulario	Divinità (dat.)	Note
10. ENCARNAÇÃO 1984, n. 508 = <i>CIL</i> II, 134 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>pro salute Viuenniae Venustae mammae? suae</i> ²⁴	<i>Endouellico</i>	Dedicante: <i>L(ucius) Iulius Nouatus</i> .
11. ENCARNAÇÃO 1984, n. 516 = <i>CIL</i> II, 5207 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>pr[o] salutem (sic!) L(icinia) Marcian[e?] filiae sue (sic!)</i>	<i>Endouellico</i>	Dedicante: <i>M(arcus) L(- - -) Nigellio</i> .
12. <i>CPIL.Caceres</i> 65 = <i>EE</i> VIII, 276 (Baños de Montemayor, Cáceres)	<i>pro salute Comodi (sic!)</i>	<i>Fontanae</i>	Dedicante: <i>[A]el(ius) Virinus Eme(ritensis)</i> .
13. ENCARNAÇÃO 1984, n. 438 = <i>CIL</i> II, 150 (Bencatel, Vila Viçosa)	<i>pro salut(e) Albi Fausti</i>	<i>Fontano et Fontanae</i>	Dedicante: <i>Albia Pacina</i> , sorella o colliberta del dedicatario.
14. MANUREL GARCIA 1992, n. 6 (S. Vicente da Beira, Castelo Branco)	<i>pro sua salute</i>	<i>Ioui</i>	<i>...aram posuit</i> . Dedicante: lacuna.
15. <i>CIL</i> II, 177 (Lisbona)	<i>pro salutem (sic!) M(arci) Cassi F[i]rmi</i>	<i>Ioui</i>	Dedicante: <i>M(arcus) Iulius Primus</i> .
16. ENCARNAÇÃO 1984, n. 569 = <i>CIL</i> II, 168 (Monforte, Portalegre)	<i>pro salute Flaccillae Flacci (filiae) uxoris (sic!) suae</i>	<i>Nymphis</i>	Dedicante: <i>Auitus Proculi f(i)lius</i> .
17. ENCARNAÇÃO 1984, n. 375 = <i>ILER</i> 5962 (S. Bento do Mato, Évora)	<i>pro salute Acili Rufini</i>	<i>Saluti</i>	Dedicante: <i>Canidius (servo?)</i> . Fig. 3
18. <i>HEp</i> 1, 105 (Mérida, Badajoz)	<i>pro salute Marciae Matronae</i>	Non specificata	Dedicante: <i>D(ecimus) Paccius Agathopus (liberto?)</i> .
19. GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 34 (Mérida, Badajoz)	<i>[pr]o sal(ute) L(uci) Mitoni Frontonis</i>	Lacuna	Dedicante: <i>Dionisius (servo?)</i> .
20. ENCARNAÇÃO 1984, n. 440 (Estremoz, Évora)	<i>pro Himne? (sic!)</i> ²⁵	<i>M(atri) D(eum)</i>	<i>...peculium (sic!)</i> . Dedicante: <i>Iulius Maximianus</i> .

²³ Tutte le iscrizioni incluse in questa tabella recano formula di scioglimento del voto, del tipo *uotum soluit*.

²⁴ Il testo tràdito è *Maniliae* ma è *lectio difficilior*, cfr. ENCARNAÇÃO 1984, p. 586. Il termine *mamma*, d'altra parte, non ha altre attestazioni in *Hispania*, se non *AE* 1967, 241, nella *Citerior*.

²⁵ La lettura *pro Himne* presuppone l'esistenza di un nesso tra *H* e *I* oppure la omissione della *Y*, se il nome fosse scritto nella sua forma greca, *Hymne*. La difficoltà di spiegare la presenza della parola *peculium*, tuttavia, ha portato alcuni editori a proporre differenti interpretazioni di questa linea, tra le quali spicca: *pro h(uius) m(onumenti) n(umini) e(rectionem)* (ENCARNAÇÃO 1984, pp. 522-523).

21. ENCARNAÇÃO 1984, n. 494 = <i>CIL</i> II, 132 e p. XXXVIII (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex uoto pro Critonia C(ai) f(ilia) - - - -</i>	<i>Endouelico</i> (sic!)	Dedicante: <i>Critonia Maxuma</i> (sic!).
22. ENCARNAÇÃO 1984, n. 515 = <i>CIL</i> II, 6267a (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>pro Vernacla M(arci) Treb(i?) Muse</i> (sic!) <i>ser(ua)</i>	<i>End(ouellico)</i>	Dedicante: <i>Q(uintus) L(icinius) Catullus</i> .
23. ENCARNAÇÃO 1984, n. 519 = <i>CIL</i> II, 142 e p. XXXIX (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>pro Quinto Statorio Tauro</i>	<i>Enobolico</i> (sic!)	Dedicante: <i>Tusca Olia Tauri f(ilia)</i> .
24. ENCARNAÇÃO 1984, n. 534 = <i>CIL</i> II, 5203 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>pro f(ilio) suo G(aio) Vesidio Fusco</i>	<i>Endouellico</i>	Dedicante: [- - - <i>Ve] sidiu[s]</i>
25. ENCARNAÇÃO 1984, n. 572 = <i>CIL</i> II, 145e p. 1179 (Aro de Elvas, Portalegre)	<i>pro Eunoide Plautilla coniuge sibi restituta</i>	<i>Proserpinae Seruatrici</i>	Dedicante: <i>C(aius) Vettius Siluanus</i> .
26. ENCARNAÇÃO 1984, n. 290 = <i>ILER</i> 6781 (S. Tiago Maior, Beja)	<i>pro G(aio) Atilio Cordo n(ostro)</i> ²⁶	<i>Saluti</i>	Dedicante: <i>Catulus seru(us)</i> .
27. <i>CIL</i> II, 338 (S. Sebastião, Leiria)	<i>pro f(ilio) Saturnino militante</i>	Non specificata	Dedicante: <i>Albonius Tacilli (filius)</i> .
28. <i>AE</i> 2009, 540 (Cerezo, Salamanca)	<i>[p]r(o) genti(litate) [- - -] ntobi(orun?)</i>	<i>Aran[ti]o Nīaetreo</i>	Dedicante: <i>Auelius Anderci (filius)</i> .
29. <i>HEp</i> 12, 619 (Belmonte, Castelo Branco)	<i>pro sanitate et uictoria? Uici</i>	<i>Veneri be[- - - Min?]eruuae</i>	Dedicante: <i>L(ucius) Caeci[l(ius) - - -]ator</i> .
30. <i>CIL</i> II, 801 (San Martín de Trejevo, Cáceres)	<i>pro uictoria Garici Fuscini</i>	<i>Togae</i>	Dedicante: <i>Veienta Tusca</i> .
31. <i>CIL</i> II, 606 (Medellín, Badajoz)	<i>pro salute et reditu Lupi Alboni f(ili) Capinia Alboniae frat(ris)</i>	<i>Ioui</i>	<i>...taurum</i> (sic!)... <i>a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)</i> . Dedicante: <i>Capinia Albonia?</i>
32. <i>FE</i> 456 (Açores, Guarda)	<i>pro sal(ute) et redit(u) G(ai) Sili Celsi</i>	<i>Ioui O(ptimo) M(aximo)</i>	Dedicante: <i>Arruntia Clara</i> .
33. ENCARNAÇÃO 1984, n. 437 (Erdeval, Vila Viçosa)	<i>ob aquas inuentas</i> ²⁷	<i>Fontan[o?]</i>	Dedicante: <i>Threptus C(ai) Appulei Silonis serus</i> (sic!). Fig. 4
34. MARQUES DE SÁ 2007, p. 43, n. 12 = <i>CIL</i> II, 5132; Idanha-a-Velha, Coimbra)	<i>ob repe[rta a]uri p(ondo) CX[X - - -?]</i>	<i>[I]oui O(ptimo) M(aximo)</i>	Dedicante: <i>Ti(berius) Claudius Rufus</i> .

²⁶ Potrebbe trattarsi del proprietario della villa romana, nel cui territorio fu rinvenuta l'iscrizione, cfr. ENCARNAÇÃO 1984, p. 361.

²⁷ ENCARNAÇÃO 1984, n. 437 (Erdeval, Vila Viçosa).

In base al formulario, il gruppo (2) può essere suddiviso nella maniera seguente²⁸:

(2a) Voti per la salute (*pro salute alicuius*, nn. 10-19)²⁹: sono ben rappresentate in *Lusitania* le divinità delle acque (Fontana, Fontano e le Ninfe)³⁰. Le facoltà risanatorie di Endovellico, d'altro canto, sono state ipotizzate proprio in base a queste iscrizioni³¹. Un solo voto fu realizzato a favore dello stesso dedicante (*pro sua salute*);

(2b) Voti a vantaggio di individui (*pro aliquo*, nn. 20-27): un'ara fu dedicata da un uomo come scioglimento del voto per la sposa 'a lui restituita' (*pro Eunoide Plautilla coniuge sibi restituta*) cioè guarita da una grave malattia, come rivelerebbe la scelta di affidarne le sorti a Proserpina, dea dell'Oltretomba, qui invocata con l'appellativo *Seruatrix*; si può quindi associare alle dediche del gruppo precedente;

(2c) Voti in favore di un gruppo (nn. 28-29): tra di esse, un voto sciolto da *Auelius Anderci filius* al dio indigeno *Arantius Niaetres* per la sua *gentilitas* (n. 28); e una dedica congiunta a Venere e a Minerva (n. 29), dove si può forse leggere *pro sanitate et uictoria*, una variante, *unicum*, della più nota *pro salute et uictoria*, probabilmente a beneficio del *uicus*. Sebbene questa iscrizione vada posta in relazione proprio con l'atto di fondazione della casa del *magister uici*, dove fu rinvenuta³², è anche plausibile che tali dediche per soggetti collettivi andassero rinnovate con cadenza periodica³³;

²⁸ Le principali categorie di voti sono presentate in PENSABENE *et alii* 1980, p. 27 dove, tra gli altri, si menzionano quelli legati «alla realizzazione di una qualche ambizione, come l'accesso a una magistratura o a una carica». In *Lusitania*, questo tipo di dediche è testimoniato sicuramente da ENCARNÇÃO 1984, n. 73, con cui Annio Primitivo dedica alla Fortuna Augusta in onore del suo sevirato e inoltre offre ai concittadini di *Balsa* una gara navale e lotte di pugilato. Tuttavia, manca in quest'iscrizione la formula di *solutio uoti* e quindi la attribuiamo al gruppo (4) del quale, come abbiamo detto, non ci occuperemo (cfr. *supra*, nt. 2).

²⁹ I voti *pro salute* sono noti anche dalle fonti letterarie, cfr. per esempio: VELL. 2.48.2: *Quo quidem tempore uniuersa Italia uota pro salute eius primi omnium ciuium suscepit*; PHAEDR. 5.4: *Quidam immolasset uerrem cum sancto Herculi, cui pro salute uotum debebat sua*; e FRONTO 5.66 1.1-2: *Credo intellegis sollicitissimum me uota facere pro salute tua, cuius dis iuuantibus cito compotes erimus*. Per precauzione e in assenza di autopsia, abbiamo escluso da questo gruppo HÉp 5, 76 (Garrovilla, Badajoz), giacché l'originaria lettura *pro s[alute?]* è stata poi corretta con *Proserpinae*.

³⁰ I culti legati alle acque salutifere, in effetti, trovano ampia attestazione in *Lusitania*, soprattutto nel territorio di Cáceres (Baños de Montemayor), da cui provengono molte iscrizioni dedicate alle Ninfe; cfr. DA SILVA FERNANDES 2002 e DIEZ DE VELASCO 2002.

³¹ Per le facoltà salutifere e oracolari, Endovellico fu interpretato come Esculapio da LEITE DE VASCONCELLOS 1905, pp. 128-129. Più recentemente, CARDIM RIBEIRO 2005 lo ha associato a *Siluanus*, per il carattere infero, salutifero e salvifico, e inoltre a *Faunus*, specialmente per il potere oracolare. Questa ipotesi, è rigettata da SCHATTNER, FABIÃO, GUERRA 2013, pp. 89-90.

³² Cfr. HÉp 12, pp. 222-223.

³³ Cfr. ad esempio DE CAZANOVE 2013, relativamente ai rituali periodici di formulazione di voti in favore della prosperità del bestiame.

(2d) Voti per il trionfo (*pro uictoria*): in un'iscrizione (n. 30) forse riferita a un combattimento militare, episodio di caccia o spettacolo gladiatorio³⁴;

(2e) Voti per la salvezza e il ritorno da un viaggio³⁵ (*pro salute et reditu alicuius*, nn. 30-31), diffusi su imitazione dei voti per i viaggi degli imperatori³⁶;

(2f) Voti con finalità specifiche: il rinvenimento di oro, testimoniato in un'iscrizione proveniente dal territorio della *Ciuitas Igaeditanorum*, effettivamente ricco di giacimenti auriferi (n. 33)³⁷; e la scoperta di fonti acquifere, celebrata in un'ara rinvenuta in corrispondenza delle stesse fonti e realizzata da *Threptus*, forse il *uillicus* dei terreni di Silone e della villa annessa (n. 34)³⁸.

(3) Dediche apposte a seguito della recezione di un segnale divino (*uiso/iussu*):

N. e bibliografia	Formulario	Divinità (dat.)	Note
35. ENCARNAÇÃO 1984, n. 527 = <i>CIL</i> II, 140 e p. L (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex uisu Q(uinti) Sitoni Equestris patris sui</i>	<i>Endouellico</i>	<i>Sit<o>nia Q(uinti) f(ilia) Victorina... p(onendum) c(urauit).</i>
36. <i>HEp</i> 1, 99 (Mérida, Badajoz)	<i>ex uisu</i>	<i>Inuic[to deo Mithrae]</i>	Dedicante: <i>Hector Cornelio(rum) seruus</i> .
37. <i>CPIL</i> Cáceres 341 = <i>CIL</i> II, 799 (Moraleja, Cáceres)	<i>ex uisu [- -]</i>	<i>Libero Pat(ri)</i>	Dedicante: <i>C(aius) Alionius Seueringus</i> .
38. <i>HEp</i> 5, 188 (Alcuéscar, Cáceres)	<i>ex uisu et mon[itu]</i>	<i>I(oui) O(ptimo) M(aximo)</i>	Dedicante: <i>Valerius Telesphorus (liberto?)</i> .
39. ENCARNAÇÃO 1984, n. 484 = <i>CIL</i> II, 6265 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex rensponso (sic!)</i>	<i>Endouellico</i>	<i>...pro Pompeia Presca (sic!) ... a(nimo) l(ibens) p(osuit).</i> Dedicante: <i>Ann(ia) Q(uinti) f(ilia) Mariana.</i> Fig. 5

³⁴ Cf. CEBALLOS HORNERO 2004, II, pp. 537-538.

³⁵ Per questa tipologia di *uotum* nelle fonti letterarie, cfr. per esempio: CIC. *Planc.* 97: *Eorumque preces et uota de meo reditu exaudiens Dyrrachium, quod erat in fide mea, petere contendi*; VERG. *Aen.* 2.17: *Votum pro reditu simulat*; OV. *am.* 2.11.46: *Pro reditu uictima uota cadet*; PS. *QUINT. decl.* 9.11: *Nulla adhuc pro reditu meo soluta sunt uota*.

³⁶ Cfr. FE 456 (A. CARLOS MARQUES, J. CARLOS LOBÃO, P. C. CARVALHO).

³⁷ Cfr. MARQUES DE SÁ 2007, p. 28.

³⁸ Cfr. ENCARNAÇÃO 1984, p. 519.

40. ENCARNACÃO 1984, n. 513 = <i>CIL</i> II, 6331 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex responsum</i> (sic!)	<i>Endouellico</i> (sic!)	<i>Caius Iu[lius Se]ptumi[nus]</i> (sic!)... <i>[anim]o le?[ben]s feci<t></i> (sic!).
41. ENCARNACÃO 1984, n. 530 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex resp[onso]</i>	<i>[Endouel]lico</i>	Dedicante: <i>C(- - -) V(- - -) M(- - -)</i> .
42. <i>HEp</i> 6, 1064 (S. Tiago Maior, Portalegre)	<i>ex con[s(ulto?)]</i>	<i>Andaieco</i> ³⁹	Dedicante: <i>[-] Mar[- - -]</i> .
43. <i>AE</i> 1984, 475 (Ouguela, Portalegre)	<i>e(x?) m(onitu?)</i>	<i>D(eae) S(anctae) [T(uobrigensis?)]</i> , scil. <i>Ataecinae</i> ⁴⁰	<i>...u(otum?) q(od?) f(ecit?) a(nimo?) l(ibens?) [p(osuit)]</i> . Dedicante: <i>Q(- - -) P(- - -)</i> .
44. ENCARNACÃO 1984, n. 487 = <i>CIL</i> II, 5202 (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>iussu ipsius</i>	<i>Endouellico</i>	<i>...aram... lhybens</i> (sic!) <i>animo ponendam curauit</i> . Dedicante: <i>Antubellicus Priscus</i> .
45. ENCARNACÃO 1984, n. 488 = <i>CIL</i> II, 129 e p. XXXVIII (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>ex i(iussu) numin(is)</i>	<i>Endouellico</i> (sic!)	<i>...ad relicticium</i> . Dedicante: <i>Arrius Badiolus</i> .
46. ENCARNACÃO 1984, n. 522 = <i>CIL</i> II, 138 e p. XXXIX (S. Miguel da Mota, Évora)	<i>iussu numinis</i>	<i>Endouellico</i>	<i>...ex relegione</i> (sic!) <i>...a(nimo) l(ibens) p(osuit)</i> . Dedicante: <i>Pomponia Marcella</i> .
47. <i>CIL</i> II, 1015 (Badajoz)	<i>ex iussu</i>	<i>I(oui) O(ptimo) M(aximo)</i>	Dedicante: <i>Furnia G(ai) f[i]l(l)ia Turra[niana]</i> .
48. GARCÍA IGLESIAS 1973, n. 601 = <i>CIL</i> II, 5263 (Mérida, Badajoz)	<i>iussus</i>	Non specificata	Dedicante: <i>L(ucius) Saluius Eut[- - -]</i> . Il supporto è un plinto leonino.
49. ENCARNACÃO 1984, n. 338 (Béja)	<i>ex im(perato?)</i>	<i>Isidi</i>	<i>u(otum) s(oluit)</i> . Dedicante: lacuna.
49. ENCARNACÃO 1984, n. 528 = <i>ILER</i> 841 (S. Miguel da Mota, Évora).	<i>ex imperato auerno</i>	<i>Endouellico</i>	Dedicanti: <i>L(ucius) T(- - -) M(- - -) et T(- - -) M(- - -)</i> . Fig. 6
50. <i>HEp</i> 13, 215 (Arroyo-molinos de la Vera, Cáceres)	<i>d(iuino?) m(andato?)</i>	<i>Bocorobe Eicobo Talusico</i>	Dedicante: <i>M(- - -) T(- - -) B(- - -)</i> .

³⁹ *Andaieco* potrebbe essere un epiteto, anziché un teonimo, collegato con l'area semantica della fioritura e quindi riferito a una divinità della vegetazione; altrimenti, potrebbe relazionarsi con qualche toponimo o idronimo, cfr. *HEp* 6, 1064 e BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006, p. 227.

⁴⁰ ABASCAL PALAZÓN 1995, p. 82, n. 7. Il riferimento ad *Ataecina* è escluso in *HEp* 6, 1063.

Le iscrizioni *uiso/iussu* si suddividono in base al tipo di manifestazione divina:

(3a) Visioni, verificatesi durante il sonno o la veglia dei devoti (*ex uisu*, nn. 35-38)⁴¹. Nel caso dell'iscrizione n. 34, la formula *ex uisu Q(uinti) Sitoni Equestris patris sui* indicherebbe che la visione fu ricevuta non dalla dedicante ma dal padre di questa, e che la figlia si occupò per lui di apporre l'ara (*ponendum curauit*); oppure, che fu lo stesso padre, defunto, ad apparire in visione alla figlia, magari raccomandandole di fare un'offerta al dio⁴²;

(3b) Risposte e avvertimenti (*ex responso, ex consulto, ex monitu*, nn. 39-43): in base a queste iscrizioni, sono state postulate le facoltà oracolari di Endovellico⁴³. Questo tipo di formule, però, non va per forza ricondotto ad un oracolo⁴⁴, giacché le fonti letterarie utilizzano talora i termini *admonitio* e *oraculum* per indicare il 'sogno dichiarativo'⁴⁵. L'espressione *ex uisu et monitu* (n. 38) può riferirsi all'interpretazione (*monitu*) di una visione (*uisus*) ad opera di un intermediario (sacerdote o altro)⁴⁶;

(3c) Ordini divini, trasmessi tramite epifanie o oracoli (*ex iussu*, nn. 44-48). La singolare formula *ad relicticium* (n. 45) è forse una garanzia per il dio sulla prosecuzione del culto da parte della discendenza del dedicante⁴⁷. L'espressione *ex relegione* (n. 46), invece, potrebbe alludere alla scrupolosità impiegata nell'esecuzione del rito sacro⁴⁸, oppure al prodigio soprannaturale con il quale il dio si è manifestato⁴⁹. Nelle iscrizioni dedicate a Endovellico (nn. 44-46), s'insiste sul carattere diretto della comunicazione, mediante la ripetizione del riferimento al dio: *D(eo) Endouellico...ex i(ussu) numin(is); Endouellico...ex relegione iussu numinis; Endouellico...iussu ipsius*. Il documento n. 50, infine, permette di congetturare

⁴¹ Gli antichi non distinguevano tra visione materiale e visione onirica, considerandole entrambe reali, cfr. VÁZQUEZ HOYS 2012, p. 221, nt. 15. Tuttavia, altrove troviamo espliciti riferimenti alla recezione di messaggi durante il sonno, per esempio: *CIL* III, 1614 (*somno monitus*), *CIL* VIII, 8201 (*somno admonita*) e *HEp* 2, 16 (*ex somnio*). Le iscrizioni della *Hispania* contenenti la formula *ex uisu* sono raccolte e commentate in VÁZQUEZ HOYS 2012, pp. 221-230.

⁴² Cfr. ENCARNACÃO 1984, pp. 604-605; RENBERG 2003, p. 66; VÁZQUEZ HOYS 2012, pp. 217, 222, 229.

⁴³ Cfr. CARDIM RIBEIRO 2005, p. 735, con bibliografia anteriore; KAJAVA 2009, p. 222 e RENBERG 2006, pp. 118-119.

⁴⁴ Sulla corrispondenza tra le formule *ex oraculo* ed *ex responso*, cfr. KAJAVA 2003, p. 127.

⁴⁵ Cfr. HARRIS 2013 (2009), p. 36 («pronouncement dreams») e inoltre RENBERG 2003, pp. 99-101 e KAJAVA 2009, pp. 211-213 e 219-222.

⁴⁶ Sugli interpreti dei sogni, cfr. HARRIS 2013 (2009), pp. 144-149.

⁴⁷ Cfr. ENCARNACÃO 1984, pp. 568-569.

⁴⁸ Cfr. ENCARNACÃO 1984, p. 600.

⁴⁹ Cfr. RENBERG 2003, pp. 87-89, che cita quattro parallelismi ricavati dall'epigrafia del nord Africa.

l'esistenza di un *nekymanteios* nel santuario di Endovellico, del quale si conferma pure il carattere infero⁵⁰.

La dedica n. 48 reca formula di *solutio uoti*: si può dunque ipotizzare che il comando divino fosse proprio di ricompensare un voto già esaudito, nei confronti del quale il vovente era ancora *damnatus*. La stessa situazione può essere forse immaginata per la già menzionata dedica a Giove, apposta *ex uisu et monitu* (n. 43).

Infine, non è forse inopportuno citare in relazione al presente gruppo di iscrizioni anche un'ara dedicata a Giove da Valeria Marcella come scioglimento di un voto '*ex mente conceptu (sic!)*'⁵¹.

Parola detta e parola scritta: le ragioni insite nel gesto

L'analisi mirata delle iscrizioni che, in modo più o meno dettagliato, rendono note le ragioni dell'offerta, permette di gettar luce sulla dibattuta questione della struttura del *uotum*. Infatti, le iscrizioni paiono sufficienti a dimostrarne il carattere bilaterale, corrispondente al principio del *do ut des siue dedisti*: la divinità, cioè, doveva sempre essere ricompensata per ciò che aveva dato al devoto (soprattutto se vi era stata *nuncupatio*) e ricevere una risposta quando si era manifestata agli uomini, a costo di reclamare quanto le spettava mediante un monito (cfr. *supra*).

In *Lusitania*, le iscrizioni sacre nelle quali si dichiara la dinamica dell'interazione uomo-dio rappresentano l'8% del patrimonio epigrafico totale. Com'era prevedibile, inoltre, la maggioranza di esse va ricondotta alla fase della *solutio uoti*, mentre solo una parte minoritaria a quella della *nuncupatio*. Se al primo gruppo aggiungiamo le iscrizioni motivate dalla recezione di un segnale divino (tabella 3), otteniamo la seguente panoramica relativa ai tempi di realizzazione delle dediche: l'85% di esse fu apposta dopo l'ottenimento di un beneficio, e solo il 15% prima dello stesso. Ciò dipende verosimilmente dal fatto che la formulazione di un voto poteva prodursi nelle circostanze più disparate e a seconda delle necessità incumbenti e dei momenti di difficoltà in cui poteva versare l'individuo⁵².

Tra la nostra documentazione, colpisce soprattutto il numero relativamente elevato delle dediche *uiso/iussu*, diciassette in tutto; un numero rilevante, se si pensa che, in totale, queste iscrizioni rappresentano il 5% del repertorio votivo di epoca imperiale⁵³. Inoltre,

⁵⁰ Cfr. LEITE DE VASCONCELLOS 1905, p. 131 e RENBERG 2003, p. 120, nt. 271.

⁵¹ Si tratta di LEITE DE VASCONCELLOS 1913, p. 507 (Feira, Aveiro).

⁵² Cfr. SERV. *Aen.* 12.768.1: *Quia constat omnes in periculis suis deos patrios inuocare et ideo illis uota soluere, quorum familiaris numen opitulari sibi credant*. Cfr. anche PENSABENE *et alii* 1980, p. 25.

⁵³ Cfr. RENBERG 2003, pp. 5 e 200.

un esame condotto sulla diffusione della formula *ex uisu* in *Hispania*⁵⁴ ha evidenziato la concentrazione esclusiva delle sue attestazioni nella parte occidentale della Penisola, specialmente a nord, in *Gallaecia*, originando il sospetto di una possibile corrispondenza tra le pratiche religiose di sostrato e il superstrato religioso di matrice greco-romana, anche in virtù della preponderanza delle divinità indigene coinvolte, rispetto a quelle classiche⁵⁵.

Similmente, in *Lusitania* le divinità indigene compaiono, nelle iscrizioni con *causae dedicationum*⁵⁶, in trentatré casi, contro i ventiquattro delle greco-romane, i cinque dei culti stranieri⁵⁷, mentre altre quattro divinità non sono specificate, causa lacuna o mancata dichiarazione del nome del dio. Nel sottogruppo delle dediche *uiso/iussu*, poi, le divinità di sostrato ricorrono undici volte, quelle greco-romane solo tre, al pari delle straniere, e un solo caso è incerto.

È indubbio che la fortunata circostanza del santuario di Endovellico contribuisca ad aumentare, nelle nostre percentuali, la quantità di divinità non romane. In ogni caso, i dati ricavati appaiono significativi, se letti alla luce delle premesse fatte in relazione al panorama religioso della *Lusitania* (cfr. *supra*) e se si tiene a mente il carattere rurale e 'selvaggio' delle popolazioni preromane della zona, tanto accentuato dalle fonti letterarie. A proposito di Vettoni e Lusitani, anzi, gli autori antichi sottolineano la particolare dedizione alla pratica dei sacrifici (compresi quelli umani). Essi, d'altra parte, sono direttamente attestati anche nelle poche iscrizioni redatte in lingua lusitana che ci sono fortunatamente pervenute⁵⁸.

A tale proposito, non è forse nemmeno sconveniente richiamare l'attenzione sull'elevata quantità di anomalie ortografiche e di nomi indigeni riscontrabili nella documentazione da noi selezionata, visto che il dominio linguistico e l'assunzione degli elementi onomastici romani costituiscono degli evidenti indici di romanizzazione⁵⁹.

Va infatti tenuto presente che i documenti recensiti sono per lo più ascrivibili tra il II e il III secolo d.C., mentre i supporti privilegiati sono are e arule, dalle caratteristiche talora pienamente romane, specialmente ad *Augusta Emerita* e nel *conuentus Pacensis*. Allo stesso modo, vale la pena segnalare la presenza di numerosi schiavi e liberti, dichiarati e mimetizzati, tra i promotori delle nostre iscrizioni, soprattutto in relazione alle dediche *uiso/iussu*, giacché la pratica di registrare epigraficamente visioni e messaggi ricevuti dagli dei pare essersi estesa all'Occidente latinofono proprio per intermediazione di questi settori sociali

⁵⁴ Si tratta di VÁZQUEZ HOYS 2012, citato *supra*, nt. 41.

⁵⁵ Cfr. VÁZQUEZ HOYS 2012, p. 229.

⁵⁶ Per ragioni quantitative, escludiamo dal computo le dediche con la sola formula *uotum soluit*.

⁵⁷ Ci riferiamo ai culti che, tradizionalmente ma in maniera meno appropriata, si chiamano anche 'orientali'; su questo tema, cfr. in particolare BEARD, NORTH, PRICE 1998, I, cap. 6 (specialmente le pp. 246-247).

⁵⁸ Sulle iscrizioni lusitane, cfr. di recente GORROCHATÉGUI, VALLEJO 2010 e DE HOZ 2013.

⁵⁹ Sull'ortografia delle iscrizioni latine della *Lusitania*, cfr. soprattutto EDMONDSON 2002.

vincolati all'Oriente greco, dove la pratica era già da tempo consolidata⁶⁰, e nei tempi che rispondono alla nostra documentazione⁶¹.

La pratica di dedicare iscrizioni alle divinità secondo i modelli romani, comunque, risponde anche a ragioni più recondite, come risulta evidente soprattutto dall'elevato numero di iscrizioni sacre (all'incirca quattrocento)⁶² che, anche in *Lusitania*, riportano la formula di scioglimento del voto, senza però fornire una spiegazione più precisa sul beneficio ricevuto. Si tratta di ragioni che potremmo definire 'insite' nel gesto stesso dell'offerta, e che trasformano automaticamente il monumento iscritto in un oggetto polivalente, che contiene in sé, almeno, le seguenti finalità:

- lasciare pubblica memoria del compimento degli obblighi verso la divinità⁶³;
- far mostra del rapporto personale 'privilegiato' con la divinità;
- sancire l'unicità del gesto compiuto, pur all'interno di un meccanismo ritualizzato e ripetitivo, trasmettendo autore e circostanze dell'atto⁶⁴;
- esaltare la 'competenza religiosa' del devoto, che si è sapientemente rivolto alla divinità adeguata nel momento del bisogno⁶⁵;
- consolidare la buona fama e l'affidabilità del nume invocato, incrementando il numero di dediche a lui indirizzate⁶⁶.

Tutte queste ragioni rientrano nel concetto di «meta-communication» formulato da Jörg Rüpke ovvero, secondo la sua stessa definizione: «Communication among humans about communication between humans and gods».

⁶⁰ Cfr. RENBERG 2003, pp. 202, 205-207 e 210.

⁶¹ Le dediche *uiso/iussu* sono attestate a partire dall'età augustea e soprattutto dal II secolo d.C. in poi, cfr. RENBERG 2003, pp. 204 e 209. Per la loro cronologia in *Hispania*, cfr. RENBERG 2003, pp. 208-209.

⁶² Ricerca effettuata sui Database epigrafici all'uso ad agosto 2014.

⁶³ Cfr. RÜPKE 2009, p. 31: «Reality is constituted by language (...) and the words accompanying a ritual act are as important as the act: vows and dedications are performative acts par excellence». La connessione tra *sacrificium*, *uotum nuncupare* e *uotum soluere* è ben evidente in CIC. *Phil.* 3.11.5-6: *Neglectisque sacrificiis solemnibus ante lucem uota ea quae numquam solueret nuncupauit.*

⁶⁴ Cfr. WOOLF 2013, p. 148 e *passim*.

⁶⁵ Cfr. RÜPKE 2009.

⁶⁶ Cfr. KAJAVA 2009, p. 210.

BIBLIOGRAFIA

- CLE = F. BÜCHELER, *Carmina Latina Epigraphica*, Leipzig 1885-1897, 1926
HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid, 1989-
FE = *Ficheiro Epigráfico*, Coimbra, 1982-

ABASCAL PALAZÓN 1995

J. M. ABASCAL PALAZÓN, *Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania*, «AESP» 68, 31-106.

ALMAGRO-GORBEA 2010

M. ALMAGRO-GORBEA, *El centro interior de Portugal y el origen de los Lusitanos*, in L. OOSTERBEEK (a cura di), *Congresso Internacional de Arqueologia, «Cem anos de investigação arqueológica no Interior Centro»*. 17, 18 e 19 de Abril de 2008, Museu de Francisco Tavares Proença Júnior, Castelo Branco, Portugal, Castelo Branco, 177-213.

ALVAR EZQUERRA 1981

J. ALVAR EZQUERRA, *El culto de Mitra en Hispania*, «MemHistAnt» 5, 51-72.

Atlas

M. NAVARRO CABALLERO, J. L. RAMÍREZ SÁDABA (a cura di), *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*, Mérida-Burdeos 2003.

BEARD, NORTH, PRICE 1998

M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, Cambridge.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006

J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Últimas aportaciones a las religiones de Hispania. Teónimos II*, «Ilu» 11, 205-235.

BURDESE 1985³

A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*, Torino.

CARDIM RIBEIRO 2002

J. CARDIM RIBEIRO, *Endouellicus*, in *Religiões da Lusitânia*, 79-90.

CARDIM RIBEIRO 2005

J. CARDIM RIBEIRO, *O Deus Sanctus Endouellicus durante a Romanidade. Uma interpretatio local de Faunus/Siluanus?*, «Palaeohispanica» 5, 721-766.

CAZANOVE DE 2013

O. DE CAZANOVE, *Ex voto anatomici animali in Italia e in Gallia*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 23-39.

CEBALLOS HORNERO 2004

A. CEBALLOS HORNERO, *Los espectáculos en la Hispania romana: la documentación epigráfica (Cuadernos Emeritenses, 26)*, I-II, Mérida.

DA SILVA FERNANDES 2002

L. DA SILVA FERNANDES, *As águas e o factor religioso na província romana da Lusitânia*, in *Religiões da Lusitânia*, 131-140.

Dediche sacre

J. BODEL, M. KAJAVA (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Religious dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use*. Institutum Romanum Finlandiae, *American Academy of Rome*, 19-20 aprile 2006, Rome 2009.

DIEZ DE VELASCO 2002

F. DIEZ DE VELASCO, *O balneário de Baños de Montamayor. Inscrições votivas*, in *Religiões da Lusitânia*, 141-144.

DE HOZ 2013

J. DE HOZ, *La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario*, «Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património – Porto» 12, 87-98.

EDMONDSON 2002

J. EDMONDSON, *Writing Latin in the Province of Lusitania*, in A. E. COOLEY (a cura di), *Becoming Roman, Writing Latin?*, Portsmouth, 41-60.

EDMONDSON 2012a

J. EDMONDSON, Endouellicus, in *Encyclopedia*, 2406-2407.

EDMONDSON 2012b

J. EDMONDSON, Lusitania, in *Encyclopedia*, 4169-4171.

ENCARNAÇÃO (D') 1984

J. D'ENCARNAÇÃO, *Inscrições romanas do Conuentus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização*, I-II, Coimbra.

ENCARNAÇÃO (D') 1995-2007

J. D'ENCARNAÇÃO, *Endovélico. 400 anos depois*, in *Diis Deabusque. Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e sociedade"*, «Sintria» 3-4, 149-163.

ENCARNAÇÃO (D') 2009

J. D'ENCARNAÇÃO, *Aspectos da religiosidade vernácula na Hispânia Romana*, in J. ANDREU PINTADO, J. CABRERO PIQUERO, I. RODÀ DE LLANZA (a cura di), *Hispaniae: Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, 466-472.

Encyclopedia

R. S. BAGNALL *et alii.* (a cura di), *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Ancient History*, Oxford 2012.

ETIENNE, FABRE, LEVEQUE 1976

R. ETIENNE, G. FABRE, P. LÉVÊQUE, *Fouilles de Conimbriga. II: Epigraphie et sculpture*, Paris.

GARCÍA IGLESIAS 1973

L. GARCÍA IGLESIAS, *Epigrafía Romana de Augusta Emerita*, Madrid.

GORROCHATÉGUI, VALLEJO 2010

J. GORROCHATÉGUI, J. M. VALLEJO, *Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas*, «Iberografías» 6, 71-80.

GUERRA 2001

A. GUERRA, *Resistência à aculturação no Ocidente Hispânico: Defesa do território e identidade linguística*, «Era. Arqueologia. Lisboa» 3, 150-164.

HARRIS 2013 (2009)

W. V. HARRIS, *Due son le porte dei sogni: l'esperienza onirica nel mondo antico*, Traduzione italiana di C. SPINOFOLIO, Bari.

HASSAN 2010

R. HASSAN, *L'uso di termini giuridici in poeti latini del I sec. a.C.*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi Roma Tre.

KAJAVA 2003

M. KAJAVA, Ex oraculo, in A. LEONE, D. PALOMBI, S. WALKER (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Res bene gestae. Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, Roma, 127-132.

KAJAVA 2009

M. KAJAVA, *Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari*, in *Dediche sacre*, 209-225.

LEITE DE VASCONCELLOS 1905

J. LEITE DE VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, II, Lisboa.

LEITE DE VASCONCELLOS 1913

J. LEITE DE VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, III, Lisboa.

MANUREL GARCIA 1992

J. MANUREL GARCIA, *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Júnior*, Castelo Branco.

MARQUES DE SÁ 2007

A. MARQUES DE SÁ, *Ciuitas Igaeditanorum. Os deuses e os homens*, Idanha-a-Nova.

OLIVARES PEDREÑO 2009

J. C. OLIVARES PEDREÑO, *El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana*, «Gerión» 27, 331-360

PENSABENE *et alii* 1980

P. PENSABENE *et alii*, *Terracotte votive dal Tevere*, Roma.

RAMOS FERREIRA 2004

A.P. RAMOS FERREIRA, *Epigrafia funerária romana da Beira interior. Inovação ou continuidade?*, Lisboa.

Religiões da Lusitânia

L. RAPOSO (a cura di), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa 2002.

RENBURG 2003

G. H. RENBERG, "Commanded by the Gods": *An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, PhD, Duke University.

RENBURG 2006

G. H. RENBERG, *Was Incubation Practiced in the Latin West?*, «ArchRel» 8, 105-147.

RICHERT 2012

E. RICHERT, *Sacred Place: Contextualizing Non-Urban Cult Sites and Sacred Monuments in the Landscape of Lusitania from the 1st to 4th c. AD*, I-II, PhD, University of Edinburgh.

RÜPKE 2009

J. RÜPKE, *Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire: Functions, intentions, modes of communication*, in *Dediche sacre*, 31-41.

SALINAS DE FRÍAS, RODRÍGUEZ CORTÉS 2004

M. SALINAS DE FRÍAS, J. RODRÍGUEZ CORTÉS, *Corrientes religiosas y vías de comunicación en Lusitania durante el Imperio romano*, in J. G. GORGES, E. CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, T. NOGALES BARRATE (a cura di), *V Mesa redonda internacional sobre Lusitania romana: las comunicaciones*, Cáceres, Facultad de Filosofía y Letras, 7, 8 y 9 de noviembre de 2002, Madrid, 277-292.

SCHATTNER, FABIÃO, GUERRA 2013

T. G. SCHATTNER, C. FABIÃO, A. GUERRA, *A investigação em torno do santuário de S. Miguel da Mota: o ponto da situação*, «Cadernos do Endovélico» 1, 65-98.

VALLEJO RUIZ 2005

J. M. VALLEJO RUIZ, *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria-Gasteiz.

VÁZQUEZ HOYS 2012

M. A. VÁZQUEZ HOYS, *La estela de la confusión. CIL II 6338 y los fantasmas*, «EspacioHist» 25, 207-244.

WOOLF 2013

G. WOOLF, *Ritual and the Individual in Roman Religion*, in J. RÜPKE (a cura di), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 136-160.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 La provincia della *Lusitania* con la ripartizione in *conuentus* (da Navarro Caballero, Ramírez Sádaba 2003, p. 41).
- Fig. 2 Iscrizione n. 2 (da *Religiões da Lusitânia* 2002, p. 388, fig. 46a e p. 389, figg. 46b-d).
- Fig. 3 Iscrizione n. 17 (da *Religiões da Lusitânia* 2002, p. 440, fig. 107).
- Fig. 4 Iscrizione n. 33 (da *Religiões da Lusitânia* 2002, p. 441, fig. 110).
- Fig. 5 Iscrizione n. 39 (da *Religiões da Lusitânia* 2002, p. 391, fig. 51).
- Fig. 6 Iscrizione n. 49 (da *Religiões da Lusitânia* 2002, p. 390, fig. 48).



2a



2b



2c



2d



3



4



5



6

Enzo LIPPOLIS

Conclusioni

La percezione dello spazio e la sua appropriazione culturale sono aspetti certamente centrali nella ricerca sul comportamento umano e, più in particolare, sulle espressioni del culto. La scelta di proporre questo tema per il terzo seminario di *'Sacrum facere'*, declinandolo nel rapporto con la gestualità e le azioni fisiche degli attori coinvolti a vario livello nel rituale, ha offerto l'occasione per confrontarsi con questioni di metodo e interpretative. Anche in questo, come nei precedenti incontri, la prospettiva è stata quella di discutere in maniera aperta e al di fuori di schemi precostituiti situazioni e problemi posti dalla ricerca sui testi e sui materiali. Ancora una volta, quindi, il seminario ha cercato di mettere in contatto e far comunicare discipline e specialismi diversi, per riproporre la necessità di una conoscenza reciproca e di una comprensione globale della realtà antica e della trasformazione sociale.

Interventi di carattere metodologico più generale, insieme con analisi su soggetti specifici o su singoli contesti, hanno permesso di affrontare il tema da punti di vista diversi, con una libertà di lettura e di scelta degli argomenti che ha contribuito a mostrare la pluralità degli approcci e delle possibili situazioni da esaminare. Questa impostazione dipende dallo specifico indirizzo attribuito a questa serie di incontri da Federica Fontana, responsabile della loro ideazione, organizzazione e curatela; essi sono stati concepiti con il preciso intento di valorizzare soprattutto il contatto personale, il confronto e la libertà espressiva, passo decisivo per poter condividere realmente orientamenti e progetti di ricerca. Il soggetto dello stretto rapporto tra qualificazione dello spazio, gesti e comportamenti rituali è stato definito chiaramente da Federica Fontana nella sua introduzione, indicando i possibili percorsi da seguire e sottolineando soprattutto l'esigenza di affermare l'importanza della prospettiva archeologica. Questa, infatti, permette di recuperare una documentazione diretta e autonoma, che propone scenari diversi da quelli ricordati nelle fonti letterarie. Anche se non sempre facilmente decodificabili, si tratta di contesti e testimonianze che offrono un ampliamento conoscitivo concreto, anche solo mostrando la complessità della fenomenologia disponibile e l'impossibilità a ricondurre le tematiche dell'espressione culturale entro schemi esemplificati e interpretazioni pregiudiziali.

Tra i vari obiettivi messi in evidenza nella sua relazione introduttiva, non tutti potevano essere adeguatamente sviluppati in questo incontro e forse alcuni di essi meriterebbero un'apposita occasione di confronto. In particolare, la proposta di focalizzare l'attenzione sugli aspetti connessi alla confezione delle offerte, alla preparazione delle carni e dei beni alimentari, alla cottura dei cibi destinati alla dedica o alla consumazione collettiva meriterebbe effettivamente uno sviluppo specifico. In effetti, gli spazi complementari ma fondamentali per lo svolgimento di queste importanti operazioni rituali sono ancora poco indagati e a volte risultano anche difficilmente riconoscibili: depositi, aree di lavorazione, cucine appartengono a una dimensione non monumentale ma imprescindibile rispetto allo svolgimento del rito e, anche quando non sono stabili, costituiscono comunque, nella variante dell'apprestamento effimero, una parte integrante delle pratiche sacre.

È emerso in maniera evidente come gli elementi della costruzione ambientale finalizzata al culto non si limitano, quindi, all'estensione del santuario definito e invariabile ma si collocano in luoghi e tempi anche esterni al codice d'uso dell'area sacra per eccellenza, risultando trasversali e utilizzando forme diverse per qualificare lo spazio del contatto con il mondo divino: dalle strutture minori delle cucine alle decorazioni parietali, dai luoghi pubblici agli ambienti privati, la dimensione sacra viene affidata anche semplicemente agli arredi, ai movimenti delle persone e alla loro gestualità, alla stessa collocazione degli oggetti che ne costruiscono lo spazio ideologico. L'archeologia restituisce un residuo considerevole di questi materiali, strumenti e apparati che alludono in maniera diretta o indiretta alle diverse operazioni possibili della rappresentazione messa in scena dal rito, elementi che hanno contribuito a definire lo spazio sacro, offrendo ampie possibilità di sviluppo per la ricerca. All'interno di questo percorso, i contributi presentati nell'incontro e poi editi nel volume dopo l'occasione di confronto rendono conto di una parte degli approfondimenti possibili e calano in una dimensione concreta le proposte e le prospettive che hanno ispirato il seminario.

Innanzitutto lo spazio: spesso concepito nei limiti ormai canonizzati del santuario delimitato e costruito, in realtà, come si è accennato, deve essere considerato e studiato in una prospettiva molto più flessibile. La lettura basata sui binari bipolari di sacro e profano o di puro e impuro ha indirizzato in maniera troppo deterministica la ricerca, impedendo di valorizzare la diffusione delle azioni rituali all'esterno dello spazio canonizzato, ma anche di comprendere la definizione sacrale di aree complementari identificate a seconda delle diverse funzioni da gestire. In questo senso, è proprio l'azione fisica del gesto e del movimento a costituire un metro identificativo di luoghi e percorsi che segnano l'immaginario topografico e concettuale delle pratiche rituali. Processioni e riunioni, azioni private e pubbliche si intrecciano e qualificano gli spazi della città e del territorio all'esterno, con una variabilità di forme molto accentuata e una capacità di adattarsi alle trasformazioni sociali

che segnano il tempo politico e sociale. Gli esempi che sarebbe possibile richiamare per tracciare uno scenario concreto della complessità e della mobilità di queste manifestazioni sono certamente più numerosi dei casi presi in considerazione nel seminario; comunque, tutti indicano quanto possa essere articolata la sequenza di significati e azioni, ben oltre i limiti dell'opposizione area sacra-area profana, e quanto possa divenire una componente trasversale tra culture e situazioni storiche diverse.

Un caso esemplare potrebbe essere quello della definizione sacra di alcune occasioni assembleari ateniesi, nelle quali predomina proprio la gestualità dell'azione e non la codifica monumentale preconstituita. Questa tradizione rituale, infatti, prevede una ridefinizione periodica dello spazio occupato, realizzata attraverso il sollevamento della vittima sacrificale che permette al sangue di scolare per terra e di lasciare una traccia visibile che chiude il perimetro degli uomini riuniti (*peristarchoi*: Hesych. s.v. *katharma*). L'itinerario circolare degli operatori culturali costruisce in questo modo uno spazio provvisorio del sacro, esterno al santuario e definito di volta in volta, in stretta correlazione con le esigenze della comunità e le diverse dislocazioni temporali e topografiche della sua assemblearità politica. In altro modo, anche la stessa frequenza delle processioni e delle celebrazioni festive, agonistiche e 'spettacolari', porta al di fuori del santuario codificato la ritualità collettiva e indica chiaramente il carattere complesso della percezione dello spazio e delle sue funzioni. Nel caso delle Panatenee, per esempio, tra Accademia, *Pompeion*, Agorà e Acropoli, ma anche tra le pendici meridionali dell'Acropoli, l'Ardetto e altre zone, la processione e la gara istituiscono un *fil rouge* che collega nella medesima pratica rituale varie parti della città e del territorio circostante, dando un senso sociale e culturale allo spazio comunitario e alle sue diverse qualificazioni. Gli esempi, in sostanza, riconducono sempre in maniera chiara a una situazione non univoca ed esclusivamente circoscrivibile: anche nel caso della comunità spartana, la guerra che porta i re fuori dalla città ne fa sacerdoti itineranti e istitutori di spazi sacri¹. In questo modo, i luoghi di sosta e di battaglia possono rappresentare spazi rituali e intorno a essi può nascere una pratica, in alcuni casi giungendo a definirsi anche in santuari stabili e di grande rilievo collettivo, come forse per il culto di *Zeus Eleutherios* a Platea, dopo la vittoria del 479, segno di identità e di memoria collettiva destinata a essere trasportata e contesa tra Atene e Sparta.

Concentrandosi proprio sul problema del metodo, Sabina Crippa ha richiamato l'esigenza di nuove prospettive di lavoro e ha messo in evidenza diversi aspetti problematici del tema discusso, in riferimento alla documentazione bibliografica e alla storicizzazione della ricerca. Si è concentrata, infatti, proprio sull'esigenza di superare letture bipolari e di riscoprire la funzionalità 'non statica' dello spazio sacro: il rituale si modifica e a volte risulta pervasivo, con capacità di espansione, contrazione e integrazione. Anche se il santuario

¹ Cfr., per esempio, LIPPOLIS 2009.

definito può essere una realtà privilegiata, la pratica del culto lo utilizza sempre come un referente primario ma non esclusivo e a volte si esprime anche escludendolo totalmente, in quanto è il luogo, l'azione, la sequenza iterata dei gesti formali che al limite genera l'immagine dello spazio e non viceversa. Questa 'frammentazione del territorio devoluto allo svolgimento di rituali' viene considerato un insieme che può emergere storicamente solo attraverso una ricerca interdisciplinare

I gesti segnano lo spazio e lo riqualificano anche nei casi in cui questo sia già stato formalmente identificato nella forma del santuario architettonicamente costruito, mostrando come debba essere ogni volta riconfermato e ristabilito attraverso azioni e movimenti che lo rendono percepibile e lo riattivano. Anche la prassi di girare intorno all'altare ogni volta che si compie un rito di sacrificio restituisce l'esigenza di una continua conferma e di una precisa identificazione; la pratica richiama quella del padre che compie il medesimo percorso circolare iterato intorno al focolare domestico per esprimere l'accettazione del neonato nella comunità familiare. Il sistema dei gesti e dei movimenti, quindi, determina, ridetermina o modifica lo spazio dell'azione rituale, costituendone uno degli elementi codificatori principali e 'ogni porzione di spazio' può essere vissuta con un suo specifico e diverso statuto, come ricorda Sabina Crippa riprendendo osservazioni precedenti². In questo senso, condivide, quindi, l'esigenza di accogliere anche una riflessione terminologica adeguata, che possa permettere di distinguere tra un significato più specifico di spazio, per esempio, e il valore statico e più generico di 'luogo'³.

Tra gesti e spazio, i temi trattati nell'incontro hanno permesso di esaminare numerosi casi di studio, concentrandosi su ambiti espressivi specifici e su fasi cronologiche diverse, ma soprattutto mettendo in luce la varietà delle situazioni e dei possibili approfondimenti.

Un aspetto considerato in maniera specifica da alcune comunicazioni e presente in diverse altre in maniera complementare è quello della gestione simbolica e rappresentativa dello spazio, considerandone in particolare gli arredi, reali o riprodotti in forme ornamentali, impiegati per definirne la dimensione e la specificità, spesso in una consapevole ambiguità tra realtà e finzione scenografica. La loro funzione amplifica e valorizza il contesto ambientale e architettonico, costituendo in questo caso parte decisiva del processo di monumentalizzazione dei santuari e della ritualità, sia nella dimensione collettiva che in quella domestica. La riproduzione plastica o pittorica dell'arredo effimero di ghirlande ed elementi vegetali, di stoffe e composizioni ornamentali riprende forme reali e le enfatizza, trasformando l'allestimento temporaneo in una qualificazione definitiva, in una funzione quasi integrativa della rappresentazione del sacro e dei suoi segni differenziali che si espri-

² SCHMIDT 2005.

³ DE CERTAU 2001.

mono attraverso modalità simboliche, anche con diversi livelli di significato. Come hanno messo in evidenza le relazioni di Fulvia Donati e di Françoise Gury, la decorazione dello spazio privilegiato del dio diventa un linguaggio che può essere applicato a contesti diversi e gli stessi schemi possono servire a qualificare anche l'immagine del potere, del dinasta come della classe emergente, o possono divenire un elemento di difficile lettura tra pubblico e privato, tema su cui ritorna anche Emanuela Murgia. Anche in questo caso, il processo di formazione della comunicazione sociale impiega l'allestimento dello spazio come mezzo espressivo ed è l'esito di un processo senza dubbio lungo e complesso.

Il momento più importante nella costituzione di una tipologia decorativa stabile, soprattutto in relazione alle pareti materiali dell'edificato, potrebbe essere riconosciuto nel IV secolo e molto probabilmente l'ambiente macedone ha giocato un ruolo fondamentale, riprendendo e amplificando spunti e comportamenti precedenti, gestiti in un'ideologia rappresentativa del potere che persegue motivazioni politiche e culturali consapevoli⁴. Si tratta di un'ideologia del potere che forse trova i precedenti immediati nello sviluppo ateniese della fine del V secolo e poi nella Caria della dinastia ecatomnide⁵, dove le monumentali tombe a mausoleo di Alicarnasso, di Milasa e del santuario di Zeus a Labraunda stanno mostrando la coerenza e la dimensione dell'espressione dinastica locale. Ma è senza dubbio lo spazio palaziale e funerario macedone quello in cui sono elaborati ed esibiti in maniera organica i vari elementi dell'apparato scenico allestitivo, effimero o stabile, che poi caratterizza il mondo ellenistico e romano imperiale. Le tombe a volta e la loro possibile ispirazione platonica, gli spazi del banchetto e della sua ritualizzazione, la trasfigurazione eroica dei signori della guerra e della loro *tyche* personale determinano lo sviluppo di un apparato, sacro e profano insieme, che si qualifica attraverso un sistema decorativo simbolico e allusivo, realistico ma del tutto immaginario, come nella volta dell'ipogeo degli *anthemia chrysa* a Mieza o nelle armonie vegetali popolate da animali ed esseri divini del tipo delle *Rankengöttin* esibite nei pavimenti o negli architravi, in un continuo bilanciamento tra realtà e finzione che non abbandona mai la dimensione dell'effimero, per noi nota solo dalle fonti letterarie, come nel caso del mondo di corte tolemaico.

Anche indagando gli apparati, quindi, è possibile riconoscere l'elaborazione di un codice di comunicazione che si adatta a contesti ed esigenze diverse e che cambia nel corso del tempo, costituendo, comunque, un mezzo di definizione del sacro o del rituale declinato in tutte le sue forme, sino a celebrare la sacralità del potere, ma sempre concepito come elemento di qualificazione trasversale, che non appare connotativo dello spazio codificato del santuario in maniera esclusiva. La disamina condotta da Fulvia Donati nei contesti italici di tradizione ellenistica mostra variazioni e adattamenti di questo percorso, persistenze e

⁴ Cfr., con bibliografia precedente, *Ancient Macedonia* 2010.

⁵ CALIÒ 2011.

scelte che si muovono all'interno di un linguaggio decorativo immediatamente riconoscibile all'osservatore antico ma che deve essere correttamente analizzato per una decodifica attendibile. Si tratta di temi presi in esame con un'ottica diversa da Françoise Gury, che ha preferito invece concentrarsi sul valore rappresentativo dei diversi tipi di serti vegetali, e che ritorna in diversi altri contributi, di Emanuela Murgia, di Francesco Sirano, di Chiara Maria Marchetti, mostrando l'importanza della decodificazione degli apparati decorativi per comprendere la percezione effettiva.

Un altro aspetto comune a diversi contributi è quello del culto domestico e delle espressioni private; gli altari e gli spazi sacri allestiti nelle case prevedono anche in questo caso luoghi definiti e circoscritti ma la pratica rituale può essere più pervasiva e si diffonde, a seconda delle esigenze specifiche (nascita, morte, matrimonio, lustrazione, *etc.*), all'intero edificio o a parti normalmente escluse dalla specifica ed esclusiva destinazione rituale. Michel Fuchs ha insistito proprio sull'importanza dell'identificazione dei diversi elementi e dei materiali del culto domestico. Lavorando sui contesti della Svizzera romana, ha cercato di riconoscere spazi, strumenti e forme delle pratiche private, offrendo una sintesi di numerosi casi di studio già in parte noti. Considerando le osservazioni formulate, che puntano sul carattere locale e individuale delle scelte e dei riferimenti culturali, è opportuno ricordare il carattere ambiguo di questa dimensione familiare, quasi mai completamente privata e spesso luogo di solidarietà sociali e politiche. Il tema peraltro ritorna nell'analisi proposta da Françoise Gury, già ricordata, sulla valenza sacra dello spazio domestico nel contesto della decorazione pittorica, lavoro che riprende un suggerimento di Karl Schefold e si articola alla luce della documentazione letteraria e delle testimonianze disponibili.

Le ricerche più recenti hanno mostrato come già a partire dal III secolo a.C. in alcuni ambienti inizi a manifestarsi una specie di protocollo del culto domestico: soprattutto in Sicilia, Solunto, Finziade, Morgantina forniscono casi di studio eccellenti da questo punto di vista, e mostrano la progressiva costruzione dell'enfasi rappresentativa culturale all'interno dell'*oikos* come una specificità ellenistica. Anche in questo caso, i centri di elaborazione devono essere considerati gli ambiti dinastici, in cui ruolo politico e gestione di alcuni *sacra* vengono a coincidere, con la possibilità di risalire nel tempo alle strutture degli *andrones* adibiti a consorterie sociali e politiche, come nel mondo cretese. In Sicilia e nell'Italia ellenistica, l'ellenismo delle residenze private si manifesta in un apparato che sottolinea funzioni e autorappresentazione: nicchie, absidi, esedre e vani con altari enfatizzati si affiancano a situazioni ancora più complesse, come la Casa A di Roccagloriosa, nella quale l'intera corte centrale è adibita al culto, espresso in un altare e in un'edicola. La specificità di questo apprestamento, che trova confronti in altri siti, come nella greca Velia e in un altro contesto, sempre in ambito lucano, a Serra Lustrante, indica chiaramente l'esistenza di modelli che si affermano e si trasformano, che si caratterizzano a seconda delle identità

locali e a volte vengono declinati in varietà più specifiche all'interno dei clan familiari o delle consorterie politiche⁶. Proprio l'ambiguità di questi spazi li pone su un confine in cui è difficile discernere, soprattutto negli ambienti in cui è meno presente la struttura della *polis*, una precisa identificazione della loro effettiva destinazione, se ha un significato considerarli espressione di una dimensione privata.

Da questi precedenti complessi deriva l'immagine della casa romana proposta da Françoise Gury, «saturé par la présence du divin» ma nella quale resta difficile precisare i contorni esatti delle pratiche sacrali per la grande variabilità delle soluzioni e delle esigenze espressive, una casa che si propone di riconoscere come un'estensione del larario, a sua volta rappresentazione metonimica della *domus*. La difficile comprensione del rapporto tra decorazione privata, decorazione sacra di spazi privati della *domus* e decorazione di monumenti pubblici destinati alla gestione del culto resta comunque un tema da affrontare in maniera sistematica. In questo senso si muove anche la proposta di Emanuela Murgia, di studiare in maniera critica e complessiva il problema, attraverso la redazione di un *corpus*, che possa permettere di superare impostazioni troppo schematiche e non sempre confermate dalla documentazione. Limitato all'Italia settentrionale, questo progetto e la riflessione che lo accompagna già mostrano l'importanza dell'uso del contesto e della storicizzazione dei fenomeni analizzati nella ricostruzione di uno o più sistemi espressivi. La scelta dell'Italia settentrionale, inoltre, non solo tenta di colmare una lacuna ma ne valorizza il ruolo di regione culturale, in cui si manifestano comportamenti e codici che sembrano intermediare tra le esperienze del centro dell'Impero e le aree provinciali del nord, contribuendo a scegliere, elaborare e diffondere forme di comunicazione visiva che si fondano anche sul sistema decorativo degli spazi, inteso come strumento di indirizzo della percezione.

Questa qualificazione spaziale del sacro comprende anche l'uso della comunicazione scritta, che può assumere valenze diverse e contribuire a caratterizzare i diversi contesti, definendone ulteriormente la comprensione. Anche la testimonianza epigrafica, quindi, contribuisce in maniera concreta alla ricostruzione del sistema espressivo e Giovannella Cresci Marrone si è servita di un caso specifico per approfondire questo tema. Nel suo lavoro si insiste sulla necessità di costruire un'abitudine interpretativa trasversale, tra discipline diverse, e l'esempio preso in esame, purtroppo parzialmente decontestualizzato, diventa emblematico delle difficoltà che scaturiscono dalla perdita delle associazioni. In questo caso, la storia funzionale della lamina plumbea altinate studiata ha permesso di riflettere sui percorsi e sulle diverse ritualità che segnano la vita di un oggetto o di uno strumento, e sulla pluralità delle azioni rituali che lo riguardano. Anche Massimo Osanna, peraltro, partendo da un altro punto di vista, ha insistito sul fatto che il manufatto assume il suo significato in base all'uso e può essere interpretato, quindi, solo partendo dal contesto, per ricostruire

⁶ Una sintesi in DE CAZANOVE 2011.

il suo itinerario strumentale e comunicativo. La documentazione epigrafica, comunque, rappresenta una fonte informativa particolarmente importante, non solo per comprendere i caratteri culturali e riconoscere i luoghi deputati, ma anche per poter capire il significato sociale delle operazioni svolte. In questo senso, l'analisi della documentazione delle dediche divine della *Lusitania* presentata da Silvia Tantimonaco, introducendo una regione periferica dell'Impero, permette di creare un confronto tra situazioni ambientali diverse e offre un caso di studio rilevante. La recensione sistematica effettuata, infatti, consente di apprezzare la varietà topografica dei rinvenimenti, la diffusione in aree extraurbane, la persistenza del culto prestato a divinità locali, l'uso di quelle romane come strumento di inclusione culturale.

Prescindendo dalla ricerca epigrafica ma restando nell'ambito delle testimonianze scritte, in questo caso le fonti letterarie, lo studio di Annalisa de Franzoni si rivolge alla sfera privata o semi-privata, esaminando la difficile comprensione del *sacrum familiaris* o *gentilium*. L'indagine approfondisce la questione della pratica divinatoria del *triens* attribuita ai Servili, oggetto per Plinio di un culto che si esprime con i caratteri del prodigio. Si tratta di un approfondimento che permette di comprendere la complessità delle situazioni e delle articolazioni giuridiche e sociali dell'espressione rituale, già chiaramente esplicitate da Giovannella Cresci Marrone, una dimensione che spesso rimane difficilmente comprensibile in mancanza di documentazioni scritte. A un livello diverso e su un piano archeologico, i *sacra privata*, infine, sono oggetto della ricerca di Chiara Maria Marchetti sui larari di Ercolano; questi apprestamenti, sinora materia di un censimento incompleto e privi di un esame dettagliato, sono stati esaminati anche alla luce delle recenti ricerche sui larari di Pompei e l'analisi è stata volta a verificare le specifiche caratteristiche connesse alla collocazione nello spazio domestico e alla loro interpretazione funzionale. Da questo punto di vista, l'opposizione tra larari primari e secondari, già proposta in letteratura, non sembra poter essere confermata e la situazione di Ercolano indica l'esigenza di riesaminare in maniera complessiva il fenomeno, prestando maggiore attenzione ai *realia*, senza impiegare categorie rigide che rendono difficilmente comprensibili fenomeni di un'espressione privata manifestata con tutta la variabilità delle esperienze sociali e culturali diversificate dei singoli operatori.

Altri contributi si sono rivolti a singoli casi di studio, affrontando aspetti e situazioni che hanno offerto la possibilità di esplorare la pluralità dei percorsi tracciabili a partire dal problema dell'interazione tra lo spazio sacro e il sistema di azioni che lo manifesta e lo istituisce.

Di notevole interesse risulta, in particolare, il caso maltese di Tas-Silġ discusso da Francesca Bonzano, che mostra la continua ridefinizione semantica e strutturale di un luogo di culto con un'estensione di vita lunghissima. Se a una prima osservazione può colpire proprio la continuità, l'esame più attento rivela subito, invece, le diverse modalità di uso, il riutilizzo e il cambiamento. Il culto, infatti, non è un'espressione statica, come spesso viene

rappresentata, ma una manifestazione molto particolare che, anche attraverso la persistenza formale di alcuni elementi, cambia e si adegua continuamente alle situazioni sociali che in qualche modo contribuisce a definire. Nel caso di Malta, per esempio, il recesso del vecchio tempio dell'Età del Bronzo può essere letto come un'altra manifestazione di quella 'archeologia della nostalgia', per usare una definizione di John Boardman⁷: un'operazione condotta, però, con caratteristiche proprie in un ambiente non greco. Il recupero di un monumento più antico, dopo una discontinuità non sempre facilmente definibile, indica la volontà di costruire un'identità che si riappropria delle testimonianze sedimentate nel paesaggio come strumenti di coesione sociale e culturale e le riqualifica in funzione di nuove esigenze. All'estremità opposta di questo percorso, nella tarda età ellenistica, l'ulteriore ridefinizione del medesimo spazio sacro mostra un'esigenza ancora diversa, quella di un adeguamento e di un ricondizionamento integrale della sistemazione santuariare, questa volta funzionale all'inserimento nel *network* mediterraneo coevo. In questo caso, quindi, si 'normalizza' e si nascondono i tratti della specificità locale in un'architettura da parata attualizzata rispetto alle norme comportamentali di un mondo fortemente omologato. La trasversalità del nuovo linguaggio, in pratica, mostra come in questo periodo si debbano distinguere necessariamente le identità culturali dalle identità etniche.

Gli altri casi di studio esaminati, nell'Egeo, come la Cilicia trattata da Claudia Tempesta, e in Campania, nella complessa identità della documentazione capuana esaminata da Francesco Sirano, propongono ancora nuovi paradigmi interpretativi. Nel primo caso, la ricerca condotta offre una panoramica regionale in cui si cerca di riconoscere fasi e motivazioni dei processi di trasformazione, in un ambiente culturale che concentra proprio sull'espressione del sacro la propria capacità d'integrazione nel Mediterraneo ellenizzato. Più delle costruzioni templari esemplate sul linguaggio architettonico greco e dei culti di Atena e di Afrodite concentrati nelle aree urbane e ancora mal noti, colpiscono, invece, la persistenza e la monumentalizzazione del paesaggio sacro più tradizionale, con le venerazioni in grotta; emerge, in particolare, il caso delle maestose doline del *Korykion Antron*, che mostra come lo spazio naturale e lo spazio del sacro spesso coincidano, limitando, tutto sommato, la funzione rappresentativa del tempio, che appare quasi come un elemento aggiunto secondario rispetto alla gestione rituale del luogo.

In una dimensione differente si pone invece l'analisi di Francesco Sirano su due monumenti capuani, scelti per le peculiarità e le caratteristiche delle azioni cultuali che vi si svolgevano e per la possibilità di discutere il rapporto tra articolazione dello spazio, arredo rituale, decorazione pittorica, elementi che in seguito alla disamina condotta risultano essere tutti strettamente interconnessi. Si tratta di due edifici particolari, costruiti e comprendenti parti ipogee, in cui l'accessibilità e la fruizione sono strettamente legate alle pratiche

⁷ BOARDMAN 2008.

svolte, in un caso di difficile identificazione ma connesse forse a una gestione femminile, nell'altro dichiaratamente riconoscibili nei culti mitraici. Nonostante la diversa situazione interpretativa, di incertezza dell'ambito sacro per il primo monumento e di chiara attribuzione nell'altro, i vari elementi, il decoro e gli apprestamenti appaiono sempre funzionali a un codice rituale che richiede un'esegesi specifica. Itinerari e movimenti degli attori coinvolti possono essere ricostruiti sulla base dell'analisi spaziale e mostrano sempre la complessità della fruizione. In molti casi, comunque, come a Capua, la ricerca è ancora in una fase iniziale e spesso la stessa ricostruzione architettonica e l'identificazione degli aspetti primari del culto, di conseguenza, restano incerti; un esempio concreto in questo senso, è costituito dal tempio detto di Ercole a Celje, monumento presentato da Maja Jerala. In un certo senso sullo stesso piano ma con una prospettiva diversa si muove lo studio di Marta Bottos, che affronta invece una situazione collegata al culto delle acque, quella di Montereale Valcellina, tornando su un tema che negli ultimi tempi è stato oggetto di un particolare interesse ma a volte ha mostrato un approccio troppo generalistico. Si tratta, in questo caso, di un lavoro di analisi che segue un percorso decostruttivo per valorizzare significati contestuali di singole evidenze, già lette come emergenze di un sistema più complesso e duraturo nel tempo che, in realtà, non può essere dimostrato.

Particolarmente complesso, quindi, è l'approccio di chi cerca di ricostruire i vari aspetti dello sviluppo sociale e culturale antico attraverso la dimensione rituale. Uno spazio specifico nell'incontro hanno assunto i lavori condotti sull'area campana, tra i quali, oltre lo studio capuano di Francesco Sirano, sono compresi gli interventi di Luca Cerchiali e Massimo Osanna; in entrambi i casi appare evidente come si stia procedendo non solo attraverso l'acquisizione critica di nuovi dati, ma anche attraverso la riconsiderazione di documenti e situazioni già note, in quanto la ricostruzione storica dipende da una riflessione continua, che si esercita sulle testimonianze, sui modelli adottati e sulle forme di approccio.

L'esame di Pontecagnano, insediamento che ormai appare emblematico e centrale di un distretto culturale ben caratterizzato, viene letto da Luca Cerchiali all'interno del sistema di popolamento complessivo, offrendo anche dal punto di vista del metodo un esempio indicativo. In questo sito, inoltre, è stata esaminata l'incidenza del sacro nella costruzione e nella decostruzione delle identità locali, anche in relazione al sistema politico, con una proposta interpretativa che può assumere un valore dimostrativo. In maniera complementare si pone l'analisi di Geltrude Bizzarro nella sezione dei poster, dedicata alla coroplastica del santuario settentrionale di Pontecagnano, con un'importante disamina delle tipologie e delle iconografie delle offerte, come della loro collocazione nel tempo e nello spazio dell'area sacra, elementi che offrono motivo di un ulteriore approfondimento.

Su un altro piano ancora, poi, proprio nell'incontro triestino comincia a delinearsi la possibilità di impostare livelli di analisi più ampi: Pompei e Pontecagnano, per esempio,

per alcuni aspetti forniscono situazioni che devono essere lette insieme, permettendo non solo il confronto e la discussione di alcuni fenomeni su una dimensione territoriale estesa ma lasciando percepire anche le situazioni originarie di rapporti e di reciproca influenza tra i due abitati. In entrambi i casi, peraltro, in alcune fasi storiche Apollo sembra essere la divinità più intimamente legata allo sviluppo dello spazio collettivo dell'abitato. A Pompei, però, la continuità di vita e l'invasività monumentale, a partire dal II secolo a.C. in poi, impediscono di cogliere, se non in maniera frammentaria, pratiche e articolazione della vita comunitaria precedente, quando proprio la gestione dello spazio, più degli edifici, marca la definizione del sacro. Anche in quest'area costiera della Campania, quindi, la topografia del culto si costituisce e si conferma soprattutto attraverso la ripetizione degli atti rituali, mostrando un'esigenza di rideterminazione continua. Rispetto alle offerte primarie riconosciute a Pontecagnano, segni della frequentazione attiva sono invece i depositi secondari che codificano l'abbandono e la deritualizzazione delle aree già frequentate, mostrando una possibilità di continua manipolazione e trasformazione che, in maniera diversa, è verificabile anche nella situazione pompeiana.

Pompei, peraltro, offre la possibilità di poter studiare con una particolare concretezza le trasformazioni dell'espressione rituale nel tempo e nello spazio. Tra le diverse situazioni ancora da esaminare e approfondire, nonostante l'estesa bibliografia disponibile, risalta soprattutto l'eccellenza del tempio del Foro Triangolare con una costruzione in pietra che mostra, almeno nella peristasi, i caratteri propri di un'officina greca tardo-arcaica di tradizione achea. Con la siciliana Segesta è l'unico caso del genere e appare ancora più rilevante nel complesso contesto campano. Questo monumento pone l'insediamento in una prospettiva particolare, che attende ancora di essere adeguatamente esaminata, e segnala l'esigenza di soffermarsi con attenzione sui cambiamenti che le stesse strutture assumono nel tempo, in particolare in relazione alla loro funzione e al loro valore sociale.

Massimo Osanna, inoltre, ha opportunamente sottolineato l'importanza e le difficoltà interpretative della coroplastica ellenistica, partendo sempre dal caso pompeiano. Bisogna aggiungere che spesso questo materiale votivo rappresenta la prima testimonianza dell'emergere di una visibilità culturale, come avviene soprattutto nelle zone appenniniche dell'Italia centrale e meridionale, ben prima dell'istituzione di santuari formalmente costituiti. Da queste situazioni si sviluppano, in seguito e a volte, forme di continuità, sia insediativa che sacrale, mentre in altri casi mancano esiti ulteriori e le testimonianze recuperate appaiono segnalare esperienze puntuali e isolate. Ancora una volta, quindi, si tratta di segni legati in maniera primaria all'azione rituale e solo in secondo luogo appaiono eventualmente determinanti per la costituzione di uno spazio sacro definito, continuo e complesso. Inoltre, non si deve dimenticare che il campionario dei tipi iconografici impiegati nella manipolazione rituale di questi come di altri siti dipende da una rivoluzione formale prodottasi tra il 340 e il 330 forse ad Atene e diffusasi rapidamente in tutto il Mediterraneo,

un altro documento di quell'omologazione culturale cui si è già fatto riferimento e che caratterizza le esperienze ellenistiche, non solo in Italia. Se le tipologie di questi soggetti figurativi sono più o meno le stesse, esse acquistano però segni differenziali, marcatori che distinguono i diversi impieghi dello stesso prodotto, costruendo, o contribuendo a costruire, identità diverse ma scritte in un linguaggio comune. È significativo, a questo proposito, il caso dell'Erote, presentato con ali, cercini o parrucche, elementi che si aggiungono o vengono sottratti a seconda delle funzioni, nel rito funerario o nell'offerta santuariale, come variano nei siti e nel tempo. In ogni caso, però, appaiono sempre legati all'indeterminatezza iconografica di coloro che non sono ancora assimilati, soprattutto per età, al corpo civico; quindi possono essere riconosciuti come testimonianza di un percorso incompiuto e di un'identità di *status* nelle tombe (adolescenti e fanciulli che non hanno raggiunto la maturità), o come testimonianza della partecipazione a un rito di passaggio effettuato nel santuario, che segna, al contrario, il superamento dello stato adolescenziale dei dedicanti e quindi diventa, in un contesto differente, segno di un superamento, dell'ingresso in una nuova fascia sociale.

Percorsi diversi e temi incrociati, quindi, sono quelli proposti nel seminario di studi, che mantiene la sua fisionomia di occasione di confronto e di riflessione comune. Temi e percorsi che permettono di incontrarsi e di approfondire la comprensione del passato come strumento per capire la complessità e l'articolazione delle espressioni sociali, impiegando la sfera del sacro come spazio di analisi eccellente, uno spazio mentale, questa volta, come la nostra stessa ricezione della realtà è frutto di una percezione, di un'analisi e di una riflessione individuale.

BIBLIOGRAFIA

Ancient Macedonia

J. ROISMAN, I. WORTHINGTON (a cura di), *A Companion to Ancient Macedonia*, Malden Mass 2010.

BOARDMAN 2008

J. BOARDMAN, *Archeologia della nostalgia. Come i Greci reinventarono il loro passato*, Milano.

CALIÒ 2011

L. CALIÒ, *Asty. Studi sulla città greca*, Roma.

CAZANOVE DE 2011

O. DE CAZANOVE, *Quadro concettuale, quadro materiale delle pratiche religiose lucane. Per una revisione dei dati*, in I. BATTILORO, M. OSANNA (a cura di), *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica, Atti delle Giornate di Studio sui santuari lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010*, Venosa, 295-310.

CERTEAU DE 2005

M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Roma.

LIPPOLIS 2009

E. LIPPOLIS, *Rituali di guerra. I Dioscuri a Sparta e a Taranto*, «ArchCl» 60, 117-158.

SCHMIDT 2005

F. SCHMIDT, *Espace sacrificiel dans le judaïsme du second temple*, in S. GEORGUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 177-196.

Finito di stampare nel mese di maggio 2016

EUT Edizioni Università di Trieste