

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

UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

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
Giovannella 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-Silġ 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-périptère 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 le 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 statuariers – 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 *Flusfunde*, 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 significativo 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 *fictores*, 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, salsicce, 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 deposti 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, STEBERT 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'*acqua 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 difende 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.

tuari 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 faciun(da) / et culina(m) regend(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 Höhenfunde 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.

FEDERICA FONTANA

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.

EDELHAAF-GAISER 2000

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

ESTIENNE 2008

S. ESTIENNE, *Éléments pour une définition rituelle des «espaces sacrés» 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.

FEDERICA FONTANA

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, 1*, 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. GEORGOU, 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'École 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

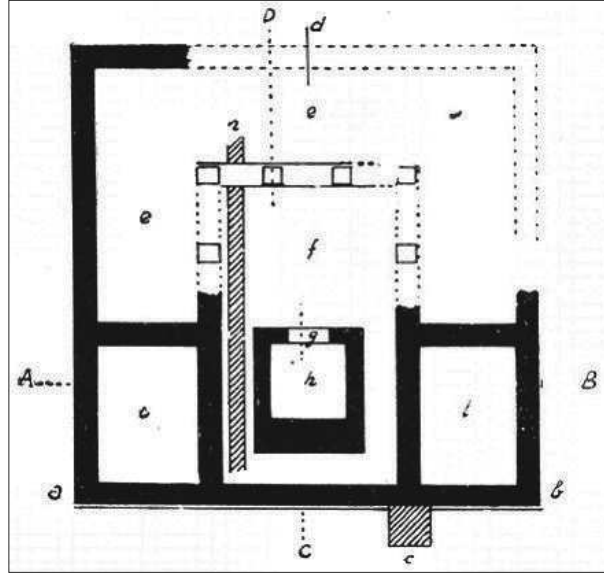
L. ZENAROLLA, *Il culto di Hercules nell'Italia Nord-Orientale*, Gruaro.

FEDERICA FONTANA

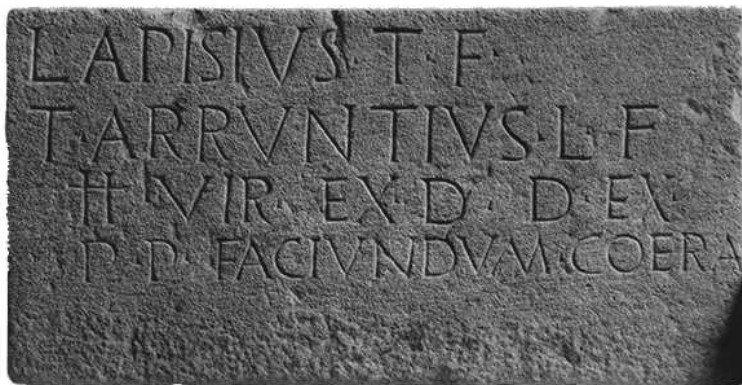
ILLUSTRAZIONI

- 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

